

**Журнал основан ректором
Санкт-Петербургской Духовной Академии
архимандритом Григорием (Постниковым)
в 1821 г.**



**The Journal was founded in 1821
by Archimandrite Gregory (Postnikov),
Rector of Saint Petersburg Theological Academy**

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

**CHRISTIAN
READING**

№ 3, 2016

Scientific Journal

Theology. Philosophy

**Publishing House of Saint Petersburg Theological Academy
2016**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 3, 2016

Научный журнал

Богословие. Философия

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2016 год

The journal is recommended by the Synodal Information Department
of the Russian Orthodox Church for distribution in church bookstores
License #46 since 20 January, 2011

The journal is included in the list of periodical editions accepted by VAK
(Vysshaya Attestatsionnaya Komissiya) [Higher Attestation Commission] since 29 December, 2015
Specializations: 26.00.00 Theology, 07.00.00 Historical Sciences and Archeology,
09.00.00 Philosophical Sciences

Editorial Board

President of the Editorial Board, Editor-in-Chief — **Archbishop Amvrosy of Peterhof**, Candidate of Theology, Rector of Saint Petersburg Theological Academy.

1. *P. Ye. Bukharkin*, Doctor of Philological Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.

2. *I. B. Gavrilov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint Petersburg Theological Academy.

3. *Deacon Konstantin Golubev*, Doctor of Economic Sciences, Candidate of Theology, Professor, Belarus State Economic University.

4. *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint Petersburg Theological Academy.

5. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Lecturer, Saint Petersburg Theological Academy.

6. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.

7. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Lecturer, Saint Petersburg Theological Academy.

8. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Russian Christian Academy for the Humanities.

9. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.

10. *A. B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.

УДК 22.08
ББК 86.37-4
Х93

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.
Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

Журнал включен в перечень ВАК с 29.12.2015

(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть
опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени
кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)

**по группам специальностей: 26.00.00 теология,
07.00.00 исторические науки и археология,
09.00.00 философские науки**

Редакционный совет

Председатель Редакционного совета, главный редактор — **архиепископ Петергофский Амвросий**, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

1. *П. Е. Бухаркин*, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

2. *И. Б. Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия.

3. *Диакон Константин Голубев*, доктор экономических наук, кандидат богословия, профессор, Белорусский государственный экономический университет.

4. *А. Б. Егоров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

5. *Священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия.

6. *А. В. Петров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

7. *Р. В. Светлов*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

8. *Протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия, преподаватель, Санкт-Петербургская духовная академия.

9. *М. В. Шкаровский*, доктор исторических наук, преподаватель, Санкт-Петербургская духовная академия.

10. *Д. В. Шмонин*, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия.

Х93 Христианское чтение : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб., 1821–1917, 1991– .

№ 3 [май-июнь] : Богословие. Философия. — 2016. — 328 с.

УДК 22.08
ББК 86.37-4

ISSN 1814-5574

© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Патрологические исследования

<i>А. Р. Фокин.</i> Зарождение тринитарной метафизики на христианском западе в IV–IX вв.	10
<i>А. М. Гагинский.</i> Рациональность и ее пределы в патристической философии.....	33
<i>Протоиерей Павел Хондзинский.</i> Новозаветная экклесиология святого Феодана Затворника	49

Богословские исследования

<i>С. С. Корякин.</i> К вопросу об источниках традиционной протестантской теории искупления.....	62
<i>Священник Михаил Легоев.</i> Малая священная история отдельного человека как экклесиологическая модель	88
<i>Протодиакон Константин Маркович.</i> Богословие Церкви в аллегорическом толковании архитектуры и устройства латинского храма по <i>Rationale Divinorum Officiorum</i> Гильома Дюрана.....	100
<i>Н. С. Вакуленко.</i> Методология митрополита Сурожского Антония (Блюма).....	128
<i>А. А. Копцев.</i> Богословие иконы на Западе во время византийского иконоборчества (VII–IX вв.) и в дальнейший период	149
<i>Д. В. Шмонин, Г. В. Вдовина.</i> Католическая теология образования: концепция Джузеппе Гроппо.....	176

Новозаветные исследования

<i>Митрополит Иларион (Алфеев).</i> Структурно-композиционный анализ Нагорной проповеди	195
---	-----

Философские исследования

<i>Р. В. Светлов.</i> Платон и «вольнодумцы»	206
<i>Н. Н. Павлюченков.</i> Философия свободы и «новое религиозное сознание»: конфликт идей Н. А. Бердяева и П. А. Флоренского	217

Д. А. Кунильский. Ап. Григорьев и «Русская беседа»: по поводу «хищных» и «смиранных» типов235

О. Л. Фетисенко. Письмо без ответа: Н. С. Соханская (Кохановская) и ее возражение на «Исповедь» графа Л. Н. Толстого257

С. М. Телегина. Личность и творчество М. Ю. Лермонтова в восприятии П. П. Перцова276

Рецензии

М. С. Никулин. Был ли свт. Кирилл Александрийский монофизитом? .. 319

Священник Евгений Мельников. Античная философия как исследовательский проект.....323

CONTENTS

Studies in Patristics

- Aleksey Fokin*. The Birth of Trinitarian Metaphysics in the Christian West in the 4th – 9th Centuries.....10
- Aleksey Gaginsky*. Rationality and its Limits in Patristic Philosophy.....33
- Archpriest Pavel Khondzinsky*. The New Testament Ecclesiology of St. Theophanes the Recluse.....49

Studies in Theology

- Sergey Koryakin*. On the Sources of the Traditional Protestant Theory of Atonement.....62
- Priest Mikhail Legeyev*. The Lesser Sacred History of the Individual as an Ecclesiological Model.....88
- Protodeacon Konstantin Markovich*. The Theology of the Church in the Allegorical Interpretation of the Architecture and Decoration of a Latin Temple in the *Rationale Divinorum Officiorum* of Guillaume Durand..... 100
- Natalia Vakulenko*. The Methodology of Metropolitan Anthony (Bloom) of Sourozh..... 128
- Aleksandr Koptsev*. The Theology of the Icon in the West during Byzantine Iconoclasm (7th – 9th Centuries) and in Subsequent Years.....149
- Dmitry Shmonin, Galina Vdovina*. A Catholic Theology of Education: the Formulation of Giuseppe Groppo.....176

Studies in New Testament

- Metropolitan Hilarion (Alfeyev)*. Structural and Compositional Analysis of the Sermon on the Mount.....195

Studies in Philosophy

- Roman Svetlov*. Plato and the “Free Thinkers” 206
- Nikolay Pavlyuchenkov*. The Philosophy of Freedom and the “New Religious Consciousness”: the Conflict of Ideas between Nikolay Berdyayev and Pavel Florensky217

Dmitry Kunil'sky. Apollon Grigor'yev and *Russkaya Beseda*: on the Idea of Predatory and Humble Types 235

Ol'ga Fetisenko. An Unanswered Letter: Nadezhda Sokhanskaya (Kokhanovskaya) and Her Rejoinder to the Confession of Count Leo Tolstoy 257

Svetlana Telegina. The Person and Works of Mikhail Lermontov as Viewed by Pyotr Pertsov276

Book Reviews

Maksim Nikulin. Was St. Cyril of Alexandria a Monophysite?319

Priest Evgeny Mel'nikov. Ancient Philosophy as a Research Project 323

А. Р. Фокин

ЗАРОЖДЕНИЕ ТРИНИТАРНОЙ МЕТАФИЗИКИ НА ХРИСТИАНСКОМ ЗАПАДЕ В IV–IX вв.

В статье рассматривается вопрос о том, как в IV–IX вв. на христианском Западе в процессе рефлексии над тринитарным догматом возникает специфическое направление философствования, впоследствии получившее название *тринитарной метафизики*. Оно подразумевает признание определенной тринитарной онтологической структуры мирового бытия в целом и каждого сущего в отдельности, которая рассматривается как следствие творческой активности тройственной Первопричины сотворенной вселенной — Троицыного Бога. Основной вклад в создание тринитарной метафизики внес Аврелий Августин, которому удалось выявить несколько базовых метафизических триад («тринитарных моделей»), таких, как *бытие — форма — порядок, единство — равенство — согласие, мера — форма — порядок, мера — число — вес* и др., а также охарактеризовать соотношение элементов внутри этих триад, сферу их применения и соотношение с Лицами Божественной Троицы. Августин также обозначил тесную связь тринитарной метафизики с тринитарной психологией, которой присущи ее собственные психологические триады, в которых, по его мнению, более ясно выражается образ Бога-Троицы, но которые имеют сходную внутреннюю структуру и те же самые функции, что и метафизические триады. Впоследствии эта тесная связь тринитарной метафизики и тринитарной психологии нашла новое подтверждение и развитие в трудах таких западно-христианских мыслителей, как Фульгенций Руспийский, Клавдиан Мамерт, Кассиодор и Иоанн Скот Эриугена.

Ключевые слова: античная философия, неоплатонизм, метафизика, онтология, христианское богословие, тринитарная доктрина, богопознание, патристика, Аврелий Августин, Клавдиан Мамерт.

Наряду с *тринитарной теологией*, т. е. с рациональным осмыслением христианской веры в Троичность Бога, в эпоху расцвета патристики (IV–V вв.) у отдельных западно-христианских мыслителей¹ возникает

Алексей Русланович Фокин — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН; заведующий кафедрой богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия (al-fokin@yandex.ru).

Статья написана в рамках исследовательского проекта РГНФ № 150300211 «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность».

¹ Интересно, что данное направление философской мысли не имеет прямых параллелей в греческой патристике IV–V вв., где оно появляется лишь позднее под влиянием различных метафизических триад, распространенных в позднем неоплатонизме

такое специфическое направление философствования, которое впоследствии было названо «тринитарной метафизикой»² или «тринитарной онтологией»³. Под *тринитарной метафизикой* принято понимать определенную тринитарную онтологическую структуру мирового бытия в целом и каждого сущего в отдельности, которая в христианской философии рассматривается как следствие творческой активности тройственной Первопричины сотворенной вселенной — Троиединого Бога⁴.

Зарождение тринитарной метафизики на христианском Западе связано главным образом с философско-теологической мыслью *Аврелия Августина* (354–430)⁵. Действительно, как мы показали в нашем недавнем исследовании⁶, согласно раннему Августину, Бог-Троица проявляется в мире как Первопричина *трех характеристик* или *трех параметров* всех сотворенных вещей⁷. Впервые тринитарная метафизика встречается в трактате Августина «О 83-х различных вопросах» (388 г.):

(Ямвлих, Сириан, Прокл, Симпликий и др.). Об этом см. наши статьи: *Фокин А. Р.* Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. М., 2011. № 37. С. 7–22; № 38. М., 2011. С. 7–29; Учение об «умопостигаемой триаде» в теологии и космологии Максима Исповедника // Материалы кафедры богословия МДА, 2012–2013 гг. Сергиев Посад, 2013. С. 148–178.

² См.: *Морескини К.* История патристической философии. М., 2011. С. 529.

³ См.: *Du Roy O.* L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966. P. 419. Ср.: *Gerber Ch. T.* The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology. Farnham (Surrey, UK), Burlington (USA), 2012. P. 156–161.

⁴ Следует отметить, что феномен тринитарной метафизики не является исключительно христианским: тринитарные структуры бытия (как умопостигаемого, так и чувственного) были характерны для позднего неоплатонизма (Ямвлих, Сириан, Прокл, Симпликий), а также для немецкого идеализма (Фихте, Шеллинг, Гегель) и русской религиозной философии (В. С. Соловьев).

⁵ Среди его непосредственных предшественников в деле создания христианской тринитарной метафизики следует особо упомянуть *Мария Викторина*, который использовал для конструирования своей тринитарной доктрины так называемую «умопостигаемую триаду»: *бытие — жизнь — мышление*. Однако, в отличие от Августина, он рассматривал ее почти исключительно в перспективе тринитарной теологии, так и не создав целостной системы тринитарной метафизики. Подробнее о его философско-теологической системе см. в наших книгах: *Фокин А. Р.* Христианский платонизм *Мария Викторина*. М., 2007; *Фокин А. Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014. С. 353–434.

⁶ См.: *Фокин А. Р.* Формирование тринитарной доктрины... С. 456–459.

⁷ *Морескини К.* История патристической философии. С. 523.

«Все, что есть, посредством одного удерживается неизменным, посредством другого различается [от всего прочего], а благодаря третьему согласовывается [с самим собой]. Итак, если все творение в совокупности, во-первых, существует неким образом (*est quoquo modo*), далее, в высшей степени отлично (*distat*) от того, что вообще есть ничто, и наконец, согласовывается с самим собой своими частями (*sibimet congruit*), то подобает, чтобы и Причина его также была тройственной (*causam quoque ejus trinam esse*): почему оно есть, почему является таковым, почему друженно себе (*qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit*). Но причину творения, то есть Творца, мы называем Богом. Итак, необходимо, чтобы Он был Троицей, лучше, разумнее и блаженнее Которой совершенный разум не может найти»⁸.

Итак, Августин указывает на три базовые характеристики каждой сотворенной вещи: во-первых, сохранение ею своего *существования* как некоего *единства*, во-вторых, обладание определенными *отличиями* от остальных вещей и, в-третьих, наличие *согласованности* внутри самой вещи. Отсюда Августин постулирует наличие Первопричины этих трех характеристик вещи — Бога-Троицы, являющегося источником всякого бытия, различия и согласия в мире в целом и в каждой отдельной вещи. В трактате «Об истинной религии» (390 г.) Августин формализует свою тринитарную метафизику с помощью следующей онтологической триады: *бытие — форма — порядок* (*esse, species, ordo*), которую некоторые исследователи предлагали называть «тремя категориями Августина»⁹:

«Познав самого единого Бога — Отца, Сына и Духа Святого, эту Троицу, насколько познать это дано нам в настоящей жизни, мы, насколько не колеблясь, признаем, что всякое разумное, одушевленное и телесное творение от этой творческой Троицы (*ab eadem Trinitate creatrice*), насколько оно существует, имеет свое бытие и свою форму (*esse in quantum est, et speciem suam habere*) и управляется Ею в совершеннейшем порядке (*et ordinatissime administrari*); причем это нужно понимать не так, что одну часть творения создал Отец, другую — Сын, а третью — Дух Святой, а так, что и все вместе, и каждая природа в отдельности созданы Отцом через Сына в дар Духа Святого. Ибо всякая вещь, назовем ли мы ее субстанцией, или сущностью, или природой, или же другим каким-либо более подходящим термином, одновременно имеет в себе и то, и другое, и третье (*simul haec tria habet*), так что и представляет собой

⁸ *Augustinus. De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 18. См. также: *Epistola* 11. 3.

⁹ См.: *Schindler A. Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. Tübingen, 1965. S. 21–22.*

нечто единое (*unum aliquid sit*), и отличается от остальных своей формой (*specie propria*), и не выступает из порядка вещей (*rerum ordinem*)»¹⁰.

Таким образом, согласно Августину, каждая вещь благодаря творческой активности Бога-Троицы, имеет тринитарную структуру: она обладает *бытием* как первичным условием своего существования в качестве определенного нечто; она имеет характерную для нее *форму*, отличающую ее от других вещей; наконец, она встроена в общий мировой *порядок*. То, что такая тринитарная онтология является глубинной философской интуицией Августина, подтверждается и его поздними сочинениями. Так, в зрелом трактате «О Троице» (ок. 399/400–419/425 гг.) мы встречаем сходную онтологическую триаду *единство — форма — порядок*¹¹:

«Следовательно, все, что было сотворено посредством Божественного искусства (*arte divina*), показывает в себе [наличие] определенного единства, формы и порядка (*unitatem quamdam, et speciem, et ordinem*). Ибо каждая из этих [сотворенных вещей, во-первых,] существует как нечто одно (*unum aliquid est*), каковы суть природы тел и врожденные свойства душ; [во-вторых,] образуется благодаря определенной форме (*aliqua specie formatur*), каковы фигуры и качества тел, а также и науки или искусства душ; [в-третьих,] стремится к определенному порядку или сохраняет его (*ordinem aliquem petit aut tenet*), каковы вес и пространственное положение тел, а также желания и наслаждения душ. Следовательно, необходимо, чтобы мы через рассматривание творений (ср. Рим 1:20) постигали Творца как Троицу, Чей след (*vestigium*) явлен в творении так, как это подобает. Ибо в этой Троице [заключен] высший Источник всех вещей, совершеннейшая Красота и блаженнейшее Наслаждение»¹².

Из этого текста следует, что триада *единство — форма — порядок* имеет для Августина универсальный характер и охватывает как материальный, так и духовный мир, принимая в них соответствующие формы и обеспечивая в телах *природу, фигуру и вес* (*naturae, figurae, pondera*), а в душах — *врожденные способности, науки и стремления* (*ingenia,*

¹⁰ *Augustinus. De vera religione* 7. 13. Ср.: *Ibidem*. 55. 113.

¹¹ Следует отметить, что Августин практически отождествляет триаду *бытие — форма — порядок* с триадой *единство — форма — порядок* (*unum, species, ordo*), поскольку для него (и в этом его отличие от Плотина и близость к Порфирию и автору анонимного комментария на Парменид) понятия *бытия* и *единого* взаимоконвертируемы.

¹² «*Summa origo est rerum omnium, et perfectissima pulchritudo, et beatissima delectatio*» (*Augustinus. De Trinitate*. VI. 10. 12). Заметим, что под источником (*origo*) здесь мыслится Бог Отец, под красотой (*pulchritudo*) — Сын, а под наслаждением = любовью (*delectatio*) — Св. Дух.

doctrinae, amores). Кроме того, все эти параметры рассматриваются Августином как проявления («следы») Божественной Троицы в творении¹³. Таким образом, согласно Августину, в каждой вещи сотворенного мира присутствуют три базовых характеристики, или параметра: *бытие*, *форма* и *порядок*, которые, в свою очередь, восходят к таким свойствам своей тройственной Первопричины — Божественной Троицы, как *абсолютное бытие*, *абсолютное знание* и *абсолютная благодать*, причем бытие указывает на Бога Отца, знание — на Сына, благодать — на Св. Духа. Исследователи давно предпринимали попытки установить философские источники этой концепции. Как мы показали в нашей книге¹⁴, еще в 1930-х гг. швейцарский ученый Вилли Тайлер выдвинул гипотезу¹⁵ о том, что в основе этой августиновской триады лежат три базовые онтологические категории, характерные для метафизики Порфирия: οὐσία, εἶδος, τάξις (*сущность — форма — порядок*). Однако эта гипотеза основывается не на текстах самого Порфирия, большинство из которых утрачено, а на вторичной передаче его учения поздними неоплатониками, особенно Порфирием¹⁶ и Проклом¹⁷. Впрочем, некоторые ученые¹⁸ подвергли аргументы Тайлера критическому анализу и показали, что тринитарная метафизика Августина ближе к Плотину¹⁹, чем к Порфирию.

При этом сам Августин в качестве источника своей триады *бытие — форма — порядок* ссылается не на философскую традицию, а на античную логико-риторическую традицию, в которой было принято исследовать и обсуждать какой-либо предмет с трех сторон или с помощью трех

¹³ В другом позднем сочинении Августина — в трактате «О граде Божием» (*Augustinus. De civitate Dei XI. 28*) мы находим ту же онтологическую триаду *esse, species, ordo*, что и в раннем трактате «Об истинной религии», где она также рассматривается в качестве «следов» (*vestigia*) Божественной Троицы в творении.

¹⁴ См.: Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины... С. 460–461.

¹⁵ *Theiler W. Porphyrios und Augustin. Halle, 1933. S. 32–35.* Точку зрения Тайлера поддержали также П. Адо (*Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. I–II. Paris, 1968. Vol. I. P. 478*) и К. Морескини: «Это формулирование отношений между созидающей Троицей и параметрами бытия восходит, судя по всему, к Порфирию» (*Морескини К. История патристической философии. С. 527*).

¹⁶ См.: *Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum VI. 14. P. 164.18–165.6.*

¹⁷ См.: *Proclus. In Platonis Timaeum Commentaria. Vol. 1. P. 388.13–20*; см. также: *Theiler W. Porphyrios und Augustin. S. 15*; *Beutler R. Porphyrios // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. 43. Stuttgart, 1953. S. 304.*

¹⁸ См.: *Schindler A. Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. S. 15–21, 52–53*; *Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. P. 402–409.*

¹⁹ См.: *Plotinus. Enneadae. I. 6. 2; III. 2. 16; III. 3. 1; V. 1. 7; V. 5. 5; VI. 8. 10; VI. 9. 1–2 и др.*

вопросов: *существует ли нечто? что это такое? хорошо это или плохо?*²⁰ Эти три вопроса, по своей сути восходящие к Аристотелю²¹, были известны Августину из латинской риторической традиции — через Цицерона и Квинтилиана²². Однако если у них они были не более чем логическим средством изложения мыслей и построения речей, то Августин наделяет их онтологическим статусом, включая их в свою тринитарную метафизику²³. Точно так же Августин использует для этого и известное деление философии на три части: *физику, логику и этику*, которое помогает ему осознать, что Божественная Троица есть не только Первопричина *бытия* мира (*causa subsistendi*), но и его *познаваемости* (*ratio intelligendi*), а также правильного *порядка жизни* в мире (*ordo vivendi*), что отразилось в таких сферах человеческой деятельности, как изучение природы (*физика*), законов мышления (*логика*) и правил поведения (*этика*)²⁴.

Кроме того, Августин конструирует свою тринитарную метафизику с помощью целой серии сходных триад, являющихся вариациями триады *бытие — форма — порядок*; это такие триады, как *мера — форма — порядок* (*modus, species, ordo*)²⁵, *мера — число — порядок* (*mensura, numerus, ordo*)²⁶ и *мера — число — вес* (*mensura, numerus, pondus*)²⁷. Так, в антиманихейском трактате «О природе блага» (399 г.) Августин доказывает, что всякая природа является благой, поскольку обладает тремя «родовыми благами» (*generalia bona*), имеющими свою Первопричину в Боге:

«Мы, католические христиане, чтим Бога, от Которого получают существование всякие блага, великие и малые. От Него — всякая мера (*omnis modus*), великая и малая; от Него — всякая форма (*omnis species*)»²⁸,

²⁰ *Augustinus. De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 18. Ср.: *Confessiones* X. 10. 17: *tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit*.

²¹ См.: *Aristoteles. Analytica Posterior*, II. 1, 89b. 23–25: *ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἔστιν*.

²² См.: *Cicero. Orator*. 15. 45; *Quintillianus. Institutio oratoria*. III. 6. 45; III. 6. 80; ср.: *Marcian Capella. De nuptiis*, V. 444.

²³ *Sullivan J. E. The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence*. Dubuque (Iowa). 1963. P. 90; *Schindler A. Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*. S. 58.

²⁴ *Augustinus. De civitate Dei* VIII. 4; ср.: *Ibidem*. XI. 25.

²⁵ *Augustinus. De natura boni* 3, 13, 18, 23; *De Genesi contra Manichaeos* I. 16. 26; *De civitate Dei* V. 11; XI. 15.

²⁶ *Augustinus. De libero arbitrio* II. 20. 54.

²⁷ *Augustinus. De Genesi contra Manichaeos* I. 16. 26; *De Genesi ad litteram* IV. 3–4; *De civitate Dei* V. 11; *De Trinitate* III. 8. 15; III. 9. 18; XI. 11. 18 и др.

²⁸ В данном случае термин *species* означает не только собственно форму, но и красоту вещи (соответственно встречающееся ниже прилагательное *speciosa* означает не столько

великая и малая; от Него — всякий порядок (*omnis ordo*), великий и малый. Чем больше все умерено, оформлено и упорядочено (*moderata, speciosa, ordinata sunt*), тем больше оно является благом. А чем меньше оно умерено, оформлено и упорядочено, тем меньше оно является благом. Таким образом, эти три [блага] — мера, форма и порядок (*modus, species et ordo*) — о других бесчисленных благах, сводящихся к этим трем, я умолчу — являются как бы родовыми благами (*generalia bona*) в вещах, сотворенных Богом, будь то в духовных или телесных. А Бог выше любой сотворенной меры, выше любой формы и выше любого порядка (*supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem*), — выше не пространственно, но неизреченной и исключительной силой. И от Него — всякая мера, форма и порядок (*a quo omnis modus, omnis species, omnis ordo*). Там, где эти три [характеристики] проявляются в большой степени, там и великие блага; где в малой степени, там и малые блага, а где их вообще нет, там нет вообще никакого блага. И вновь: там, где эти три [характеристики] проявляются в большой степени, там и великие природы, где в малой степени, там и незначительные природы, а где их вообще нет, там нет вообще никакой природы. Следовательно, всякая природа есть благо»²⁹.

Можно задаться вопросом: каков статус этих трех «родовых благ»? Являются ли они своего рода *универсальными идеями*, ведь благодаря их присутствию вещи становятся благами — малыми или великими? И как тогда они соотносятся с Богом, от Которого проистекает всякая мера, форма и порядок в вещах и Который Сам превосходит всякую меру, форму и порядок? В данном тексте Августин не дает однозначных ответов на эти вопросы. Но прежде чем обратиться за поиском ответов к другим текстам Августина, следует рассмотреть, что означает здесь категория *мера* (*modus*) и откуда она возникает. С одной стороны, *modus* — это свойственная каждой вещи мера ее бытия, гарантирующая ее сохранность, устойчивость и завершенность. Для человека таковой будет мудрость (*modus animi sapientia est*)³⁰, делающая его блаженным, ведь, по словам Августина, «всякий, кто имеет свою меру, то есть мудрость (*modum suum, id est sapientiam*), блажен»³¹. С другой стороны, «оформленное», сколько «прекрасное»), принципом чего является форма вещи, в отличие от бесформенной материи, которая есть принцип безобразия. Кроме того, термин *species*, наряду с термином *forma*, может передавать у Августина и платоновскую *идею* (см.: *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 46).

²⁹ *Augustinus*. *De natura boni* 3. См. также: *Ibidem*. 13, 18, 23.

³⁰ *Augustinus*. *De beata vita* IV. 32.

³¹ *Ibidem*. IV. 34.

мера в вещах — это степень их единства, которое происходит от высшего Единства, или, по Августину, от «высочайшей Меры» (*summus modus*)³². Как мы показали в другом месте³³, понятие «высочайшей Меры», по всей вероятности, заимствовано Августином у Плотина³⁴. Подобно Плотину, Августин в трактате «О блаженной жизни» называет Бога

«некоей высочайшей Мерой (*aliquem summum modum*), от которой происходит Истина и к которой она возвращается, став совершенной. Для самой же высочайшей Меры не полагается уже никакой другой меры; ибо если высочайшая Мера измеряется высочайшею же Мерею, то измеряется сама собою. Но необходимо, чтобы высочайшая Мера была и мерою истинной, чтобы как Истина рождается от Меры, так и Мера познавалась Истиной»³⁵.

С другой стороны, онтологическая категория *меры* у Августина имеет также библейское происхождение. В самом деле, рассмотренную только что метафизическую триаду *мера — форма — порядок* Августин часто соотносит с триадой *мера — число — вес*, которая, в свою очередь, прямо восходит к известному выражению из библейской книги Премудрости Соломоновой: *Ты все расположил мерю, числом и весом* (Прем 11:21). Так, уже в раннем трактате «О книге Бытия, против манихеев» (ок. 388–390) Августин пишет:

«Я не могу представить себе тело или члены какого-либо животного, где нельзя обнаружить, что меры, числа и порядок образуют согласное единство (*mensuras et numeros et ordinem ad unitatem concordiae pertinere*). И я не понимаю, откуда все они происходят, если не от высшей меры, числа и порядка (*a summa mensura et numero et ordine*), которые содержатся в самом неизменном и вечном величии Бога (*in ipsa Dei sublimitate*)... Итак, везде, где ты видишь меры, числа и порядок (*mensuras et numeros et ordinem*), ищи [их] Создателя (*artificem*). И ты не найдешь никого иного, кроме Того, в Ком есть высшая мера, высшее число и высший порядок (*summa mensura, et summus numerus, et summus ordo*), то есть Бога, о Котором весьма верно сказано, что Он *все расположил мерю, числом и весом*»³⁶.

³² См.: *Augustinus*. De beata vita IV. 34; Contra Academicos II. 2; De diversis quaestionibus octoginta tribus, 6; De natura boni 22, 41; Contra Secundinum Manichaeum 9.

³³ См.: Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины... С. 450–451.

³⁴ См.: *Plotinus*. Enneadae I. 8. 2. 2–7; V. 5. 4. 12–16.

³⁵ *Augustinus*. De beata vita IV. 34. Отметим, что высочайшая Мера указывает здесь на Бога Отца, а Истина — на Сына.

³⁶ *Augustinus*. De Genesi contra Manichaeos I. 16. 26. Ср.: De Genesi ad litteram IV. 3 и др.

Из данного текста становится ясно, что три характеристики всякой реальной вещи — *мера, число и порядок* — не только возводятся к Богу как Творцу всякой меры, числа и порядка (или веса), но им в соответствие ставятся некие *идеальные и высшие мера, число и порядок*, заключающиеся в Боге наподобие вечных идей³⁷. Вероятно, в этом же смысле следует понимать и рассмотренные выше три «родовых блага» из трактата «О природе блага», каковые суть *мера, форма и порядок*. Действительно, как поясняет Августин в другом сочинении против манихеев — в трактате «О свободе воли», без этих трех характеристик невозможно представить себе существование не только живых существ, но и вообще чего бы то ни было:

«Итак, оказывается, что нет никакой природы, которая не была бы от Бога. Поэтому всякую вещь, в которой ты обнаружишь меру, число и порядок (*mensuram et numerum et ordinem*), незамедлительно относи к Богу-Создателю (*Deo artifici*). Если же ты полностью отнимешь [у вещи] эти [характеристики], то не останется вообще ничего. В самом деле, даже если останется хотя бы некий зачаток какой-либо формы (*aliqua formae alicuius inchoatio*), в котором ты не найдешь ни меры, ни числа, ни порядка — ведь они присутствуют повсюду, где есть совершенная форма, — то надлежит устранить и сам этот зачаток формы, который, как представляется, словно материал, подлежит обработке мастера. А если совершенство формы (*formae perfectio*) есть благо, то, конечно же, благом является и зачаток формы (*formae inchoatio*). Таким образом, после полного устранения всякого блага не только что-то, но вообще ничего не останется. Всякое же благо от Бога; следовательно, нет никакой природы, которая не была бы от Бога»³⁸.

Таким образом, согласно Августину, все в мире имеет базовую тринитарную структуру, состоящую в обладании определенной мерой, формой и порядком; это относится даже к мировой материи и элементам, и только абсолютное небытие лишено этих совершенств, будучи противоположно и бытию, и благу. Но как понимать в этой связи библейскую триаду *мера — число — вес*, которая чаще других встречается на страницах творений Гиппонского епископа?³⁹ Иногда Августин относит эти три характеристики только к материальным предметам, приписывая животным

³⁷ Ср.: Морескини К. История патристической философии. С. 524.

³⁸ *Augustinus*. De libero arbitrio II. 20. 54.

³⁹ См.: *Augustinus*. De Genesi ad litteram IV. 3–4; Contra Faustum Manichaeum XX. 7; De civitate Dei V. 11; De Trinitate III. 8. 15; III. 9. 18; XI. 11. 18 и др.

и людям три других свойства, как, например, в трактате «Против Фавста Манихея» (ок. 397–398 гг.):

«[Бог] пребывает в неизменной воле, истине и вечности (*voluntate, veritate, aeternitate*); отсюда для нас проистекает и начало существования (*initium existendi*), и принцип познания (*ratio cognoscendi*), и закон любви (*lex amandi*); отсюда для всех неразумных животных проистекает и природа (*natura*), благодаря которой они живут, и сила (*vigor*), которой ощущают, и движение (*motus*), которым устремляются; отсюда и для всех тел проистекает мера, чтобы они прочно существовали (*mensura ut subsistant*), число — чтобы украшались (*numerus ut ornentur*), вес — чтобы упорядочивались (*pondus ut ordinentur*)»⁴⁰.

Другими словами, универсальность используемых категорий меры, числа и веса обуславливается тем, что хотя они присущи всем творениям без исключения, но в более совершенных творениях они получают большую степень специализации. Так, если мера, число и вес присущи в первую очередь материальным предметам, то в животном мире им соответствуют еще и природа, сила и движение, а в человеке — еще и существование, знание и любовь. Из приведенного выше рассуждения Августина также следует, что триада *мера — число — вес* тесно связана с уже известной нам универсальной триадой *бытие — форма — порядок*, поскольку мера определяет стабильность бытия какого-либо телесного предмета, число — его фигуру и красоту, а вес — его встроенность в мировой порядок. Но как понимать меру, число и вес в отношении Бога? Если Он есть первопричина всякой меры, числа и веса, то Он Сам их превосходит или заключает в себе некие идеальные меру, число и вес, подобно тому, как Он заключает в себе идеальные меру, число и порядок, как мы видели выше? Ответы на эти вопросы мы находим в позднем толковании Августина на книгу Бытия (*De Genesi ad litteram*, ок. 401–414 гг.):

«Существовали ли где-то эти три — мера, число и вес (*mensura, numerus, pondus*), с помощью которых, как написано, Бог расположил все — прежде чем были созданы все творения или они сами были

⁴⁰ *Augustinus. Contra Faustum Manichaeum*, XX. 7. Августиновская триада *natura — vigor — motus* очень напоминает триады οὐσία — διαφορά — κίνησις и οὐσία — διαφορά — κίνησις у св. Максима Исповедника. См.: Фокин А. Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в теологии и космологии Максима Исповедника // Материалы кафедры богословия МДА, 2012–2013 гг. Сергиев Посад, 2013. С. 160–162, 171.

созданы? И если они существовали прежде, то где именно? Понятно, что прежде творения не было ничего, кроме Творца. Значит, они были в Нем. Но как именно? Но ведь мы читаем, что и все остальное, что было сотворено, существует в Нем (ср. Рим 11:36). Или эти [три] существовали в Нем так, как Он сам (*sicut ipse*), а все остальное — в Нем, как в Том, Кто над этим царствует и управляет? Но каким образом эти [три свойства могут быть] как Он? Ведь Бог не есть ни мера, ни число, ни вес, ни все остальное. Или, возможно, в том смысле, в каком мы знаем меру в измеряемом, число в исчисляемом, а вес в взвешиваемом, они не суть Бог, а в том смысле, в каком мера предначертывает всякой вещи ее предел (*mensura omni rei modum praefigit*), число наделяет всякую вещь формой (*numerus omni rei speciem praebet*), а вес приводит всякую вещь к покою и устойчивости (*pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit*), Бог есть эти [три свойства] первично, и истинно, и исключительно (*primitus et veraciter et singulariter ista est*), ведь Он всему полагает предел, все наделяет формой и все приводит в порядок (*terminat omnia et format omnia, et ordinat omnia*). Поэтому изречение, как оно могло быть [высказано] с помощью человеческого сердца и языка: *Ты все расположил мерою, числом и весом* (Прем 11:21), следует понимать так: «Все расположил Ты в Себе» (*omnia in te disposuisti*). Это трудное и для большинства непосильное дело — настолько возвыситься над всем измеряемым, чтобы увидеть Мэру без меры (*mensura sine mensura*), возвыситься над исчисляемым, чтобы увидеть Число без числа (*numerus sine numero*), и возвыситься над взвешиваемым, чтобы увидеть Вес без веса (*pondus sine pondere*). Ибо меру, число и вес можно наблюдать и познавать не только в камнях, деревьях и прочих объемных телесных вещах любой величины, земных или небесных. Но и в поступках есть своя мера (*mensura aliquid agendi*), иначе они будут неудержимые и неумеренные; и в душе есть свое число устремлений и добродетелей (*numerus et affectionum animi et virtutum*), благодаря которому она переходит от безобразия глупости к благообразию и красоте мудрости; и в воле и любви есть свой вес (*pondus voluntatis et amoris*), которым взвешивается то, насколько и к чему нам следует стремиться, а чего избегать, что предпочитать, а чем пренебрегать. Но эта мера душ и умов (*animorum atque mentium et mensura*) ограничивается другой [идеальной] мерой (*alia mensura*); это число образуется другим [идеальным] числом; этот вес охватывается другим [идеальным] весом. Это есть Мэра без меры (*mensura sine mensura*), с которой сообразуется то, что от нее [происходит], сама же она не происходит ниоткуда; это есть Число без числа (*numerus sine numero*), которое все наделяет формой (*quo formantur omnia*), само же оно не наделяется формой; это есть Вес без веса (*pondus sine pondere*),

к которому для успокоения тяготеет все то, покой чего состоит в чистой радости, сам же он ни к чему не тяготеет»⁴¹.

Таким образом, согласно Августину, хотя Бог Сам по Себе превосходит всякую меру, число и вес, однако для сотворенных существ именно Он является принципом всякой меры и предела, всякой формы и определенности, всякой связи и порядка; и именно поэтому Он как Первопричина может быть назван Мерой без меры, Числом без числа и Весом без веса. Другими словами, в Боге как Первопричине заключаются *идеальные* мера, число и вес, которые не являются сотворенными⁴², как остальные вещи, но суть Сам Бог в аспекте Его творческой и промыслительной активности в отношении мира. Как верно заметил К. Морескини, «Бог творит в силу того, что мера, число и вес пребывают в Нем в форме первоначала. Бог же Сам по Себе есть только универсальное Единство без меры, без числа и без веса, ибо Он является Творцом порядка, но порядок не есть Он Сам»⁴³. Из рассмотренных выше текстов Августина также следует, что для него мера, чисто и вес суть универсальные характеристики творения: они есть и в телах — чувственным образом, и в душах — духовным образом, и, вероятно, даже в ангельском мире, везде являясь отражением или следом тройственной активности Бога. Так, *вес* (*pondus*) для Августина означает не просто вес материального предмета или сила любви в человеческой душе, но также и всеобщее стремление или тяготение всех творений к Богу как своему Первоначалу и конечной цели, каковой является высочайшая *Мера* (*mensura*), или абсолютное *Единство* (*unum*); *число* же (*numerus*) есть принцип различия вещей согласно их форме и устройству, которое поддается измерению⁴⁴. Причем, хотя Августин и не говорит об этом *explicite*, он явно соотносит понятие меры (предела, единства) с Богом Отцом, числа (формы, красоты) — с Сыном, а веса (связи, любви) — со Святым Духом.

Таким образом, рассмотренные нами метафизические триады Августина: *бытие — форма — порядок, единство — форма — порядок,*

⁴¹ *Augustinus. De Genesi ad litteram IV. 3–4.*

⁴² Ср.: *De Genesi ad litteram IV. 4:* «*Iam vero si quisquam dicit creatam esse mensuram et numerum et pondus, in quibus Deum omnia disposuisse Scriptura testatur; si in illis omnia disposuit, eadem ipsa ubi disposuit? Si in aliis, quomodo ergo in ipsis omnia, quando ipsa in aliis? Non itaque dubitandum est illa esse extra ea quae disposita sunt, in quibus omnia disposita sunt.*».

⁴³ *Морескини К. История патристической философии. С. 524.*

⁴⁴ См.: *Морескини К. История патристической философии. С. 528; Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины... С. 465.*

мера — форма — порядок, мера — число — порядок, мера — число — вес — не просто выявляют метафизическую структуру мира, но и демонстрируют наличие в нем различных следствий единой «тройственной Причины» (*causa trina*), или следов активности Божественной Троицы (*vestigia Trinitatis*)⁴⁵. Другими словами, так Божественная Троица, Отец, Сын и Св. Дух, проявляют Свою внутреннюю жизнь *ad extra* в качестве тройственной причинности тех или иных параметров сотворенных вещей.

Такова в общих чертах тринитарная метафизика Августина, являющаяся основной темой данной статьи. Однако, как хорошо известно, в своей тринитарной теологии Августин сосредоточился не столько на следах Троицы во внешнем мире, сколько на ее образе (*imago Trinitatis*)⁴⁶ во внутреннем мире человека — на тринитарной структуре человеческой души и ее самосознания. Так, на индивидуально-личном уровне тринитарная метафизика трансформировалась у Августина в теорию «тринитарного *cogito*», т. е. тройственной структуры индивидуального сознания, или в «тринитарную психологию», согласно которой индивидуальное сознание структурируется с помощью следующих психологических триад⁴⁷: *быть — мыслить — жить* (*esse, intelligere, vivere*)⁴⁸, *быть — знать — хотеть* (*esse, nosse, velle*)⁴⁹, *быть — знать — любить* (*esse, nosse, diligere*)⁵⁰, *ум — знание — любовь* (*mens, notitia, amor*)⁵¹, *память — мышление — воля* (*memoria, intelligentia, voluntas*)⁵². Хотя, как представляется, тринитарная психология Августина, в которой изучаются не только метафизические основания индивидуально-личного бытия, но и вполне эмпирические и верифицируемые данные сознания, а также сам процесс познания и различные перцептивные акты, не имеет непосредственного отношения к тринитарной метафизике, однако между тринитарной психологией и тринитарной метафизикой существует тесная связь, как это становится ясным из следующего рассуждения Августина в 11-й

⁴⁵ См.: *Augustinus*. De Trinitate XI. 1. 1; De civitate Dei XI. 28.

⁴⁶ См.: *Augustinus*. De Genesi opus imperfectum 16; Sermo 52. 17–19; De Trinitate VII. 6; IX. 12; XII. 6–7; XIV. 19; XV. 7; De civitate Dei XI. 26.

⁴⁷ Исчерпывающий анализ этих и других психологических триад (или «тринитарных моделей»), см. в нашей книге: Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины... С. 466–530.

⁴⁸ *Augustinus*. De diversis quaestionibus 51. 2.

⁴⁹ *Augustinus*. Confessiones XIII. 11. 12.

⁵⁰ *Augustinus*. De civitate Dei XI. 26.

⁵¹ *Augustinus*. De Trinitate IX. 3. 3.

⁵² *Ibidem*. X. 11. 17; Ep. 169. 6.

книге трактата «О Троице», где Августин соединяет психологическую триаду *память — внутреннее зрение — воля* с онтологической триадой *мера — число — вес*:

«Поскольку то, что запечатлевается в памяти в единственном числе, может быть умножено в мысленном представлении, постольку, как кажется, мера относится к памяти, а число — к зрению (*ad memoriam mensura, ad visionem vero numerus pertinere*); ведь, хотя множественность таких актов зрения (*visionum*) неисчислима, все же в памяти есть один-единственный установленный предел, за который невозможно выйти (*singulis intransgressibilis modus*). Следовательно, мера проявляется в памяти (*mensura in memoria*), а число — в зрительных актах (*in visionibus numerus*), так же как и в самих видимых телах есть также определенная мера (*mensura quaedam*), к которой множественным образом приспособливается ощущение видящего, ибо один видимый [предмет] может отображаться во взоре многих наблюдателей, так что даже один человек, как правило, видит один предмет удвоенным образом из-за того, что у него два глаза, о чем мы рассуждали выше. Значит, в тех предметах, которые отображаются в зрительных актах, есть некоторая мера (*quaedam mensura*), а в самих зрительных актах — число (*numerus*). Воля (*voluntas*) же, которая их соединяет и упорядочивает (*coniungit et ordinat*), а также сочетает в некоторое единство (*et quadam unitate copulat*), довольствуясь тем, что направляет свое стремление ощущать и мысленно представлять лишь на те предметы, от которых получают свою форму зрительные акты, подобна весу (*ponderi similis est*). Вот почему я бы лишь кратко заметил, что и во всех остальных вещах надлежит обращать внимание на эти три [характеристики]: меру, число и вес (*mensuram, numerum, pondus*)»⁵³.

Таким образом, по мысли Августина, чему во внешних чувственно-воспринимаемых предметах соответствует мера или предел, тому в человеческой душе соответствует память; чему во внешних ощущаемых предметах соответствует число или количество, тому в человеческой душе соответствует множественные зрительные акты; наконец, чему во внешних ощущаемых предметах соответствует вес или взаимное тяготение, тому в человеческой душе соответствует воля, соединяющая образ предмета, запечатленный в памяти, и обращенный на него акт внутреннего зрения или воображения. Но особенно хорошо эта связь между тринитарной метафизикой и тринитарной психологией видна

⁵³ *Augustinus. De Trinitate* XI. 11. 18.

у целого ряда латинских мыслителей V–VI вв., находившихся под непосредственным влиянием мысли Августина, что объясняется быстрым распространением его сочинений на христианском Западе.

Уже североафриканский соотечественник и последователь Августина Фульгенций, епископ Руспийский (467–532 гг.), прямо заимствует у Августина идеи как тринитарной метафизики, так и тринитарной психологии и объединяет их следующим образом:

«Эта несотворенная Троица (Trinitas increata) внедрила в Свое творение некие следы Троицы (Trinitatis qualiacunque vestigia). В самом деле, написано: *Все расположил Он числом, мерою и весом* (Прем 11:21). Это означает, что всякое тело является или маленьким, или большим; оно причастно числу в силу количества своих частей, а также имеет размер и вес; и число не может быть без веса или размер без веса и числа. И где бы ни было одно из них, оно не может существовать без двух других. Но если в телесных вещах легко обнаружить вес, число и меру, то рассмотрим, каким образом можно найти [нечто подобное] в вещах бестелесных (in incorporeis rebus). Так, в человеческой душе есть память, рассуждение и воля (memoria, consilium et voluntas)⁵⁴. В самом деле, ты размышляешь о том, о чем хочешь, и о том, что содержится в твоей памяти. А твоя воля есть твоя любовь (voluntas enim tua amor tuus est). Ведь ты вспоминаешь то, что с любовью привлекаешь в твоем размышлении (amando in cogitatione tua adducis). Итак, есть три — память, рассуждение и воля, которую мы называли любовью; и они нераздельны и едины, и одно не может быть без другого. Поэтому один из отцов прекрасно сказал, что эта троица присуща душе, когда молился Богу: „Да буду я помнить Тебя, постигать Тебя и любить Тебя“. И он учил, что в этих [трех свойствах] заключается образ Божий. Итак, образ Божий — это человеческая душа, не рожденная, но сотворенная, не равная, но подобная»⁵⁵.

Таким образом, согласно Фульгенцию, триада *мера — число — вес* является универсальным отражением Божественной Троицы в каждой материальной вещи, которая имеет определенный размер, объем или величину, состоит из многих частей и имеет определенный вес. В то же время эта триада имеет свои соответствия на уровне души, в которой есть *память, способность рассуждения и воля* (она же — *любовь*).

⁵⁴ Ср.: Fulgentius. Contra sermonem Fastidiosi ariani, 15–17; Contra Fabianum, Fr. 18: memoria, intellegentia, voluntas.

⁵⁵ Fulgentius. De Trinitate ad Felicem notarium, 7. Под «одним из отцов» имеется в виду Августин, а сама цитата *meminerim tui, intelligam te, diligam te* заимствована из его заключительной молитвы к Богу в конце трактата «О Троице» (De Trinitate XV. 28. 51).

Параллельно с Фульгенцием августиновская тринитарная метафизика обнаруживается и у христианского философа Клавдиана Мамерта (ок. 420–474 гг.), который в своем трактате *De statu animae* рассматривает устройство тела и души и использует для этого те же августиновские триады: *мера — число — вес* и *память — мышление — воля*, что и Фульгенций, тем самым соединяя вместе тринитарную метафизику и тринитарную психологию Августина. Так, во второй книге трактата Клавдиана мы находим следующее рассуждение, очень напоминающее рассуждение Августина в комментарии на книгу Бытия, рассмотренное нами выше. Действительно, если, согласно Библии (Прем 11:21), Бог сотворил все с помощью *меры, числа и веса* (*mensura, numero et pondere*), пользуясь ими *словно образцами* (*quasi exemplar*), то, по мысли Клавдиана, сами эти мера, число и вес не были сотворены (*non creata sunt*). Они суть *первичные формы* (*principales formae*), которые Платон называл *идеями*; они вечны, неделимы, повсюду и везде целостны и суть единый Бог⁵⁶. Согласно этим трем Божественным формам, которые суть Сам Бог, мы исчисляем, взвешиваем и измеряем все тела, поскольку нет ничего телесного, что не было бы причастно мере, числу и весу⁵⁷.

Если обратиться к человеческой душе, то и в ней можно обнаружить три сходных характеристики. По мнению Клавдиана, душа также может иметь свой *размер* или *величину*, только не тесную или пространственную (*sine mole magnitudo*), а духовную⁵⁸. Далее, *численность*, или *множественность* (*numerosum*), в душе заключается не в количестве ее частей, а в ее способности воспринимать числа и оперировать с ними в научном познании⁵⁹. Наконец, *вес* души (*animae pondus*) есть ее воля (*voluntas*), которая в собственном смысле скорее называется любовью (*amor*), поскольку душа охватывается как бы непространственным весом любви, когда желает овладеть тем, к чему стремится⁶⁰. Помимо «веса», в душе есть свои мера и число — это уже известные нам *память* (*memoria*) и *способность рассуждения* (*consilium*), ведь в процессе познания невозможно что-либо вспоминать или мыслить (*meminisse vel cogitare*), если это не будет охвачено любовью души, словно огнем⁶¹. Подобно Фульгенцию,

⁵⁶ *Claudianus Mamertus. De statu animae* II. 4. 1.

⁵⁷ *Ibidem*. II. 4. 2.

⁵⁸ *Ibidem*. II. 5. 1.

⁵⁹ *Ibidem*. II. 5. 2.

⁶⁰ *Ibidem*. II. 5. 3.

⁶¹ *Ibidem*. II. 5. 3.

Клавдиан опирается здесь на одну из психологических тринитарных моделей Августина: *память — мышление — воля*, правда, в слегка измененном виде, указывая на три способности души: *память, способность рассуждения и волю* как образ Троицы⁶². Наконец, в качестве Первопричины такой тринитарной структуры телесного и духовного мира Клавдиан рассматривает Божественную Троицу, Которая безмерно их превосходит и Сама есть идеальные Мера, Число и Вес, точнее, как у Августина — Мера без меры, Число без числа и Вес без веса (*mensura sine mensura, numerus sine numero, pondus sine pondere*)⁶³.

Таким образом, в своем учении Клавдиан Мамерт воспроизводит основные черты тринитарной метафизики, тринитарной психологии и тринитарной теологии Августина, предполагающих, что Бог, будучи Первопричиной тринитарной структуры как материального мира (в телах: *мера — число — вес*), так и духовного мира (в душах: *память — рассуждение — воля / любовь*), Сам представляет собой триединство *высшей Меры, Числа и Любви*, которые рассматриваются им и как вечные Божественные *идеи-образы*, тождественные самой субстанции Бога (*formae unus Deus sunt*), и как три особых Божественных Лица — Отец, Сын и Св. Дух⁶⁴.

Далее, новую попытку соединить тринитарную метафизику и тринитарную психологию Августина мы встречаем у Кассиодора Сенатора (ок. 485–580 гг.). В самом деле, в своем трактате «О душе» он характеризует Божественную нераздельную Троицу следующими определениями: «равенство во всемогуществе, тождество в любви, единство в природе»⁶⁵. Как представляется, эта триада *равенство — тождество — единство* (*parilitas, aequalitas, unitas*) восходит к одной из метафизических триад Августина: это *единство — равенство — согласие* (*unitas, aequalitas, concordia*). Действительно, в трактате «О христианской науке» Августин соотносит с каждым Лицом Троицы определенную функцию, которая отражает Его место в Божественной жизни, но которая также соответствует и тройственной активности Бога в сотворенном мире:

«В Отце есть единство, в Сыне — равенство, в Духе Святом — согласие единства и равенства (*in Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto*

⁶² Ibidem. II. 6. Ср.: Ibidem. I. 20.

⁶³ Ibidem. II. 6.

⁶⁴ Ibidem. II. 7. 3.

⁶⁵ «...*parilitas in omnipotentia, aequalitas in caritate, unitas in natura*», см.: De anima 16. Деление трактата *De anima* мы приводим по изданию: CCSL. Vol. 96 (Ed. J. W. Halporn, 1973). P. 534–575.

unitatis aequalitatisque concordia). И все эти Три одно по причине Отца, равны по причине Сына и связаны по причине Духа Святого»⁶⁶.

Другими словами, если Отец соответствует в Троице единству Божественного бытия, а Сын — удвоению этого единства посредством равенства, то роль Св. Духа — это согласие (concordia) или связь (connexio) между единством и его равенством, т. е. между Отцом и Сыном. Но точно такие же функции принадлежат Лицам Троицы и по отношению к творению: Отец — это принцип единства бытия вещи, Сын — равенства или соответствия ее формы, Св. Дух — ее согласия с общим мировым порядком. Хотя Кассиодор не делает этого шага, отсюда легко вывести уже известные нам другие метафизические триады Августина: *бытие / единство — форма — порядок, мера — форма — порядок, мера — число — порядок и мера — число — вес*⁶⁷ и др.

В другом своем сочинении Кассиодор обращается к августиновской тринитарной психологии и замечает, что в качестве отражения Божественной Троицы на индивидуально-личном уровне может рассматриваться человеческая душа, обладающая способностями *существования, мышления и жизни* (substantia — intellectus — vivificandi proprietates)⁶⁸. В этом утверждении он близок к предшественнику Августина — Марию Викторину, в основе тринитарного учения которого, как мы упоминали выше, лежит неоплатоническая теория «умопостигаемой триады»⁶⁹. Интересно, что точно такой же порядок элементов «умопостигаемой триады» мы встречаем в VII в. на Востоке у св. Максима Исповедника, который неоднократно использует эту триаду в своей теологии, метафизике и психологии⁷⁰ и у которого ее впоследствии заимствовал Иоанн Скот Эриугена (810–877)⁷¹.

⁶⁶ «Et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum», см.: *Augustinus. De doctrina christiana* I 5.5.

⁶⁷ Особенно ярко это соответствие видно из следующей триады: *то, благодаря чему вещь существует* (id quo res sit), — *то, благодаря чему вещь суть таковая* (quo hoc sit), — *то, благодаря чему вещь согласуется с собой* (quo sibi amica sit), из трактата «О 83-х различных вопросах» (*De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 18; цитату см. выше, с. 12).

⁶⁸ *Cassiodorus. Expositio psalmsorum* 50. 13.

⁶⁹ Об это см. в наших книгах: *Фокин А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина*. С. 96–119; *Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины...* С. 394–419.

⁷⁰ См.: *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 105; 136; *Quaestiones ad Thalassium* 13; *Ambigua ad Ioannem*, PG 91, 1136BC; 1260D и др. Подробнее об этом см. нашу статью: *Фокин А. Р. Учение об «умопостигаемой триаде»...* С. 160–173.

⁷¹ См.: *Eriugena. De divisione naturae* I. 13, PL. 122, 455C; II. 19, 554AB; III. 1, 621B и др.

Действительно, Эриугена, следуя за мыслью св. Максима, усматривает в устройстве сотворенного мира метафизическую триаду, весьма близкую к уже известным нам триадам Августина⁷² — это триада *сущность — порядок — движение* (*essentia, ordo, motus*), с которой он соотносит «умопостигаемую триаду» *бытие — мышление — жизнь*, элементы которой рассматриваются им в качестве атрибутов Божественной Троицы:

«Богословы правильным созерцанием ума исходя из сущих познали, что Божественная природа существует (*esse*), а из разделения их на сущности, рода, виды, различия и числа [познали], что она премудрая (*sapientem esse*), а из покоящегося движения и подвижного покоя всего [они познали], что она также живет (*vivereque*). С помощью такого рассуждения они в высшей степени верно заключили, что Причина всего существует триипостасным способом (*causam omnium ter substantem*). В самом деле, как мы сказали, из сущности сущих (*ex essentia*) познается, [что Бог] существует (*esse*), из удивительного порядка вещей (*ex mirabili rerum ordine*) — [что Он] премудрый (*sapientem esse*), из [их] движения (*ex motu*) обнаруживается, [что Он] есть Жизнь (*vitam esse*). Следовательно, Причина всего и творящая Природа и существует, и мыслит, и живет (*est et sapit et vivit*). И поэтому исследователи истины передали, что через сущность (*per essentiam*) познается Отец, через премудрость (*per sapientiam*) — Сын, а через жизнь (*per vitam*) — Святой Дух»⁷³.

Вместе с тем у Эриугены также присутствуют и августиновские психологические триады, такие, как: *бытие — мышление — воля*⁷⁴, *ум — знание — любовь*⁷⁵, детальный анализ которых не входит в задачи данной статьи.

Подведем итоги. Мы выяснили, что в IV в. на христианском Западе Аврелий Августин, имея своим непосредственным предшественником Мариа Викторина, в процессе рефлексии над тринитарным догматом создал специфическое направление философствования, впоследствии получившее название *тринитарной метафизики*. Оно подразумевает признание определенной тринитарной онтологической структуры мирового бытия в целом и каждого сущего в отдельности, которая рассматривается как следствие творческой активности тройственной Первопричины

⁷² См.: *Augustinus*. De vera religione 7. 13; De Trinitate VI. 10. 12; 21; De civitate Dei XI. 28; Contra Faustum Manichaeum, XX. 7 и др.; подробнее см. выше.

⁷³ См.: *Eriugena*. De divisione naturae I. 13 // PL. T. 122. Col. 455C.

⁷⁴ См.: *Ibidem*. V. 31.

⁷⁵ См.: *Ibidem*. II. 31.

сотворенной вселенной — Триединого Бога. В этой связи Августину удалось выявить несколько базовых метафизических триад («тринитарных моделей»), таких, как *бытие — форма — порядок, единство — равенство — согласие, мера — форма — порядок, мера — число — вес* и др., а также охарактеризовать внутреннее соотношение элементов внутри этих триад, сферу их применения и соотношение с Лицами Божественной Троицы. Августин также обозначил тесную связь тринитарной метафизики с тринитарной психологией, которой присущи ее собственные психологические триады, в которых, по его мнению, более ясно выражается образ Бога-Троицы, но которые имеют сходную внутреннюю структуру и те же самые функции, что и в метафизических триадах. Впоследствии эта тесная связь тринитарной метафизики и тринитарной психологии нашла новое подтверждение и развитие в трудах таких западно-христианских мыслителей, как Фульгенций Руспийский, Клавдиан Мамерт, Кассиодор и Иоанн Скот Эриугена. Так, созданная в эпоху патристики тринитарная метафизика со временем проникла не только в средневековую схоластику, но и в немецкую классическую философию XVIII–XIX вв., а также в русскую религиозную философию XIX–XX вв., что еще предстоит оценить ученым.

Источники и литература

Источники

Августин

1. Confessiones // PL. T. 32. Col. 659–868; CCSL. Vol. 27.
2. Contra Academicos // PL. T. 32. Col. 905–958; CCSL. Vol. 29. P. 3–61.
3. Contra Faustum Manichaeum // PL. T. 42. Col. 207–518.
4. Contra Secundinum Manichaeum // PL. T. 42. Col. 577–602; CSEL. Vol. 25. P. 905–947.
5. De beata vita // PL. T. 32. Col. 959–976; CCSL. Vol. 29. P. 65–85.
6. De civitate Dei // PL. T. 41. Col. 13–803; CCSL. Vol. 47–48.
7. De diversis quaestionibus octoginta tribus // PL. T. 40. Col. 11–100; CSEL. Vol. 44a. P. 11–249.
8. De doctrina christiana // PL. T. 34. Col. 15–122; CCSL. Vol. 32. P. 1–167.
9. De Genesi ad litteram // PL. T. 34. Col. 245–486; CSEL. Vol. 28/1. P. 3–435.
10. De Genesi contra Manichaeos // PL. T. 34. Col. 173–220; CSEL. Vol. 91. P. 67–172.
11. De libero arbitrio // PL. T. 32. Col. 1221–1310; CCSL. Vol. 29. P. 211–321.

12. De natura boni // PL. T. 42. Col. 551–572; CSEL. Vol. 25. P. 855–899.
13. De Trinitate // PL. T. 42. Col. 819–1098; CCSL. Vol. 50–50a.
14. De vera religione // PL. T. 34. Col. 121–172; CCSL. Vol. 32. P. 187–260.

Иоанн Филопон

15. De aeternitate mundi contra Proclum / Ed. H. Rabe. Leipzig, 1899.

Кассиодор

16. De anima // CCSL. Vol. 96. P. 534–575.
17. Expositio psalmorum // PL. T. 70. Col. 9–1056; CCSL. Vol. 97–98.

Клавдиан Мамерт

18. De statu animae // PL. T. 53. Col. 699–780; CSEL. Vol. 11. P. 18–197.

Плотин

19. Enneades // *Plotinus. Opera (Enneades)* / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Vol. 1–3. Leiden, 1951–1973.

Прокл

20. In Platonis Timaeum Commentaria / Ed. E. Diehl. Vol. I. Leipzig, 1903.

Фульгенций Руспийский

21. Contra Fabianum // PL. T. 65. Col. 749–834; CCSL. Vol. 91A. P. 763–866.
22. Contra sermonem Fastidiosi ariani // PL. T. 65. Col. 507–528; CCSL. Vol. 91. P. 283–308.
23. De Trinitate ad Felicem notarium // PL. T. 65. Col. 497–508; CCSL. Vol. 91A. P. 633–644.

Эриугена

24. De divisione naturae // PL. T. 122. Col. 441–1022.

Литература

25. *Du Roy O.* L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966.
26. *Gerber Ch. T.* The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology. Farnham (Surrey, UK), Burlington (USA), 2012.
27. *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. Vol. I–II. Paris, 1968.
28. *Manchester P.* The noetic triad in Plotinus, Marius Victorinus and Augustine // Neoplatonism and Gnosticism / Ed. R. T. Wallis, J. Bregman. Albany, N. Y., 1992. P. 207–222.
29. *Schindler A.* Wort und analogie in Augustins Trinitätslehre. Hermeneutische untersuchungen zur theologie. Tübingen, 1965.
30. *Sullivan J. E.* The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque (Iowa). 1963.
31. *Theiler W.* Porphyrios und Augustin. Halle, 1933.
32. *Морескини К.* История патристической философии. М., 2011.
33. *Фокин А. Р.* Христианский платонизм Мария Викторина. М., 2007.
34. *Фокин А. Р.* Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. М., 2011. № 37. С. 7–22; № 38. С. 7–29.
35. *Фокин А. Р.* Учение об «умопостигаемой триаде» в теологии и космологии Максима Исповедника // Материалы кафедры богословия МДА, 2012–2013 гг. Сергиев Посад, 2013. С. 148–178.
36. *Фокин А. Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014.

Aleksey Fokin. The Birth of Trinitarian Metaphysics in the Christian West in the 4th – 9th Centuries.

This article considers the development of a very specific school of philosophical thought, subsequently called Trinitarian Metaphysics, which arises in the Christian West in the 4th – 9th centuries as a result of introspection on the doctrine of the Trinity. This school of thought presupposes the existence of a defined trinitarian ontological structure of cosmic existence as a whole and of each being separately, which can be considered a result of the creative activity of the trinitarian First Cause of the universe – the Triune God. The chief contribution to the development of Trinitarian Metaphysics was made by Augustine of Hippo, who identified some basic metaphysical triads (“trinitarian models”), such as existence – form – order, unity – equality – concord, measure – form – order, measure – number – weight, and so forth. He also characterized the relationship between the elements of these triads and the extent to which they relate with the Persons of the Holy Trinity. Augustine identified also a close connection between Trinitarian Metaphysics and trinitarian psychology, which has its own psychological triads, which, according to him, more clearly demonstrate the image of the Triune God, but have a similar internal structure and the same functions as the metaphysical triads. Subsequently, this close connection between trinitarian metaphysics and trinitarian psychology was confirmed and developed in the works of such Western Christian thinkers as Fulgentius of Ruspe, Claudianus Mamertus, Cassiodorus, and John Scotus Eriugena.

Keywords: ancient philosophy, Neo-Platonism, metaphysics, ontology, Christian theology, trinitarian doctrine, knowledge of god, patristics, Augustine of Hippo, Claudianus Mamertus.

Aleksey Ruslanovich Fokin – Doctor of Philosophical Sciences, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; Head of the Department of Theology at the Sts. Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies (al-fokin@yandex.ru).

А. М. Гагинский

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ЕЕ ПРЕДЕЛЫ В ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье рассматривается вопрос о компетенциях рациональности в теологии на примере блаж. Августина (354–430) — мыслителя, определившего ход развития всего последующего богословия на Западе. Согласно Августину, истины, которые душа воспринимает *per se ipsum*, несомненны и неопровержимы, речительством чему служит аргумент против скептицизма; язык мышления подобен совершенной речи Адама, адекватно выражающей свой предмет, на этом праязыке разумная душа «совещается» (*consulit*) с вечной премудростью Божией; идеи Платона есть мысли Бога, идеи постижимы, следовательно, мысли Бога тоже. Все это в совокупности поднимает статус мышления на уникальный, почти сверхчеловеческий уровень, весьма контрастирующий с компетенциями разума в греческой патристике.

Ключевые слова: патристика, Августин, рациональность, простота, Бог, платонизм, тождество, различие, мышление, речь.

С древних времен философы полагали, что истина является достоянием мышления. Платон говорит, что разум философа обращен на то, в чем заключается божественность бога (οἷσλερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν)¹ — предполагается, что философ в состоянии это постигнуть. Отсюда появляется возможность теологии, т.е. речи о божественном, которая *адекватна своему предмету*. Неслучайно сам характер европейской теологии является по существу философским — этот язык способен разомкнуть сферу таинственного, открыть ее для любого подготовленного слушателя. Иными словами, у философов с давних времен одно сокровенное упование: ὁ νοῦς γὰρ ἦμῶν ὁ θεός². Однако рационализм античной мысли

Алексей Михайлович Гагинский — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН (algaginsky@gmail.com).

Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ № 15-33-01207: «Тождество и различие как базовые парадигмы патристической философии».

Я выражаю благодарность коллегам А. Р. Фокину и К. В. Карпову, ознакомившимся с черновым вариантом этой работы и сделавшим ряд существенных замечаний, которые я постарался учесть.

¹ Plato. Phaedrus. 249 с.

² Aristoteles. Protrepticus. Fr. 110: «ум — наш бог», т.е. божественное в нас, а то и даже так: наш бог — разум...

и его беспредельные компетенции в теологии были ослаблены с приходом христианства. Уже во II в. был поставлен вопрос о том, что общего у Афин и Иерусалима, ответ на который следует искать не в поверхностном отношении к эллинизму, полемическом по своему характеру (Татиан, Тертуллиан), а в преемстве обсуждаемых тем, в границах, которые устанавливаются для разума. И здесь имеется существенная разница между Востоком и Западом. Говоря несколько обобщенно, христианский Восток, для которого греческий был родным, понятным языком, относился к античному наследию по-свойски и скорее критически, тогда как христианский Запад, напротив, с благоговением взирал на эллинскую мудрость, прикладывая немало усилий к тому, чтобы перевести и освоить этот неисчерпаемый источник знаний. Возможно, в этом кроется одна из причин того, почему рационализация на Западе приобретает более масштабный характер, нежели на Востоке. Во всяком случае, исторически дело обстоит так, что богословская мысль латинян постепенно вытесняется философской, эпоха святых отцов на Западе оканчивается в VIII в., тогда как на Востоке она не прерывается и с гибелью Византии. По каким-то причинам богословие на Западе вытесняется схоластикой, вместо отцов появляются доктора: «Ангельский», «Тонкий», «Чудесный», «Непобедимый», «Общепризнанный», «Всеобъемлющий», «Торжественный» и др. Содержательно это — по-прежнему свод христианского вероучения, а по способу изложения — схоластическая философия. Что-то меняется в западном мироощущении³. На Востоке, напротив, богословие в целом превалировало над философией. Еще совсем недавно многие ученые сомневались, была ли вообще в Византии философия⁴. (Поэтому, кстати говоря, понятие «византийская философия» лишь недавно начало входить в научный обиход, что поразительно контрастирует с судьбой «средневековой философии».) Таким образом, античный рационализм усваивался латинскими и греческими мыслителями по-разному.

В этом отношении весьма показательна фигура блаж. Августина (354–430) — мыслителя, определившего ход развития всего последующего богословия на Западе. Исследователи, как правило, обращают внимание

³ Ср.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 280; *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. С. 345–347.

⁴ См.: *Каприев Г.* Византийская философия: понятие, аксиоматика, рецепция // Сайт Богослов.ру. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/print/2686964.html> (дата обновления: 18.07.2012; дата обращения: 08.10.2015).

на эволюцию его взглядов, поскольку с возрастом Августин все больше и больше отходил от философии. Однако при таком подходе мы можем лучше понять самого Августина, но не то влияние, которое он оказал на последующих мыслителей. Для того чтобы осознать, как слово епископа Иппонского отзывалось в веках, нужно учитывать ранние его произведения не в меньшей степени, чем поздние, ведь переписывали и изучали не только Августина периода «Пересмотров», но и Августина периода обращения. И влияние последнего не следует недооценивать. Как заметил К. Морескини, «Августин сохранил для Средних веков греческую традицию, согласно которой разум является самым драгоценным достоянием человека»⁵. Поэтому, даже теряя интерес к философии, Августин тем не менее выступает посредником между античным рационализмом и нарождающейся схоластикой. Причем более важным для настоящего исследования оказывается не влияние каких-то конкретных концепций, почерпнутых Августином из *platoniorum libri*, а определенный этос мышления, эпистемический оптимизм, в целом более характерный для философии, нежели для богословия⁶. Одна из причин этого, несомненно, связана с кратким увлечением скептицизмом, который Августин без особого труда преодолел, обретая уверенность в доступности истины разуму человека.

Как известно, Августин находит неудовлетворительной скептическую критику разума, против которой он выдвигает ставший классическим аргумент. Все познаваемое можно разделить на то, что душа воспринимает через тело (*per sensus sui corporis*) и то, что она воспринимает посредством самой себя (*per se ipsum*)⁷. Если первое обманчиво, то второе является несомненным, с точки зрения Августина, как тезис «я знаю, что живу» (*scio me vivere*)⁸. Оспаривая скептическую точку зрения, Иппонский епископ обосновывает право разума на обладание истиной, ибо если есть хоть что-то несомненное, то из этого можно вывести все

⁵ Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 502. Ср.: *Augustinus. Contra academicos*. I. 2.

⁶ Неслучайно в исследовательской литературе встречается мнение, что в 386 г. Августин обратился скорее в неоплатонизм, нежели в христианство (см.: *Madec G. Petites études augustiniennes*. Paris, 1994. P. 51–69). Ясно, что это преувеличение, но в связи с тем, о чем речь пойдет ниже, оно весьма симптоматично. Более корректно мысль Августина следует охарактеризовать как *христианский платонизм* (см.: Фокин А. П. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014. С. 435).

⁷ *Augustinus. De Trinitate*. XV. 12. 22.

⁸ В трактате «О граде Божиим» этот аргумент встречается в версии *si fallor sum* — «если даже ошибаюсь, я существую» (*Augustinus. De civitate Dei*. XI. 26).

остальное: тот, кто говорит «я знаю, что я живу», говорит о чем-то одном, но если он добавит «я знаю, что я знаю, что я живу» — он будет знать уже нечто двойственное, из чего можно вывести третье, четвертое, пятое и т.д.⁹ Таким образом, Августин полагает, что имеются некие несомненные истины, воспринимаемые *per se ipsum*, благодаря которым можно преодолеть скептицизм, ибо *intellectualis visio non fallitur* — «разумное зрение не ошибается»¹⁰. Из этих «вечных истин» рождается то, что Августин называет «истинным словом»:

«Из этого и рождается истинное слово, когда мы говорим то, что знаем; но это слово — прежде всякого звука и прежде всякого звукового представления. Ибо тогда слово совершенно подобно известному, из чего также рождается его образ, поскольку из видения знания возникает видение мысли. Оно и есть слово, не принадлежащее ни к одному языку, истинное слово об истинном, в котором нет ничего от себя, но все — от того знания, из какового оно рождается»¹¹.

Учение о внутреннем слове, не принадлежащем ни одному языку, является ключевым для понимания гносеологии Августина. Вслед за античными философами он трактует мышление как внутреннюю речь, которая предшествует произнесению слова¹². По мысли Августина, языки различны и, по сути говоря, вторичны по отношению к праязыку мышления, т.е. довербальной внутренней речи, которая произносится в сердце и предшествует какому-либо словесному выражению (латинскому, еврейскому, греческому, пуническому и т.д.)¹³. Можно сказать, что внутренняя речь подобна совершенному языку Адама, поскольку

⁹ *Augustinus. De Trinitate. XV. 12. 21.* Судя по всему, здесь следует искать источник не только философского проекта Р. Декарта, но и методологии Ансельма Кентерберийского, искавшего такой довод, который «не будет нуждаться для своего обоснования ни в чем, кроме одного себя».

¹⁰ *Augustinus. De Genesi ad litteram. XII. 14. 29.* Кажется, в этом можно уловить отголосок аристотелевской концепции истинности чувственного восприятия, которое не ошибается (см.: *Aristoteles. De anima. 428a11–12, 428b18–19; Metaphysica. 1051b17–32*). Отсюда, вероятно, и картезианское: «истинно то, что воспринимается ясно и отчетливо».

¹¹ *Augustinus. De Trinitate. XV. 12. 22* (пер. А. А. Тащиана).

¹² О предыстории этого понятия в античности, в раннехристианской мысли и его развитии у Августина см.: *Нестук Т. А. Понятие внутреннего слова в средневековой философии мышления (Августин и Фома Аквинский) // Знание и традиция в истории мировой философии: Сборник статей. М., 2001. С. 81–93.*

¹³ Подробнее: *Kirwan Ch. Augustine's Philosophy of Language // The Cambridge Companion to Augustine. Cambridge University Press, 2001. P. 186–204; конкретно о внутренней речи: P. 199–201.*

она свободна от лингвистической (вавилонской) спецификации, благодаря чему и обеспечивает доступ разума к истинно сущему. Следовательно, все языки относительны, тогда как мышление — безусловно. Однако столь высокий статус мышления обретает лишь в сочетании с тем, что Августин называет «внутренним светом истины», т.е. божественным просвещением, когда разумная душа « совещається » с вечной Премудростью. В одном из ранних сочинений он пишет:

«И обо всем понимаемом нами мы совещаемся... с правящей внутри самого нашего ума истиной (*intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem*), словами, возможно, увещаемые совещається с нею. Опять же тот, с кем совещаемся, и учит, — обитающий по Писанию во внутреннем человеке Христос (Еф. 3:16–17), т.е. непреложная сила и вечная премудрость Божия, с которой собственно и совещається всякая разумная душа; но каждому подается столько, сколько он способен вместить по своей злой или доброй воле. И если когда ошибется, то не по вине советующей истины (*non fit vitio consultae veritatis*), как не вина внешнего света, если телесные глаза часто ошибаются; с этим светом мы невольно совещаемся о видимых вещах, чтобы он показал их нам в меру нашей распознающей силы»¹⁴.

С точки зрения Августина, слова суть условные знаки вещей (обозначаемого); знак служит для познания, в котором выделяются четыре элемента: имя, предмет, познание имени, познание предмета¹⁵. При этом познание происходит не благодаря словам или знакам, а в силу (и в меру) божественного просвещения. Иными словами, подлинный акт познания связан с божественным откровением. По-видимому, Августин таким образом переосмысляет платоновское учение о припоминании¹⁶, причем нужно заметить, что он не отказывается от теории иллюминации и на позднем этапе своей деятельности¹⁷. Слова — лишь некие приемы,

¹⁴ *Augustinus*. De magistro. 11. 38 (пер. В. В. Библихина).

¹⁵ *Ibid.* 9. 27.

¹⁶ *Rist J.* Augustine: Ancient Thought Baptized. Cambridge University Press, 1994. P. 31. О теории иллюминации у Августина написано много работ, см., напр.: *O'Daly G.* Augustine's Philosophy of Mind. Berkeley, Los Angeles, 1987. P. 199–207; *Nash R.* The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge. Kentucky, 1969.

¹⁷ В «Пересмотрах» Августин отмечает лишь то, что в книге «Об учителе» описал «дискуссию, исследование и открытие того, что нет учителя, который учит человека, за исключением Бога» (*Augustinus*. *Retractiones*. I. 11; ср. схожие отсылки к иллюминации в I. 7), из чего следует, что в поздний период он не переменил мнение об этом предмете. Надо добавить, что данная теория оставалась общепризнанной в западной мысли вплоть до XIII в., а именно до Бонавентуры, тогда как последующие францисканцы отвергли ее

посредством которых человек способен учиться, однако момент понимания обусловлен внутренним просвещением — восприятием истины непосредственно от Бога:

«Когда же дело идет об усмотрениях ума, т.е. о понимании и осмыслении, то мы говорим конечно то, присутствие чего созерцаем в том внутреннем свете истины (*interiore luce veritatis*), каким озарен и пользуется сам так называемый внутренний человек... Следовательно и его тоже, созерцателя истины, я не учу, говоря истину; он научается не от моих слов, а от самих явленных вещей, открываемых внутри Богом (*sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis*)»¹⁸.

Так Августин переходит от критики скептицизма к обоснованию возможности познания «вечных истин»: подобно тому, как глаза видят в свете Солнца, так и умственное зрение видит в свете Истины. Этот образ восходит к «Государству» Платона, где говорится о том, что солнце по отношению к зрению и зримому есть то же, что Благо по отношению к уму и умопостигаемому¹⁹. Августин, однако, вносит сюда существенные коррективы: безличное Благо, тождественное абсолютно простому и пустому Единому, наполняется жизнью и персонифицируется; философские трудности, связанные с невозможностью такой персонификации, занимавшие Плотина, Августина уже не волнуют. Как отмечает К. Морескини, «„Единое“ Плотина и „мысль мысли“ Аристотеля через Порфирия достигнут отождествления, которое впоследствии Августин, совершенно естественным образом, приложит к онтологии Ветхого Завета, претворив *id ipsum esse* в Единое и в верховный Ум»²⁰. Надо добавить, что «образ солнца» вполне типичен для всего христианского платонизма, например, он встречается у свт. Григория Назианзина²¹. Но между взглядами двух выдающихся богословов имеется значительная разница: если свт. Григорий не признает ни теории идей, ни учения о припоминании²²,

(см. об этом: *Schumacher L. Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*. Chichester, 2011).

¹⁸ *Augustinus. De magistro*. XII. 40 (пер. В. В. Библихина).

¹⁹ *Plato. Respublica*. 508c. Ср.: *Augustinus. Soliloquia*. I. 6. 12 – 8. 15.

²⁰ Морескини К. История патристической философии... С. 512.

²¹ *Gregorius Nazianzenus. De theologia (Oratio 28)*. 30. 1–2.

²² *Idem. Adversus Eunomianos (Oratio 27)*. 10. 3–5. Вообще говоря, многие греческие мыслители сознательно ограничивали компетенции рациональности в богословии (ср. отношение к философии свт. Афанасия Александрийского и Василия Кесарийского), когда же этого не происходило, возникали различные гетеродоксальные концепции, как в случае с Оригеном или свт. Григорием Нисским, которые в скором времени отбраковывались.

то для Августина они были очень важны, конечно, в христианизированном виде, особенно на раннем этапе творчества²³. Уже будучи епископом, Августин публикует небезыңтересное рассуждение, написанное в духе среднего платонизма:

«Итак, все сотворено в соответствии с особыми замыслами. Где же следует признать находящимися эти замыслы, если не в уме (in mente) Творца? <...> Итак, если эти замыслы всех вещей, которые уже были сотворены или еще будут созданы, заключаются в Божественном уме, а в Божественном уме не может быть ничего, кроме вечного и неизменного, и эти первые замыслы (rationes) вещей Платон называет идеями, то они не только являются идеями, но суть и самые истины (veraе), так как вечны и пребывают тождественными и неизменными. Благодаря причастности им все, что есть, бывает таково, каково оно есть. Но разумная душа среди вещей, сотворенных Богом, превосходит все и весьма близка к Богу, когда является чистой; и насколько прилепляется она к Нему любовью, настолько, исполненная и просвещенная от Него светом умозрения, различает эти замыслы, благодаря созерцанию которых становится поистине блаженной. И различает она их не посредством телесных очей, но благодаря тому, что главенствует в ней самой, чем она и возвышается [над всем остальным], то есть посредством своего разума (per intellegentiam)»²⁴.

Таким образом, вопреки Ис 55:8: «Мои мысли — не ваши мысли», Августин полагает, что человек может постигать мысли Бога, — утверждение, вполне типичное для платоника²⁵. Как отмечает Ф. Кэри, «идиосинкразия Августина заключается не в том, что он христианский платоник, а в том, что он удерживает платоническое понятие умопостигаемого,

²³ В общей сложности Августин ссылается на Платона и платонизм 252 раза (*Van Fleteren F. Plato, Platonism // Augustine Through the Ages: An Encyclopedia. Michigan, 1999. P. 651*).

²⁴ *Augustinus. De diversis quaestionibus octoginta tribus. 46* (пер. Д. В. Смирнова). Надо отметить, что попытки отыскать теорию идей у каппадокийцев приводят к более чем скромному результату (*Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. Oxford University Press, 2008. P. 37–40*), однако она присутствует в виде учения о логосах у преп. Максима Исповедника, но, что важно, логосы относятся не к сущности Бога, а к энергиям (см.: *Ibid. P. 64–137*).

²⁵ Ср.: *Cary Ph. Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist. Oxford, 2000. P. 53–55*; о среднем платонизме и идеях в уме божества: *Диллон Дж. Средние платоники: 80 г. до н.э. — 220 н.э. СПб., 2002. С. 102–104*; см. также: *Нестик Т. А. Понятие внутреннего слова в средневековой философии мышления... С. 92*. Как тут не вспомнить С. Хокинга, который заканчивает книгу «Краткая история времени» словами о том, что если будет создана универсальная теория всего, мы сможем познать the mind of God...

с его допущением, что существует глубокое родство между душой и божественным, которое проявляется в интеллектуальном видении»²⁶. Тем не менее Августин отнюдь не отождествляет мышление человека и мышление Бога, ибо они различны как переменчивое и неизменное, временное и вечное:

«Но даже если слово наше истинно и потому справедливо называется словом, разве допустимо говорить о нем как о свете от света или же о знании от знания так, как допустимо и должно говорить преимущественно о Том Слове Божиим как о сущности от сущности? Отчего же так? Оттого, что у нас быть не есть то же, что знать. Ведь мы знаем много того, что живет в памяти, и умирает, будучи преданным забвению; и хотя того уже нет в нашем знании, сами мы есть, и хотя то знание само, ускользнув из души, исчезло, мы все же живем»²⁷.

Согласно Августину, Бог вне времени, вне «было» и «будет», поэтому к Нему неприменимо «знал» и «узнает», ибо Он знает всегда, Он неизменен. Более того, Бог абсолютно прост, поэтому в Нем «знать» тождественно с «быть». Если у всего тварного «быть» и «знать» не одно и то же, то у Бога, и только у Него, — одно. Последнее Августин поясняет:

«...знание Бога есть само и Его Премудрость, а Его Премудрость есть сама сущность или субстанция, потому что в удивительной простоте его природы быть премудрым и быть [вообще] не суть разное, но то, что есть быть премудрым, есть также и быть [вообще]. О чем я уже не раз говорил в предыдущих книгах»²⁸.

По Августину, *quod habet, hoc est* — что Бог имеет, то и есть²⁹. С его точки зрения, сущность и свойства тождественны по причине абсолютной простоты Бога, для Которого одно и то же быть премудрым и быть вообще. То же самое относится к благодати, истине, бытию, величию, жизни, знанию и всему прочему, что истинно говорится о Боге³⁰, поэтому Августин замечает: «когда я называю что-либо из этого, меня следует понимать так, как если бы я упомянул все»³¹. Следствием этого является

²⁶ Ibid. P. 55.

²⁷ *Augustinus. De Trinitate. XV. 15. 24* (пер. А. А. Тащиана).

²⁸ Ibid. XV. 13. 22 (пер. А. А. Тащиана). Ср.: Ibid. V. 10. 11; VII. 1. 1–2; XV. 5. 7; *Idem. De civitate Dei. VIII. 6.*

²⁹ *Idem. De civitate Dei. XI. 10.* О метафизических предпосылках данной концепции Августина см.: *Bradshaw D. Augustine the Metaphysician // Orthodox Readings of Augustine. New York: Crestwood, 2008. P. 227–252.*

³⁰ Напр.: *Augustinus. De Trinitate. V. 8. 9; V. 10. 11; VI. 4. 6; VI. 7. 8; VI. 10. 11; и др.*

³¹ Ibid. VII. 1. 1.

то, что Бог осмысливается как тождество абстрактных понятий, в принципе постижимое, ибо ничто не мешает понять эту концепцию. Как отмечал сщмч. И. В. Попов, сущность Бога, по Августину, «...настолько же познаваема, насколько познаваемы и ее свойства»³². Однако именно поэтому ученый едва ли был прав, когда писал, что в отношении философии языка Августин «движется к той же цели, но совсем другими путями», что и каппадокийцы³³. Относительно условности языков взгляды каппадокийцев и Августина действительно совпадают, но учение о внутренней речи, в сочетании с ярко выраженным платонизмом и доктриной абсолютной простоты, на мой взгляд, до некоторой степени сближают Иппонского епископа с оппонентом греческих отцов — Евномием.

Как было сказано выше, внутренняя речь подобна языку Адама, точнее даже сказать, она подобна божественному Слову, ибо как мышление воплощается в слова, так Слово облеклось в плоть³⁴. Значит, мышление человека подобно языку Бога³⁵, что поднимает статус внутренней речи на предельно высокий эпистемический уровень. Со своей стороны, Евномий полагает, что таким статусом обладает даже *внешняя речь*, ибо названия «даются вещам свыше (ἄνωθεν)»³⁶, вследствие чего

³² Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина // *Он же*. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2005. Т. 2. С. 527. Подробнее о постижимости Бога у Августина: Cary Ph. Augustine's Invention of the Inner Self... P. 55–57; Бредшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе... С. 298–302.

³³ Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина... С. 471–472.

³⁴ Augustinus. De Trinitate. XV. 11. 20. Как отмечает Т. А. Нестик, «Внутреннее слово способно встать над временем только через причастность к Слову божественному. Августин сравнивает Слово с мышлением человека и представляет их отношение прежде всего как отношение вечности и времени...» (Нестик Т. А. Понятие внутреннего слова в средневековой философии мышления... С. 91–92).

³⁵ Как поясняет К. Кирван, «Бог выражает свою волю с помощью речи («О книге Бытия буквально» 1. 3. 8), например, „Да будет свет“ (Быт 1:3). Поскольку Бог бестелесен, божественная речь не звуковая: она есть то, что Августин назвал внутренним словом (*verbum quod intus lucet*, „О Троице“ 15. 11. 20). Бог говорит таким способом к людям, которые слышат Его слово внутри („Слова“ 180. 7. 7). Он не использует „язык“, т.е. речь, ни еврейскую, ни греческую, ни латинскую. Слово Бога, которое человек может слышать, подобно слову человека, которое он еще не произнес» (Kirwan Ch. Augustine. London, New York, 1989. P. 55–56).

³⁶ Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. I. 386. 5–7. Такое представление восходит к Платону: «...какая-то сила, высшая, чем человеческая, установила вещам первые имена, так что они непременно должны быть правильными» (Plato. Cratylus. 438 с.; пер. Т. В. Васильевой); оно встречается также у Оригена (Origenes. Contra Celsum. V. 12) и Евсевия Кесарийского (Eusebius. Praeparatio evangelica. XI. 6) — земляка Евномия.

слова выражают сущность предметов, что справедливо и для богословия³⁷. Но именно поэтому кизический епископ и оказывается близок к Августину — он так же полагает, что познавательные способности человека обладают предельно высоким статусом. Однако Евномий идет по этому пути гораздо дальше, что приводит его к такому радикальному утверждению: «Бог о Своей сущности знает не больше нас»³⁸. Возможно, эта трактовка является полемическим преувеличением, но нет дыма без огня: Евномий действительно полагал, что сущность Бога можно выразить в понятии³⁹, следовательно, если мы познали значение этого понятия, то тем самым познали и сущность Бога. Как отмечает А. Рэдд-Галлвиц, «По Евномию, если Бог прост, то именованья, которые мы относим к Богу, „обозначают“ (σημαίνειν) единую сущность, которая есть Бог... Вот почему все термины, прилагаемые к единой простой сущности, должны быть синонимами: тождество референции гарантирует тождество смысла. <...> Доктрина простоты, по Евномию, обеспечивала объективную природу познания Бога. Так как у Бога нет несущественных свойств, то в какой мере мы знаем Бога, в такой мы знаем саму Его сущность»⁴⁰. Интересно, что и в концепции Августина предикаты отождествляются с сущностью, поскольку не предполагается несущественных свойств: «в Боге нет ничего, что говорилось бы в отношении акциденций (in Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur)»⁴¹. Разница между их концепциями заключается в том, что, по Августину, речь о Боге может быть как сущностной, так и относительной, т.е. касаться внутритроичных отношений или отношения Бога и творения (на этом он строит свою критику аномею в V книге трактата «О Троице»), тогда как анти-

³⁷ Ср.: *Eunomius. Liber apologeticus*. 12. 7–10. Подробнее о взглядах Евномия на язык см.: Карфинова Л. Имена и вещи согласно Григорию Нисскому и Евномию Кизическому // *EINA: Проблемы философии и теологии*. СПб., 2012. № 1. С. 282–306.

³⁸ *Socrates. Historia ecclesiastica*. IV. 7. 35. Вероятно, имеются в виду слова свт. Григория Нисского о неких современных ему аномеях, которые «похваляются тем, что знают Бога так, как Он самого себя (οὕτω τὸν Θεὸν γινώσκειν μεγαλαυχῶντες ὡς αὐτὸς ἑαυτὸν)» (*Gregorius Nyssenus. De deitate*. 122. 7–10).

³⁹ Евномий говорит о том, Бог является нерожденным не в смысле лишения, а потому, что Он сам по себе — οὐσία ἀγέννητος (*Eunomius. Liber apologeticus*. 7. 11). См. также: *Radde-Gallwitz A. Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*. Oxford University Press, 2009. P. 96–112.

⁴⁰ *Ibid.* P. 111–112.

⁴¹ *Augustinus. De Trinitate*. V. 5. 6. Августин понимает акциденции достаточно широко, включая в их число как случайные свойства, так и неотъемлемые (*Ibid.* V. 4. 5; здесь он опирается на Порфирия, см.: *Ayres L. Augustine and the Trinity*. Cambridge University Press, 2010. P. 212), так что можно сказать, что он понимает их как свойства вообще.

тринитарная доктрина Евномия этого не учитывает. По-видимому, возможность полного (Евномий) или частичного (Августин) познания сущности Бога обуславливается философским влиянием, а также доктриной абсолютной простоты, предполагающей тождество сущности и свойств⁴². Разумеется, как восточные, так и западные мыслители единодушно признавали простоту Бога, однако если Августин на этом основании отрицал различие сущности и свойств, «как ошибочное и оскорбительное для Бога»⁴³, то у каппадокийцев эта дифференция имеет прямо противоположное значение, являясь залогом благочестия, охраняя возможность богопознания⁴⁴.

Таким образом, на Западе и Востоке в IV–V вв. были сформированы две фундаментальные концепции, которые можно назвать парадигмами тождества и различия, — именно они, на мой взгляд, во многом определяют специфику философско-богословских построений латинских и греческих мыслителей. Парадигма тождества намечается уже в трудах Мариа Викторина и свт. Илария Пиктавийского⁴⁵, а благодаря Августину становится общепризнанной в западном богословии и остается таковой по сей день. Согласно этому подходу, *quod habet, hoc est* — что Бог имеет, то Он и есть, т.е. сущность Бога тождественна Его свойствам, тогда как у всего тварного они различаются. На этом зиждется важнейшее положение схоластической метафизики, согласно которому эссенция и экзистенция в Боге совпадают⁴⁶. Напротив, согласно парадигме различия, сущность принципиально нетождественна свойствам, поэтому то, что говорится о Боге, относится к Его действиям, т.е. энергиям, но не сущности. Как пишет свт. Василий Великий, «энергии разнообразны, а сущность проста (αἱ μὲν ἐνέργειαί ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἀπλή)». Мы говорим, что познаем Бога нашего по энергиям, но не обещаем приблизиться к самой сущности. Ибо хотя энергии Его до нас и нисходят, но сущность Его остается недоступной»⁴⁷. Поэтому в греческой патристике, напри-

⁴² Следует уточнить, что хотя Евномий и признавал божественные энергии, однако понимал их существенно иначе, нежели каппадокийцы. См.: Vaggione R. P. Eunomius of Cyzicus and Nicene Revolution. Oxford University Press, 2000. P. 130–134, 250–251.

⁴³ Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина... С. 524–527.

⁴⁴ См., напр.: Василий (Кривошеин), архиеп. Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у святого Василия Великого // Он же. Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 527–535; Он же. Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому // Там же. С. 614–643.

⁴⁵ См.: Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины... С. 298–301, 427.

⁴⁶ Напр.: Thomas Aquinas. Summa theologiae. I. 12. 2.

⁴⁷ Basilii Magni. Epistulae. 234 (1. 27–31).

мер, не было традиционного для Запада учения о блаженном видении⁴⁸, а компетенции разума в богословии имели существенные ограничения.

На чем основано расширение этих компетенций? Согласно Августину, истины, которые душа воспринимает *per se ipsam*, несомненны и неопровержимы, речительством чему служит аргумент против скептицизма; язык мышления подобен совершенной речи Адама, адекватно выражающей свой предмет, на этом праязыке разумная душа «совещается» (*consulit*) с вечной премудростью Божией; идеи Платона есть мысли Бога, идеи постижимы, следовательно, мысли Бога тоже. Все это в совокупности поднимает статус мышления на уникальный, почти сверхчеловеческий уровень, весьма контрастирующий с компетенциями разума в греческой патристике, где отношение к познавательным способностям человека было очень умеренным не только в сфере богословия, но даже и в области познания естественных вещей⁴⁹. И даже принимая во внимание эволюцию взглядов Августина, надо признать, что высокий статус рациональности в богословии останется неизменным и найдет продолжение в трудах других латинских мыслителей.

Вместе с тем, если посмотреть на это обстоятельство в более широком историко-философском контексте, то можно увидеть, что в тот момент, когда платонизм потеряет интеллектуальное доверие в Европе, то и все «истины», высказанные в соответствии с ним, неизбежно будут поставлены под сомнение. А поскольку христианство будет восприниматься как «платонизм для народа»⁵⁰, данная философская ориентация окажется чуть ли не интеллектуальной удавкой на шее веры. Однако дело даже не в том, что платонизм (аристотелизм, стоицизм и т.д.) сам по себе плох, отнюдь, речь идет о том, что христианство, как заметил однажды С. С. Аверинцев, трансцендентно любой культуре⁵¹, причем не только национальной, но и культуре интеллектуальной. Стало быть, христианство, выраженное языком античной философии, будет в зените лишь до тех пор, пока жива эта философия, пока она есть настоящее для культуры, тогда как уходя в прошлое, она потянет за собой и христианство. Что и произошло в Новое время. К примеру, когда Лаплас сказал о том,

⁴⁸ См.: *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе... С. 332–335.

⁴⁹ Напр.: *Basiliius Magnus. Adversus Eunomium.* I. 13; *Homiliae in hexaemeron.* 1. 8; *Epistula* 233. 2; *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium.* III. 8. 3–4.

⁵⁰ *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Он же.* По ту сторону добра и зла: Сочинения. М.; Харьков, 2001. С. 560.

⁵¹ См.: *Аверинцев С. С.* Смысл вероучения и формы культуры // *Христианство и формы культуры сегодня.* М., 1995. С. 33–47.

что не нуждается в гипотезе Бога для объяснения устройства Вселенной, он тем самым высказал лишь мысль, что ему не нужно для этого нечто наподобие Перводвигателя. И не более того. Физика Нового времени преодолела Аристотеля, чему можно было бы только порадоваться. Однако авторитет философа был настолько велик, что вместе «с водой выплеснули и ребенка», распахнув объятия нигилизму — «самому жуткому из всех гостей»⁵².

Почему это происходит? По-видимому, благодаря синтезу платонизма и аристотелизма Бог стал пониматься как Идея идей, а в силу Своей удивительной простоты — наиболее абстрактным из всего, что может быть помыслено. И даже учитывая, что Бог не постигается полностью, важно то, что эта абстракция есть именно Он. Так Бог затмевается *концептуальным идолом*, который характеризуется тем, что «покоряется человеческим условиям опыта божественного, а его подлинность не может быть подтверждена ничем»⁵³. Поэтому средневековая *концепция Бога* в Новое время перестает соответствовать действительности, ибо представления о последней начинают стремительно меняться. Появляются попытки как-то реанимировать платонизм, но они не приносят существенного успеха, потому что для платоников *мир идей был живым*, а в Новое время он становится *пустой абстракцией*, да и мышление более не божественное в нас, а всего лишь атрибут материи. Соответственно, Идея идей становится наиболее абстрактным и безжизненным из всего, что только может быть помыслено. Появляется деизм как попытка снять проблему, а также понимание того, что Бог философов и ученых — это не Бог Авраама, Исаака и Иакова. И преодоление этой ситуации является одной из самых насущных задач философии и богословия сегодня.

Источники и литература

Источники:

1. *Aristoteles*. Protrepticus // Aristotle's protrepticus / ed. I. Düring. Stockholm, 1961.
2. *Augustinus*. Contra academicos // Patrologia latina. Paris, 1841. Т. 32. С. 905–958.
3. *Augustinus*. De civitate Dei // Patrologia latina. Paris, 1845. Т. 41. Col. 13–803.
4. *Augustinus*. De diversis quaestionibus octoginta tribus // Patrologia latina. Paris, 1845. Т. 40. Col. 11–100; рус. пер.: *Августин, блж.* О восьмидесяти трех различных

⁵² Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005. § 1. С. 29.

⁵³ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. Париж; М., 2009. № 56. С. 19.

вопросах // *Он же*. Тракаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М., 2005. С. 41–202.

5. *Augustinus*. De Genesi ad litteram // *Patrologia latina*. Paris, 1845. Т. 34. Col. 245–486.

6. *Augustinus*. De magistro // *Patrologia latina*. Paris, 1841. Т. 32. Col. 1193–1220; рус. пер.: *Августин*. Об учителе // Памятники средневековой латинской литературы IV–VII вв. / отв. ред. С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров. М., 1998. С. 147–208.

7. *Augustinus*. De Trinitate // *Patrologia latina*. Paris, 1845. Т. 42. Col. 819–1098; рус. пер.: *Августин, блаж.* О Троице / пер. А. А. Тащиана. Краснодар, 2004.

8. *Augustinus*. Retractationes // *Patrologia latina*. Paris, 1841. Т. 32. Col. 583–656.

9. *Augustinus*. Soliloquia // *Patrologia latina*. Paris, 1841. Т. 32. Col. 869–904.

10. *Basilii Magni*. Adversus Eunomium // Basile de Césarée. Contre Eunome I–III // *Sources chrétiennes*. 299, 305 / ed. B. Sesboüé. Paris, 1982–1983.

11. *Basilii Magni*. Epistula // St. Basile. Lettres: In 3 vol. / ed. Y. Courtonne. Paris, 1957.

12. *Basilii Magni*. Homiliae in hexaemeron // Basile de Césarée. Homelies sur l'hexaemeron // *Sources chrétiennes* / ed. S. Giet. Paris, 1968. Т. 26bis.

13. *Gregorius Nazianzenus*. De theologia // *Gregorius Nazianzenus*. Orationes theologicae / Hrsg. H. J. Sieben. Freiburg, 1996.

14. *Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium // *Gregorii Nysseni Opera* / ed. W. Jaeger, H. Langerbeck. Leiden, 1960. Vol. 1–2.

15. *Gregorius Nyssenus*. De deitate Filii et Spiritus Sancti et in Abraham // *Gregorii Nysseni Opera* / ed. E. Rhein et al. Leiden, 1996. Vol. 10 (2). P. 117–144.

16. *Eunomius*. Liber apologeticus // *Eunomius*. The Extant Works: Text and Translation / ed. R. P. Vaggione. Oxford: Clarendon Press, 1987.

17. *Eusebius*. Praeparatio evangelica // *Eusebius Werke* / ed. K. Mras. Berlin, 1954–1956. Bd. 8. 1–2.

18. *Origenes*. Contra Celsum // *Sources chrétiennes* / ed. M. Borret. Paris, 1976. Т. 227.

19. *Plato*. Phaedrus // *Platonis opera* / ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. Vol. 2. P. 227a–279c.

20. *Plato*. Respublica // *Platonis opera* / ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902. Vol. 4. P. 327a–621d.

21. *Plato*. Cratylus // *Platonis opera* / ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. Vol. 1. P. 383–440.

22. *Socrates*. Historia ecclesiastica // *Socrates' ecclesiastical history* / ed. W. Bright. Oxford: Clarendon Press, 1893. P. 1–330.

Литература:

23. Аверинцев С. С. Смысл вероучения и формы культуры // Христианство и формы культуры сегодня. М., 1995. С. 33–47.
24. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012.
25. Василий (Кривошеин), архиеп. Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у святого Василия Великого // Он же. Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 527–535.
26. Василий (Кривошеин), архиеп. Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому // Он же. Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 614–643.
27. Диллон Дж. Средние платоники: 80 г. до н.э. — 220 н.э. СПб., 2002.
28. Карфикова Л. Имена и вещи согласно Григорию Нисскому и Евномию Кизическому // EINA1: Проблемы философии и теологии. СПб., 2012. № 1. С. 282–306.
29. Капринев Г. Византийская философия: понятие, аксиоматика, рецепция // Сайт Богослов.ру. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/print/2686964.html> (дата обновления 18.07.2012; дата обращения: 08.10.2015).
30. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
31. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. Париж; М., 2009. № 56.
32. Морескини К. История патристической философии. М., 2011.
33. Нестик Т. А. Понятие внутреннего слова в средневековой философии мышления (Августин и Фома Аквинский) // Знание и традиция в истории мировой философии: Сборник статей. М., 2001. С. 81–100.
34. Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005.
35. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения. М.; Харьков, 2001.
36. Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина // Он же. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2005. Т. 2.
37. Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014.
38. Ayres L. Augustine and the Trinity. Cambridge University Press, 2010.
39. Bradshaw D. Augustine the Metaphysician // Orthodox Readings of Augustine / ed. G. Demacopoulos, A. Papanikolaou. New York: Crestwood, 2008. P. 227–252.
40. Cary Ph. Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist. Oxford, 2000.
41. Kirwan Ch. Augustine. London; New York, 1989.
42. Kirwan Ch. Augustine's Philosophy of Language // The Cambridge Companion to Augustine / ed. Stump E., Kretzmann N. Cambridge University Press, 2001. P. 186–204.
43. Madec G. Petites études augustinienes. Paris, 1994.

44. Nash R. *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*. Kentucky, 1969.
45. O'Daly G. *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley, Los Angeles, 1987.
46. Radde-Gallwitz A. *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*. Oxford University Press, 2009.
47. Rist J. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge University Press, 1994.
48. Schumacher L. *Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*. Chichester, 2011.
49. Tollefsen T.T. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. Oxford University Press, 2008.
50. Vaggione R.P. *Eunomius of Cyzicus and Nicene Revolution*. Oxford, 2000.
51. Van Fleteren F. *Plato, Platonism // Augustine through the Ages: An Encyclopedia* / ed. Fitzgerald A. D. Michigan, 1999. P. 651–654.

Aleksey Gaginsky. Rationality and its Limits in Patristic Philosophy.

In this article, the author considers the problem of the competences of rationality in theology using as his example Augustine of Hippo (354–430), a thinker who defined the subsequent development of all theology in the West. According to Augustine, the truths that are perceived by the soul *perse ipsum* are beyond doubt and irrefutable, which can be proven by the argument against skepticism. As well, the language of thought is similar to the perfect speech of Adam, which is able to adequately articulate its object; in this *ur-language*, the rational soul is able to consult with the eternal Wisdom of God. Furthermore, Augustine identifies Platonic ideas with the thoughts of God, and, since ideas are comprehensible, the thoughts of God are likewise comprehensible. These arguments taken together elevate the status of rationality to a unique, almost super-human level, quite distinct from the competences of the mind in Greek patristic thought.

Keywords: patristics, Augustine, rationality, simplicity, God, Platonism, equivalence, difference, cognition, speech.

Aleksey Mikhailovich Gaginsky – Candidate of Philosophical Sciences, Research Fellow at the Department of the Philosophy of Religion at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (algaginsky@gmail.com).

Протоиерей Павел Хондзинский

НОВОЗАВЕТНАЯ ЭККЛЕСИОЛОГИЯ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

В статье выдвигается и рассматривается предположение о том, что в своих толкованиях на апостольские послания святитель Феофан Затворник дал критику не только современной ему западной библеистики, но и важнейших экклесиологических идей А. С. Хомякова. Сопоставление последних с положениями основанной на толковании апостольских текстов экклесиологии святителя Феофана приводит к выводу об очевидной альтернативности предлагаемых святителем подходов, что позволяет в конечном счете высказаться в пользу предложенной в начале гипотезы.

Ключевые слова: святитель Феофан Затворник, А. С. Хомяков, «беседовательные толкования», экклесиология, соборность, кафоличность, община, иерархия, Пятидесятница.

Толкования апостольских посланий — предпоследний (предшествующий «Добротолочию») монументальный труд святителя Феофана Затворника. Толкования выходили в свет с 1872 по 1882 гг. Неоконченным осталось только толкование послания к Евреям.

В известном письме к протоиерею В. П. Нечаеву святитель писал: «Прошлый раз я забыл сказать вам, почему толкование называю беседовательным. Потому что вношу многое, что не ожидается от толкования, а скорее от беседы. А это затем, чтоб чем-нибудь размочить неизбежную в толковании сухость. Зачем нет филологических заметок? — Дело вкуса. Пересматриваю все немецкие знаменитости, — и их хлам учености до того опротивел, что не хочется даже греческого слова внести в текст. К тому же ученые не станут нас читать; некогда, и сами все знают. А для неученых греческие каракульки только досаду возбуждать будут»¹.

Упоминание в тексте письма «неученых» дает, кажется, повод для того, чтобы считать толкования святителя Феофана предназначенными для простого народа, но так ли это на самом деле?

Во-первых, хотя, может быть, и не так часто, но «филологические заметки» и «греческие каракульки» появляются в тексте толкований.

Протоиерей Павел Хондзинский — доктор богословия, доцент, декан богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (paulum@mail.ru).

¹ Феофан Затворник, *свт.* Письма к протоиерею В. П. Нечаеву // Душеполезное чтение. 1909. Ч. 3. С. 429.

Во-вторых, если толкования адресованы «неученым», то, чтобы понять, кого мог разуть под ними святитель Феофан, надо сначала понять, кто для него являлся ученым?

Для ответа на вопрос приведу еще одну цитату, из письма профессора Московской духовной академии Петра Симоновича Казанского Александре Николаевне Бахметевой:

«Обратили ли Вы внимание на помещаемое в „Душеполезном чтении“ и „Чтениях общества Любителей Духовного Просвещения“ толкование на послания Апостола Павла — труд нашего затворника пресвященного Феофана? Это великий подарок для православной Церкви. Толкование это самостоятельное, в духе православном и автор знакомит со всеми новейшими толковниками немецкими, английскими, французскими. Иногда одним словом он поражает неправое толкование и только человек хорошо знакомый с новейшими толкованиями поймет все достоинства его труда»².

Таким образом, круг «ученых» сжимается и должен ограничиваться, судя по всему, кругом «хорошо знакомых с новейшими толкованиями», то есть преимущественно кругом духовно-академической профессуры. Зато расширяет свою социальную привязку и круг «неученых», — за счет тех, кто не получил духовно-академического, тогда еще сословного образования, а, стало быть, мог принадлежать не только к простому народу, но и к «образованному», только в светском смысле, обществу.

В подтверждение этой догадки следует сказать также о времени, когда начали появляться толкования святителя Феофана, даже в затворе живо интересовавшегося происходящими в обществе событиями и проблемами тех, кто остался в миру. Начало семидесятых — это эпоха очевидных перемен в отношениях Церкви и общества, эпоха, когда после Первого Ватиканского Собора многим казалось, что вот теперь должен, наконец, воссиять Западу и миру *Lux ex oriente* — свет с Востока — иными словами, — из России; когда активно начали обсуждаться вопросы возрождения приходской жизни; когда, наконец, достоянием и светской и церковной интеллигенции стало богословское наследие вождя первых славянофилов, А. С. Хомякова. Первоначально встреченное в духовно-академических кругах с осторожностью, очень скоро оно стало неприкосновенным для критики, а его автор заслужил даже в одном из церковных журналов имя «лучшего христианина земли русской»³.

² У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. М., 1914. С. 581–582.

³ *Смирнов Ф. И.* Богословское учение славянофилов перед судом проф. Линицкого // Православное обозрение. 1883. Ч. 3. № 10. С. 292.

Как известно, центральной темой хомяковского богословия было учение о Церкви. Последнее не было однородным и неизменным и со временем претерпело довольно значительные изменения, однако в нем можно выделить и устойчивые интенции, основанные прежде всего на постулате о том, что православное богословие должно иметь свое собственное уникальное содержание, ни в чем не пересекающееся с учением Запада. Отсюда ряд характерных положений⁴:

1. Церковь «не есть видимое общество христиан»⁵: церковь земная и церковь небесная соотносятся между собой как явление и вещь в себе (в кантовском смысле)⁶.

2. Возникновение Церкви никак не привязано к земной жизни Спасителя; по одной, более ранней, версии оно не связано с историей земной Церкви вообще, а потому переход от Церкви Ветхозаветной к Новозаветной есть лишь перемена обряда⁷; по другой — более поздней, — конституирующим Церковь событием является единственно сошествие Святого Духа на Апостолов, которое рассматривается Хомяковым — в отличие от адресованного «внешним», временного посыпания Духа от Отца через Сына или и от Сына — как акт вечного исхождения Духа от Отца, вводящий Церковную общину во внутреннюю жизнь Троицы, и устанавливающий единство членов общины в любви⁸.

3. Церковь есть единый организм, но не в смысле евхаристического Тела Христова, а в смысле органического единства ее членов

⁴ Критическая систематизация хомяковской экклесиологии представлена мной в монографии «„Церковь не Академия“: русское внеакадемическое богословие XIX в.», в настоящее время принятой к печати издательством ПСТГУ. Вследствие этого ниже даются ссылки только на самые важные цитаты или приводятся выходные данные уже опубликованных статей по известному конкретному вопросу.

⁵ Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1900. Т. 2. С. 12.

⁶ См. подробнее: *Khondzinskiy P., archpr. Yuri F. Samarin as a Commentator on Alexei S. Khomiakov's Theological Works. // Religion and Culture in Russian Thought. Kraków, 2014. P. 86–93.*

⁷ См. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 4.

⁸ «Общины христианские, оторвавшиеся от Святой Церкви, не могли уже исповедывать (так как уже не могли постигать духом) исхождение Духа Святого от Отца одного, в самом Божестве; но должны были уже исповедывать одно только внешнее послание Духа во всю тварь, послание, совершаемое не только от Отца, но и через Сына» (Там же. С. 11), поэтому «Св. Пятидесятница не имеет смысла для римлянина» (Там же. С. 156). Напротив, для истинной Церкви это действие Духа, тождественное его внутритроическому действию, созидает «совершенство взаимной любви, объединяющей христиан» (Там же. С. 227).

в любви⁹. Всякая церковная община, по мере единения ее членов в любви становится в известном смысле тождественной первой иерусалимской общине, в чем и заключается соборность, представление о которой заменяет у Хомякова третье основное свойство Церкви — кафоличность (вселенскость)¹⁰.

4. Церковная иерархия «порождается» общиной, в том смысле, что от общины получает свои полномочия¹¹ и речь должна была бы скорее идти об «иерархии общин», нисходящей от «общины-Троицы» к первой иерусалимской апостольской общине, а от нее уже и к иным земным общинам, «признающим» принцип любви¹², — чем об основанной Христом «личной» иерархии, через апостолов и их преемников передающей до сегодняшнего дня дар тайнодействия и духовной власти и собирающей вокруг себя Церковь.

Как видно, проект по отношению к Западу получился действительно альтернативный, отрицающий в пункте первом мистическую реальность исторической Церкви; в пункте втором — основание Церкви на земле Спасителем, а следовательно, и связь этого события с исповеданием Петра; в пункте третьем смешивающий в понятии соборности единство и кафоличность Церкви в одно неопределенное свойство; в пункте четвертом возвышающий общину над иерархией (а стало быть, отрицающий даже и потенциальную возможность возглавления земной Церкви единым иерархом).

Резонный вопрос, который может быть теперь поставлен, это — знаком или не знаком был святитель Феофан с еkkлесиологией Хомякова? Два обстоятельства затрудняют прямой ответ на него: 1) имя старшего славянофила нигде не упоминается в сочинениях святителя Феофана; 2) еkkлесиология, судя по всему, никогда не стояла в центре богословских интересов святителя, более всего сосредоточивавшегося на внутренней жизни человека¹³. Вследствие сказанного, попробуем подойти к указанному

⁹ См.: там же. С. 228.

¹⁰ См.: там же. С. 326–327.

¹¹ См.: там же. С. 139.

¹² Там же. С. 233.

¹³ Даже его выпускная академическая работа, посвященная ветхозаветной Церкви, стремится объяснить особенности данного Израилю закона с помощью установления представлений о единой душе или сердце народа и сопоставления народного характера с особенностями, присущими известному человеческому возрасту. Подробнее см.: *Хондзинский П., прот.* Киевская богословская школа: святитель Феофан Затворник и П. Д. Юркевич // Феофановские чтения: сб. науч. ст. Рязань, 2015. С. 22–32.

вопросу с другой стороны и рассмотрим, прежде всего, содержащиеся в экзегетических трудах святителя Феофана экклесиологические тезисы и заметки, отметив, прежде всего, характерные черты «беседовательных» толкований Вышенского Затворника.

В своих толкованиях святитель придерживался ряда устойчивых принципов.

Во-первых, все послания разобраны «постишно».

Во-вторых, святитель сознательно опирался на древних церковных «толковников», которых нередко объединял выразительным термином «наши»: из восточных — это, прежде всего, святитель Иоанн Златоуст, блаженный Феофилакт, блаженный Феодорит Киррский, Экумений; из западных — блаженный Иероним, Амвросиаст, реже — блаженный Августин.

В-третьих, эти толкования служат опорой для опровержения современных — «инославных», «западных» или «новых» толковников, которые нигде, однако, не называются поименно. При этом на весь многостраничный объем «беседовательных» толкований святителя Феофана встречается только около десяти прямых упоминаний о таковых. Последнее заставляет предположить, что полемика с инославными ведется святителем не только там, где он упоминает об их мнениях, но и там, где он просто излагает истинное учение Церкви, которое само должно служить опровержением всякому лжеучению. Так, например, очень часто возвращаясь к рассмотрению вопроса о соотношении веры и дел, святитель нигде не соотносит его прямо с позицией той или иной западной конфессии.

В-четвертых, предоставляя на страницах своих толкований слово, прежде всего, древним святым отцам, святитель дополняет их собственными комментариями, как правило, для того, чтобы выявить их актуальный сотериологический смысл.

Сделав эти предварительные замечания, постараемся собрать воедино экклесиологические тезисы святителя Феофана.

Прежде всего, следует отметить принципиальный евхаристический христоцентризм концепции святителя, основанный на апостольском представлении о Церкви как теле Христовом. В силу этого Церковь вся заключается во Христе, вся растет из Христа¹⁴ и вся сразу является

¹⁴ «Церковь — исполнение Христа, может быть, подобно тому, как древо есть исполнение семени. Что в семени совмещено сокращенно, то в полном развитии является в дереве. И Христос Господь сказал о Себе: *Аще зерно пшенично пад на земли... умрет,*

в полноте необходимых для жизни сил¹⁵. С одной стороны — она тождественна Христу, как «спасенное и обоженное» во Христе человечество, с другой — есть исполнение или восполнение Христа, так как, если Его человечество «не для себя самого таково, а для людей, то, пока оно одно, все еще будто не полно, поколику не исполнено еще то, для чего оно таково»¹⁶. Отличие этого церковного организма от прочих в том, что в последних и самую голову «созидает и возвращает жизненная сила... а в Церкви Господь — глава, другой главы не производит, а все тело устрояет Сам для Себя, член за членом, с Собой сочетавая и растя из Себя тело для Себя»¹⁷.

На другом уровне — восполнение Христа в Церкви есть восполнение и продолжение в ней Его страданий: «Не в том смысле, чтоб страдания и крестная смерть Господа не содержали достаточно искупительной цены, а в том, что приложение дела искупления к людям требует страданий, которые Христос и терпит в теле церкви»¹⁸.

Это связующее «таинственным и живым» союзом Главу Церкви с ее членами страдание есть обнаружение в ней любви, берущей свое начало в любви Христовой к падшему человечеству, возбуждающей ответную любовь к Тому, «с Коим сочтан всякий и от Коего получает дар благодати и любовь ко всем другим христианам, чтоб чрез них воздать Господу полученное от Него»¹⁹. В этом «круговращении» любви — жизнь Церкви.

Поскольку «зерном» Церкви является человечество Спасителя, постольку и начинается она на земле. Святитель особенно подчеркивает это при толковании Еф. 3: 10, где говорится о том, что «многообразная премудрость Божия» открывается ангельскому миру через Церковь. Причем не в том смысле, что Церковь обращается к ангелам со словом проповеди, но само устройство Церкви, совершающееся на их глазах, вполне открывает им Божественный замысел о мире²⁰. По мысли святителя, «это

мног плод сотворит (Ин. 12:24)» (Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Ефесянам. М., 2004. С. 164).

¹⁵ «Апостол... употребил слово растет, представляя Церковь зданием живым, которое все уже имеет необходимое для своего существования и жизни. Как дерево, например, самое еще маленькое, все имеет для жизни; но потом растет, не новые части приобретаая, а увеличиваясь и расширяясь в каждой своей уже имеющей части» (Там же. С. 252).

¹⁶ Там же. С. 164.

¹⁷ Там же. С. 399.

¹⁸ *Феофан Затворник, свт.* Творения: толкования посланий апостола Павла: послание к Колоссаем и Филиппийцам. М., 1998. С. 75.

¹⁹ *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Ефесянам. С. 398.

²⁰ См.: там же. С. 285.

место есть одно из значительнейших мест Нового Завета. Оно показывает, что земля с человеком, и особенно Церковь Божия, есть главная сцена дел Божиих, великих и дивных, — духовное средоточие вселенной»²¹. И хотя от начала мира в предведении Божиим как единое «древо жизни» существует род спасающихся, без привития к которому «особняком» невозможно спастись²², — род, особым образом сохранявшийся в обществе сынов Израилевых, — даже он преобразуется в собственно Церковь лишь тогда, когда Спаситель выводит из ада праотцов, которые «по вознесении Господа... первые составили небесное тело Церкви под главою Господом»²³.

Эта прорастающая из тела Господа Церковь есть в то же время общество, однако общество необычное — это общество, в котором все совершается силою Духа Святого, силою благодати²⁴. Это общество «истинных человеков», тогда как всякий человек после грехопадения не есть человек «настоящий»²⁵. Это общество, в котором первичной и основополагающей связью является не связь его членов между собой, но связь их с Господом, в Котором они уже связуются и друг с другом²⁶.

Вследствие этого, с одной стороны, каждый христианин есть «сокращенная Церковь» ибо имеет все, что имеет Церковь («и истину слова, и благодать таинств и общение с Богом во Христе Иисусе»²⁷), однако, с другой, — он имеет это только постольку, поскольку связан с Церковью, поскольку в него входит «жизнь и сила Церкви»: «И каждое лицо, и целые народы негожи сами по себе быть жилищем Богу... Если

²¹ Там же. С. 287–288. И далее: «В восстанавливаемый живой союз вводятся теперь и Ангелы, и он-то есть возвышеннейший и сладостнейший предмет созерцания для них, в первый раз и причастившихся, и узревших его. В этом конец искупительных действий Богочеловека. В нем разрешается тайна Божия мироправления, достигается цель создания мира» (Там же. С. 288).

²² *Феофан Затворник, свят.* Толкование послания апостола Павла к Римлянам (Главы IX–XVI). М., 2006. С. 226.

²³ *Феофан Затворник, свят.* Толкование послания апостола Павла к Ефессянам. С. 364–365.

²⁴ *Феофан Затворник, свят.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. М., 2006. С. 243.

²⁵ *Феофан Затворник, свят.* Толкования Посланий апостола Павла: пастырские послания. М., 2005. С. 400–401.

²⁶ «Дом Божий, Церковь Бога жива есть общество верующих. Бог везде есть, но в Церкви Он есть особенным образом, — есть внутри каждого из верующих, а чрез то и в целом сонме их, — тоже не внешне, но внутренно, всех животворя, одушевляя и объединяя, и их друг с другом, и всех с Собою» (Там же. С. 399).

²⁷ *Феофан Затворник, свят.* Толкование послания апостола Павла к Ефессянам. С. 255.

Бог — в каждом верующем по благодати, то по ней Он и в душах целого общества верующих, а затем и во всех верующих, то есть во всей Церкви»²⁸, — этим принципом, таким образом, определяется отношение как одного христианина к общине, к которой он принадлежит, так и отношение общины (частной Церкви) к Церкви Вселенской. Иными словами: единство членов Церкви вовсе не обязательно должно выражаться их зримым собранием. «Живой член Церкви», молящийся в одиночестве — молится словами Церкви, словами святых и тем самым молится со всей Церковью²⁹; отсутствующий среди христиан в том или ином месте не отсутствует в Церкви³⁰.

Будучи телом Христовым, будучи обществом христиан, Церковь устраивается властью Христовой³¹ и руками Апостолов, дающих начало последующей иерархии. Иерархия, таким образом, «предваряет» Церковь, и не от нее, а непосредственно от Христа получает свои полномочия. Апостолы соединяли в себе все последующие церковные чины: и пророков, и благовестников, и пастырей, но «такого рода лица в Церкви суть не от общества христиан, а от Самого Господа... Он же давал и дает таковых и доселе Церкви, чрез друг-друго-приимательную благодать, иногда и с помощью непосредственных, чрезвычайных, указаний»³². Иными словами, подобно тому как Христос есть глава и мужа и жены,

²⁸ Там же. С. 255.

²⁹ См.: там же. С. 326.

³⁰ «Так рукоположен был святой Григорий Неокесарийский в епископа, когда укрывался в пустыне; так Даниил столпник рукоположен во священника, когда запертым оставался на столпе, и др. Церковь — единое тело под главою — Господом. Кто живой член Церкви, того отсутствие немислимо, где бы он ни был» (Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. С. 253). Возможно, такое переживание Церкви есть непосредственное следствие пребывания святителя Феофана в многолетнем затворе.

³¹ И в этом смысле она есть Царство Христово, которое, «когда последний враг испразднится, смерть» преобразится в Царство Троицы «в коем и Сыну такая же часть принадлежит, как и Отцу и Духу Святому» (Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. С. 703). Однако чем богообщение в этом последнем смысле будет отличаться от богообщения в Царстве Христовом, святитель не поясняет.

³² Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Ефесянам. С. 373. Ср.: «Сначала не было Церкви; были только избраны и снабжены всем нужным соорудители ее; снабжены же словом благовестия и благодатью: *шедшие научите — крестьян*. Благовестие собирало материал для построения Церкви, а благодать обделывала сей материал, приспособляла к зданию Церкви, и полагала на свое место в самом здании. За тем образовавшуюся уже Церковь благовестие — освежало, оживляло и укрепляло» (Феофан

однако при этом «жена несмотря на то, что имеет главою Христа вместе с мужем, относится к Нему некоторым образом чрез мужа»³³, так и «священство прямее относится ко Христу, яко главе; иные члены Церкви при всем том что состоят в союзе со Христом яко с главою, во многих случаях имеют нужду в их посредстве»³⁴.

Пастырство, в самом сжатом виде, есть «дар управления частными Церквями»³⁵, однако этот дар реализуется не сам по себе, а направлен в конечном счете на созидание *Тела Христова*, то есть вселенской³⁶ Церкви. И если важнейший акт этого созидательного действия есть литургия, то и в ней священство и община участвуют по-своему. Священники совершают таинство, община *причащается*, что является важнейшим исповеданием и свидетельством веры в воплотившегося и распятого за грехи наши Бога³⁷, ибо, по слову Апостола, смерть Господню возвещает не принесение Бескровной Жертвы само по себе, а причастие ей³⁸.

Наконец, как Церковь уже в теле Христове была сама собой, так и Апостолы, устраивая новую общину на новом месте, заботились, прежде всего, о том, чтобы она могла полноценно существовать, жить во всей полноте церковных проявлений. Иными словами, «какой Церковь вышла из рук апостольских и явилась во всем мире, такую она есть по воле и определению Самого Бога, и такую должна быть, чтобы содевать спасение гибнущего человечества <...> что привносилось после, то привносилось в этот же чин не как новое учреждение, а как расширение или лучшее

Затворник, свят. Творения: толкования посланий апостола Павла: послание к Колоссаем и Филиппийцам. С. 78).

³³ *Феофан Затворник, свят.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. С. 498.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. С. 592.

³⁶ «Вселенская, яко обнимающая все времена и народы» (*Феофан Затворник, свят.* Толкование послания апостола Павла к Ефессянам. С. 256).

³⁷ «Всякий раз, говорит, как *ясте хлеб сей*, тот то есть, о коем Господь сказал: сие есть Тело Мое, — *и чашу сию пьете*, — ту то есть о коей Господь сказал, что она есть новый завет в Крови Его, — *смерть Господню возвещаете*. Этим торжественным действием всем возвещаете о смерти Господа, именно что был на земле Господь, Бог воплотившийся, Который умер на кресте грех ради наших. Не вера, не слово возвещает о сем, а причастие Тела и Крови, без слова, гласно говорит о сем всем. Как преступно непричастие! Как неизвинительно нечастое причастие!» (*Феофан Затворник, свят.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. С. 535–536).

³⁸ Там же.

приспособление к месту и времени заведенного Апостолами»³⁹. Отсюда, принципиальное различие между внешней, обрядовой стороной Церкви ветхозаветной и Церкви новозаветной. Различие касается не просто перемены обряда, но лежит принципиально глубже. Ветхозаветной Церкви был дан внешний закон для того, чтобы его посредством заложить основы правильного внутреннего устройства⁴⁰. Новозаветная Церковь растет из своего внутреннего мистического зерна, постепенно облакаясь в одновременно укрывающие и раскрывающие его обряды. В настоящее время по видимости и христианство заключено в письменные уставы и чины, напоминающие ветхозаветное законодательство. Жизнь Духа предполагается ими, подается через них, однако не в каждом приносит одинаковые плоды: «Из двух стоящих в храме, и даже действующих, один может быть духоносен, а другой нет <...> Что все это так, повсюдные опыты удостоверяют. Они у нас пред глазами. Но как и почему так делается, тут мы ума приложить не можем. Великим секретом Господь закрыл зарождение и спяние жизни от Духа. Так Его воле угодно; воля же Его свята, и праведна, и блага»⁴¹. Кроме того, вследствие этого различия между Ветхозаветной и Новозаветной Церковью как различия между движением от данного внешнего к желаемому внутреннему и движением от данного внутреннего к облакающему внешнему новозаветные чины («кроме образа совершения таинств»⁴²) могут видоизменяться в истории.

Дав этот краткий очерк основных экклесиологических идей святителя Феофана, сопоставим их с концепцией А. С. Хомякова. Как видно, не критикуя прямо ее автора, святитель выстраивает свою экклесиологию во многом как альтернативу хомяковской.

Действительно:

- если Хомяков постулирует, что Церковь «не есть общество христиан», то святитель Феофан, напротив, подробно раскрывает понятие о Церкви как обществе;

³⁹ *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солуньянам, к Филимону, к Евреям. М., 2005. С. 440–441.

⁴⁰ «Ветхозаветное устройство Церкви представляло богоучрежденное руководство от внешнего к внутреннему» (*Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к римлянам (Главы I–VIII). М., 2006. С. 242). Ср.: *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Галатам. М., 2005. С. 410.

⁴¹ *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам второго. М., 2006. С. 127–128.

⁴² *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Галатам. С. 411.

- если Хомяков никак не связывает начало Церкви с земной жизнью Спасителя, то святитель Феофан прямо говорит о возникновении Церкви в связи с Боговоплощением;

- если для Хомякова церковь как организм есть прежде всего единство взаимной любви христиан, то святитель Феофан в основу кладет евхаристическое единство тела Христова, а вследствие этого и исходным пунктом единства полагает связь каждого верующего со Христом и только уже вследствие этого — друг с другом, вследствие чего постепенно разрастается «обнимающая все времена и народы» вселенская Церковь;

- если Хомяков смотрит на иерархию как на производную от общины, то святитель Феофан говорит о предваряющем устройении Церкви непосредственным происхождении иерархии от Христа.

Теперь можно вернуться к заданному в начале вопросу: есть ли основания утверждать, что святитель Феофан читал Хомякова и таким образом сознательно возражал ему? Ведь он нигде не полемизирует с ним прямо.

В защиту выдвинутого предположения следует сказать следующее:

Во-первых, в тех же толкованиях на Апостольские послания встречается текст, в котором легко опознать отсылку к сочинениям А. С. Хомякова (а вероятно, и Ф. М. Достоевского тоже). Разъясняя известное место 2-го послания к Солунянам, где говорится о приближении последних времен, святитель пишет: «Можно было бы основательно возразить, что народ сам будет блюсти свою веру. Но как уже и впереди говорилось, трудно допустить, чтоб вера с течением времени все более и более возрастала в силе. Светлые некоторых писателей изображения христианства в будущем приятно встречать, но нечем оправдать»⁴³. Нет нужды долго доказывать, что мысль о народе как идеальном и единственном хранителе веры, есть одна из любимых для Алексея Степановича⁴⁴.

Во-вторых, к тому времени, когда святитель писал свои «Толкования», популярность Хомякова даже в церковных кругах стремительно возрастала и прямое выступление против него скорее всего не вызвало бы ничего кроме раздражения в том самом образованном обществе, которому, как мы предположили, святитель адресовал свои толкования. Вследствие этого, как и в других подобных случаях, он ограничился тем,

⁴³ Феофан Затворник, свт. Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 407–408.

⁴⁴ См.: Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 61.

что изложил истинное учение Церкви, из которого всякий мог бы почерпнуть положения, позволяющие самому критически осмыслить хомяковские выводы.

Если высказанное предположение верно, то оно позволяет уточнить замысел и значение экзегетических трудов святителя Феофана: не только ввести в современный круг чтения наследие святых отцов, но и представить согласное с ними разрешение актуальных вопросов церковной жизни, восстановив таким образом «златую цепь» святоотеческого наследия. Заметим еще в заключение, что найденные им подходы и решения наглядно демонстрируют различия *патристического* и *неопатристического* синтеза.

Источники и литература

1. Смирнов Ф.И. Богословское учение славянофилов перед судом проф. Линицкого // Православное обозрение. 1883. Ч. 3. №. 10. С. 273–295.
2. У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. М., 1914.
3. Феофан Затворник, *свт.* Письма к протоиерею В. П. Нечаеву // Душеполезное чтение. 1909. Ч. 3
4. Феофан Затворник, *свт.* Толкование послания апостола Павла к Римлянам (Главы I – VIII). М., 2006.
5. Феофан Затворник, *свт.* Толкование послания апостола Павла к Римлянам Главы IX – XVI). М., 2006.
6. Феофан Затворник, *свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. М., 2006.
7. Феофан Затворник, *свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам второго. М., 2006.
8. Феофан Затворник, *свт.* Толкование Послания апостола Павла к Галатам. М., 2005.
9. Феофан Затворник, *свт.* Толкование послания апостола Павла к Ефесянам. М., 2004.
10. Феофан Затворник, *свт.* Творения: толкования посланий апостола Павла: послание к Колоссаем и Филиппийцам. М., 1998.
11. Феофан Затворник, *свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. М., 2005.
12. Феофан Затворник, *свт.* Толкования Посланий апостола Павла: пастырские послания. М., 2005.
13. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1900. Т. 2.

Archpriest Pavel Khondzinsky. The New Testament Ecclesiology of St. Theophanes the Recluse.

This article proposes and considers the hypothesis that, in his commentaries on the epistles, St. Theophanes the Recluse was critiquing not only contemporary Western biblical scholarship, but also the main ecclesiological ideas of Aleksey Khomyakov. These include stressing the pneumatological dimension at the expense of the christological; the lack of a clear definition of conciliarity, which led to a confusion of the definitions of unity and catholicity in the church; and the conception of the importance of the community over the hierarchy. Though St. Theophanes nowhere mentions Khomyakov by name, his comments clearly provide answers to all of the questions raised by Khomyakov. This includes his clear, Christological foundation of ecclesiology, and his idea of a catholicity of the Church based on Eucharistic unity, and his teaching that the hierarchy derives directly from Christ. Therefore, the clearly alternative viewpoints formulated by the hierarchy, as well as the high probability of the fact that St. Theophanes was familiar with the works of Khomyakov, leads us to conclude in favor of the proposed hypothesis.

Keywords: Theophanes the Recluse, Aleksey Khomyakov, commentary in the form of dialogue, ecclesiology, conciliarity, catholicity, community, hierarchy, Pentecost.

Archpriest Pavel Khondzinsky – Doctor of Theology, Dean of the Faculty of Theology at the St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University (paulum@mail.ru).

С. С. Корякин

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ ТРАДИЦИОННОЙ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ТЕОРИИ ИСКУПЛЕНИЯ

В статье исследуются истоки формирования традиционной протестантской теории искупления, известной как «теория заместительного наказания». Автор рассматривает взгляды Ансельма Кентерберийского на искупление, а также анализирует дальнейшее их преломление в мысли видных представителей западной схоластики XII–XIII вв. Статья представляет собой богословско-историческое исследование источников традиционной протестантской теории искупления.

Ключевые слова: искупление, теория заместительного наказания, теория выкупа, удовлетворение, наказание за грех, справедливость, Ансельм Кентерберийский, Петр Абеляр, Гуго Сен-Викторский, Петр Ломбардский, Фома Аквинский.

Начиная с середины XIX века и по сей день среди западных богословов ведутся оживленные дискуссии о традиционном для протестантов понимании искупления, так называемой теории заместительного наказания (*penal substitution theory*). В ходе обсуждений эта теория неоднократно подвергалась критике с библейских и богословских позиций¹. Несмотря на возражения, сторонники данного понимания искупления строят защиту прежде всего на библейских основаниях, показывая, что понятия удовлетворения нарушенной грехом справедливости, наказания за грех и заместительной смерти Христа являются фундаментальными

Сергей Сергеевич Корякин — магистр богословия, аспирант сектора Философии религии и религиоведения Института философии РАН (sergeykoryakin@gmail.com).

¹ См. краткий исторический обзор критики теории заместительного наказания в западной богословской науке в: *Jeffery S., Ovey M., Sach A. Pierced for Our Transgressions: Rediscovering the Glory of Penal Substitution*. Wheaton: Crossway, 2007. P. 22–26. В российской богословской науке в этой связи стоит упомянуть исследования: *Светлов П.* Значение Креста в деле Христовом: опыт изъяснения догмата искупления. Киев: Типография С. В. Кульженко, 1893; *Орфаницкий И.* Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. М.: Университетская типография, 1904; *Орлов А. П.* Сотериология Ансельма Кентерберийского. Сергиев Посад, 1915; *Амвросий (Погодин).* Об искуплении // Проповеди св. Геннадия II (Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. См. также хороший обзор влияний западного богословия и, в частности, теории заместительного наказания на русскую богословскую мысль в: *Гнедич П.* Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.

истинами Священного Писания. Параллельно делаются попытки заявить, что теория заместительного наказания прочно укоренена в истории богословской мысли. Эти авторы утверждают, что истоки теории заместительного наказания можно проследить в трудах церковных писателей начиная со II века². Однако большинство исследователей, говоря о формировании протестантской теории искупления, прежде всего ссылаются на решающую роль схоластического периода, в частности Ансельма Кентерберийского. По верному замечанию Дж. Келли, «искупление не превращалось в поле сражения для соперничающих школ вплоть до двенадцатого века, когда трактат Ансельма Кентерберийского *Cur deus homo* сосредоточил на нем внимание»³. Именно Ансельм, по мнению Ж. Ривьера, явился «творцом нового богословия искупления. Протестанты и католики вместе согласны, что *Cur deus homo* был „эпохальной работой“... не только этот труд — первый настоящий трактат об искуплении, в нем также мы впервые находим ту теорию удовлетворения, в свете которой будут исследоваться основания учения и которая вскоре станет классической богословской теорией»⁴.

Задача данной статьи — исследовать мысль Ансельма об искуплении, а также проследить, как идеи, заложенные в его трактате, были развиты в позднейшей схоластике XII–XIII вв. и стали краеугольным камнем традиционной протестантской теории искупления.

Ансельм Кентерберийский

Хотя попытки рационально обосновать необходимость Боговоплощения и искупления предпринимались многими отцами Церкви (Оригеном, свв. Афанасием, Григорием Нисским, Иоанном Дамаскиным и др.), по мнению некоторых западных исследователей, Ансельму впервые в истории богословия удалось дать логически последовательную и законченную теорию, которая стала источником вдохновения для последующих мыслителей.

Как пишет сам Ансельм, его задача состояла в том, чтобы обосновать, «по какой причине или необходимости Бог сделался человеком и ...

² Jeffery S., Ovey M., Sach A. Pierced for Our Transgressions... P. 164 и далее. См. также: Rivière J. The Doctrine of the Atonement: A Historical Essay. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1909. Vol. 1. P. 120 и далее.

³ Kelly J.N.D. Early Christian Doctrines: Revised Edition. New York: HarperCollins, 1978. P. 375.

⁴ Rivière J. The Doctrine of the Atonement... Vol. 2. P. 14.

смертью Своей вернул жизнь миру»⁵, то есть «показать разумное и прочное основание истины»⁶ Божия воплощения и искупления.

Свой аргумент Ансельм начинает с критики предшествующей популярной теории выкупа (в современной терминологии — *ransom theory*), согласно которой люди с самого момента грехопадения были порабощены дьяволу, а смерть Христа являлась ценой выкупа, заплаченного Сыном Божиим за искупление человечества⁷. Ансельм возражает этому, говоря, что все, даже дьявол, находятся во власти Божией⁸, поэтому не может идти речи о том, чтобы Бог уплатил ему какой-либо выкуп⁹. Поскольку Божия власть простирается над всем творением, именно Он является виновником спасения человечества. Что же касается дьявола, то по справедливости он не обладает никакой властью над человеком, потому что, подтолкнув человека ко греху, он похитил его у Бога. Нарушив волю Божию и согласившись с волей дьявола, человек сам себя подверг наказанию, которое, по справедливому попусшению Бога, и осуществляется через действия дьявола. «Таким вот образом и говорится про дьявола, что он по справедливости мучает человека, ибо Бог по справедливости попускает это, а человек по справедливости переносит»¹⁰.

По мысли Ансельма, люди отвратили свою волю от Бога, перестав воздавать Ему должную честь и тем самым похитив принадлежащее

⁵ *Anselmus Cantuariensis. Cur deus homo* // S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia. Seccovii, 1938. L. 1, c. I. P. 48:2–4. Здесь и далее перевод дается по изданию: Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком // Искупление. Материалы II Международного Симпозиума христианских философов. СПб.: ВРФШ, 1999. С. 20–133.

⁶ *Ibid.* L. 1, c. IV. P. 52:3.

⁷ Согласно исследованию Дж. Келли, теория выкупа имеет свои истоки в сочинениях Ирины Лионского и Оригена Александрийского и далее более подробно развивается Григорием Нисским, Василием Великим, Иоанном Златоустом и др. на Востоке, а также Амвросием Медиоланским, Илариом Пиктавийским, Августином Гиппонийским и др. на Западе. Св. Григорий подобным образом излагает искупление человечества Христом: поскольку дьявол имел полное право властвовать над согрешившими людьми, Бог не мог силой отнять у него людей, не нарушив при этом справедливость. Поэтому Бог предложил дьяволу выкуп в виде человека Иисуса. Видя достоинства безгрешного Христа, дьявол решил, что такой обмен будет в его пользу. Однако он не понял, что под личной человеческой плотью скрывается бессмертное Божество. Поэтому, когда он принял Христа в обмен на свободу людей, он не смог удержать Его. Он был обманут и пойман, как рыба обманута приманкой, скрывающей крючок. В этом не было несправедливости, как пытался показать св. Григорий, поскольку дьявол получил то, что сам пожелал. См.: Kelly J. N. D. *Early Christian Doctrines...* P. 376–377, 382, 387, 391–392.

⁸ *Anselmus Cantuariensis. Cur deus homo.* L. 1, c. VI. P. 54:10–11; c. VII. P. 56:3–5.

⁹ Это же говорил ранее св. Григорий Богослов, см.: *Orat.* 45, PG 36 (Col. 653).

¹⁰ *Anselmus Cantuariensis. Cur deus homo.* L. 1, c. VII. P. 57:25–26.

Ему¹¹. Для того чтобы возместить этот ущерб, человек должен вернуть Богу больше, чем похитил, как если бы повредивший здоровье человека и восстановивший его должен был бы еще и дать некое возмещение ему за нанесенное оскорбление¹². В этом даянии сверхдолжного и состоит удовлетворение, которое Бог ожидает от человека¹³. Но поскольку человек не способен этого сделать, Бог не может оставить грех без наказания. Поэтому после грехопадения люди наказываются телесной смертью¹⁴, а также тем, что они лишаются вечной жизни и блаженства, ради которых они были созданы¹⁵.

Богу не пристало просто отпустить грех, потому что в таком случае у согрешившего и несогрешившего будет одна участь, а это есть нарушение закона справедливости¹⁶. Более того, Бог не может оставить все как есть, поскольку Он хранит честь Своего достоинства¹⁷ и не может

¹¹ Ibid. L. 1, c. XI. P. 68:12, 14–17.

¹² Ibid. L. 1, c. XI. P. 68:23–27.

¹³ Ibid. L. 1, c. XI. P. 69:1–2.

¹⁴ Ibid. L. 2, c. II. P. 98:8–11.

¹⁵ Ibid. L. 1, c. XIV. P. 72:16–18.

¹⁶ Ibid. L. 1, c. XII. P. 69:15–21.

¹⁷ Были попытки искать корни теории Ансельма в германских этико-правовых законах. См., например: *Harnack A. History of Dogma*. New York: Dover Publication, 1961. Vol. IV–V. P. 54–83. Однако более широкое распространение получило мнение, что Ансельм представляет свою трактовку искупления в понятиях, характерных для современной ему феодальной эпохи: Бог предстает как сюзерен, честь которого поругана подчиненными ему вассалами (людьми) и поэтому требует удовлетворения. См., например: *Hopkins J. A Companion to the Study of St. Anselm*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972. P. 197–198. Хороший обзор критики этой позиции в: *Cohen N. Feudal Imagery or Christian Tradition? A Defense of the Rationale for Anselm's Cur Deus Homo* // *The Saint Anselm Journal*. 2004. Vol. 2. № 1. P. 22–29. Другие ученые считают, что теорию Ансельма невозможно понять без знания черт, характерных для покаянной системы (*penitential system*) Западной Церкви (См.: *Aulén G. Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*. Eugene: Wipf & Stock, 2003. P. 81, 90). Схожее мнение высказано в статье *Whidden III D. The Alleged Feudalism of Anselm's Cur Deus Homo and the Benedictine Concepts of Obedience, Honor, and Order* // *Nova et Vetera (English edition)*. 2011. Vol. 9. № 4. P. 1055–1087. Я. Пеликан подытоживает эту разницу во мнениях следующим образом: «Хотя историки искали корни этой идеи удовлетворения в германских обычаях, таких как „wergild“, согласно которым преступление против человека должно искупаться в соответствии с его положением, или в феодальном законе, похоже, что наиболее очевидный и непосредственный источник этой идеи — церковная система покаяния, которая как раз развивалась в то время. Самый ранний из латинских богословов уже говорил о покаянии, как о способе „принести удовлетворение Господу“, и термин „удовлетворение“ стал общепринятым»; см.: *Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*:

быть несправедливым к Самому Себе или казаться беспомощным в отношении человеческого греха¹⁸. Честь Бога непосредственно связана с поддержанием предустановленных Им «красоты и порядка мироздания»¹⁹, поэтому Он определил, чтобы за всяким уклонением от Его воли, то есть за всяким грехом, необходимо следовало или удовлетворение, или наказание (*necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur*)²⁰. Всеми этими действиями в отношении греха Бог поддерживает Свою честь, а грешник, уклоняясь от Его повелевающей воли, «устремляется под власть воли карающей»²¹, то есть наказывает сам себя.

Далее Ансельм подчеркивает, что Христос делает за человека то, что он сам не в силах осуществить. Долг человека перед Богом настолько огромен, что человек не может возместить причиненный ущерб; это возможно только Самому Богу. Поэтому получается парадоксальная ситуация, в которой человек должен, но не может, а Бог может, но не должен. В результате удовлетворение за грех может дать только и только тот, Кто будет и Богом, и человеком в одном лице, то есть Бого-человек Иисус Христос²².

Христос может и должен дать Богу больше, чем может Ему дать все остальное творение. Подчинения воле Божией еще не достаточно для того, чтобы принести необходимое удовлетворение, поскольку такое подчинение — долг всех людей. По рассуждению Ансельма, даянием (*datio*) «не по долгу» (*nec ex debito*) может быть только добровольная смерть безгрешного. Ведь если обычные люди подлежат закону смерти по своим грехам, то Христос — нет. Если грешники умирают по необходимости, то Он может умереть добровольно²³, что превышает всякий долг.

Ценность личности Христа безмерно высока, а «грех, совершенный по отношению к Его лицу, несравненно тяжелее всех, не относящихся к Его лицу, какие только можно себе представить»²⁴. Поэтому смерть Христа перевешивает тяжесть грехов и становится достаточной, чтобы

The Growth of Medieval Theology (600–1300). Chicago and London: University of Chicago Press, 1978. Vol. 3. P. 143.

¹⁸ *Anselmus Cantuariensis*. Cur deus homo. L. 1, c. XIII. P. 71:24–26.

¹⁹ *Ibid.* L. 1, c. XV. P. 73:6–9.

²⁰ *Ibid.* L. 1, c. XV. P. 73:25 – P. 74:1–2.

²¹ *Ibid.* L. 1, c. XV. P. 73:14–16.

²² *Ibid.* L. 2, c. VI. P. 101:16–19.

²³ *Ibid.* L. 2, c. XI. P. 110:25–28, P. 111:16–18, 22–25.

²⁴ *Ibid.* L. 2, c. XIV. P. 114:11–12.

искупить от греха всех людей и стать для них источником духовных благ. Христос, таким образом, приносит удовлетворение Богу Отцу за грехи человечества.

Как уже отмечалось, влияние Ансельма на развитие западного богословия искупления было очень велико. Это может объясняться тем, что ему хорошо удалось суммировать общие тенденции западного понимания искупления²⁵ и представить их в одной теории. Если до Ансельма, размышляя о смерти Христа, богословы не ограничивались какой-то одной концепцией, но прибегали к множеству библейских образов и понятий для осмысления искупления, то с появлением трактата *Cur deus homo* многие старались также представить одну, унифицированную, не содержащую противоречий, теорию. Последующие объяснения искупления стали, по меткому замечанию П. Бёрнса, вариациями теории Ансельма²⁶. Фактически его теория стала новой парадигмой для осмысления спасительного значения смерти Христа.

Здесь же стоит отметить, что, несмотря на то, что Ансельм опирается на уже сложившиеся в западном богословии искупления тенденции, мы видим в его теории новые идеи и новые акценты, которые обозначили некоторый разрыв с предшествующей традицией.

Во-первых, согласно Ансельму, решение проблемы греха не подразумевает реального противостояния между Богом и дьяволом, что было характерно для преобладавшей прежде теории выкупа, но целиком и полностью касается вопроса отчуждения между Богом и человеком²⁷. В этой связи Г. Аулен верно замечает, что «старый дуалистический взгляд открыто отвергается Ансельмом... и хотя правда, что иногда он говорит о служении Христа как о триумфе над дьяволом и соединяет эту мысль с идеей удовлетворения, это использование старой фразеологии чисто случайно. Оно не имеет жизненно важного отношения к структуре его мысли; это просто остатки традиции...»²⁸. Несмотря на то, что критикуемое Ансельмом буквальное и упрощенное — но ставшее популярным

²⁵ См.: *Aulén G. Christus Victor...* P. 81–84.

²⁶ *Burns J.P. The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory // Theological Studies. 1975. Vol. 36. № 2. P. 289.*

²⁷ П. Шмицен говорит об этом, ссылаясь на слова Р. Сазерна об Ансельме: «Это меняет концепцию размышления об искуплении. Вместо поиска объяснений в противостоянии между дьяволом и Богом, Ансельму необходимо искать объяснение в Боге»: *Schmiechen P. Saving Power: Theories of Atonement and Forms of the Church. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 2005. P. 201.*

²⁸ *Aulén G. Christus Victor...* P. 89.

в его время — понимание теории выкупа у дьявола было характерно лишь для некоторых богословов раннехристианской традиции²⁹, с момента появления *Cur deus homo* в западной схоластике к ней обращаются все реже и реже, и постепенно она становится маргинальной³⁰. Как у Ансельма, так и у его последователей акцент в деле искупления прежде всего стоит на личности Самого Бога и восстановлении Его чести или справедливости, нежели чем на изменении в человеке или победе над дьяволом³¹.

Во-вторых, развивая свое понимание искупления, Ансельм целиком опирается на популярную в античном мире концепцию справедливости и воздаяния³². Как отмечает К. Гантон, Ансельм придерживается убеждения, что «если несправедливость останется безнаказанной, то будет явлена несправедливость и иррациональность вселенной, и поэтому Бог, ответственный за порядок во вселенной, недостоин называться Богом»³³.

Еще Аристотель говорил, что справедливость осуществляется тогда, когда «каждому воздается пропорционально его деятельности»³⁴.

²⁹ Здесь мы можем назвать уже упоминавшихся Оригена Александрийского, который напрямую утверждает, что жизнь Христа, как выкуп, уплачена не Богу, но дьяволу (см.: In Mattheaum, XV, 8), а также его ученика Григория Нисского (см.: Cat. Or., XXII, 4).

³⁰ См.: Rivièrè J. The Doctrine of the Atonement... Vol. 2. P. 194–240.

³¹ «Одно из исторических достижений учения Ансельма об искуплении состояло в том, что он перевел фундаментальное значение библейского и литургического образа жертвы — что искупление человечества было действием, обращенным к Богу, а не к человеку или дьяволу — в форму, совместимую с учением о неизменяемости Бога (*immutability of God*)». Pelikan J. The Christian Tradition... Vol. 3. P. 139.

³² В античной литературе до Платона понятие *δίκη* (справедливость, праведность) означало как справедливость в воздаянии и распределении благ в правовых сообществах, так и сохранение установленного во вселенной порядка, который поддерживают боги. В философии Платона *δικαιοσύνη* (справедливость) — одна из высших добродетелей, укорененная в высшей идее блага и, соответственно, имеющая вечную основу в мире идей: «Платон пытался продемонстрировать, что устойчивое государство могло быть построено на основании глубоких метафизических структур вселенной. Общественный порядок существует тогда, когда в нем отражается порядок вселенной...». См.: Gunton C. E. The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality, and the Christian Tradition. London; New York: T&T Clark, 2003. P. 97, со ссылкой на Hugh Lloyd-Jones. The Justice of Zeus. Berkeley: University of California Press, 1971.

³³ Gunton C. E. The Actuality of Atonement... P. 90.

³⁴ Аристотель. Этика. Избранные главы // Антология мировой философии: в 4-х т. Т. 1. Ч. 1. М: Мысль, 1969. С. 463: «...ибо общество держится тем, что каждому воздается пропорционально его деятельности: при этом или стараются воздать за зло злом, и если подобное воздаяние невозможно, то такое состояние считается рабством, или же за добро

На примере Августина и Фомы Аквинского У. Померло³⁵ и Д. Белусек³⁶ убедительно показывают, что принцип воздаяния был принят на вооружение западной средневековой богословской мыслью и, в частности, нашел свое лучшее и полное выражение в *Cur deus homo*. Поэтому, согласно Ансельму, ни праведность, ни грех не могут оставаться без должного воздаяния, иначе нарушается правильный порядок вещей, установленный Богом³⁷. То есть необходимо, чтобы за грехом последовало либо наказание, либо удовлетворение³⁸.

Эта неотвратимость воздаяния видна в том, как Ансельм описывает подвиг Христа. С одной стороны, он указывает, что смерть Христа добровольна и является результатом Его верности и послушания Богу ради соблюдения справедливости³⁹. Поэтому жертва Сына Божия — это Его «великий дар» (*tantum donum*)⁴⁰, превышающий долг⁴¹, которого Бог не требует, но который Его Сын охотно отдает вместо человечества в качестве удовлетворения за грех⁴². С другой стороны, Ансельм говорит, что «Отец хотел смерти Сына, потому что... Он не желал, чтобы мир спасся иначе, чем через столь великий человеческий подвиг... А для Сына, жаждущего спасения человечества... — это означало то же, что и приказание умереть»⁴³. Ансельм постоянно повторяет, что Сын Божий родился для того, чтобы умереть⁴⁴, и что «неизменная истина»

добром, если же нет, то, значит, за услугу не воздается равной услугой, а государство именно и держится подобными взаимными услугами».

³⁵ Pomerleau W.P. Justice, Western Theories of // Internet Encyclopedia of Philosophy: A Peer-Reviewed Academic Resource. URL: <http://www.iep.utm.edu/justwest/> (date of access: 16.08.2014).

³⁶ Belousek D. W.S. Atonement, Justice, and Peace: The Message of the Cross and the Mission of the Church. W. B. Eerdmans Pub. Co., 2011. P. 30–31.

³⁷ *Anselmus Cantuariensis. Cur deus homo*. L. 1, c. XV. P. 73:22 — P. 74:1–2: «И если бы Божья премудрость не присовокупляла возмещение и наказание, когда злоба силится нарушить правильный порядок, то во вселенной, которая должна управляться Богом, из-за искажения упорядоченной красоты образовалось бы некое уродство, и Бог тогда как бы не вполне осуществил Свое определение. А раз и то, и другое столь же не поддается, сколь и не может осуществиться, то необходимо, чтобы за любым грехом следовало или возмещение за него, или кара».

³⁸ Ibid. L. 1, c. XV. P. 73:25 – P. 74:1–2.

³⁹ Ibid. L. 1, c. IX. P. 62:5–8.

⁴⁰ Ibid. L. 2, c. XIX. P. 130:6.

⁴¹ Ibid. L. 2, c. XI. P. 111:16–18 и далее.

⁴² Ibid. L. 2, c. XI. P. 111:2–4.

⁴³ Ibid. L. 1, c. IX. P. 64:6–10.

⁴⁴ Ibid. L. 2, c. XVI. P. 120:30–31, c. XVII, P. 124:7–8.

(*veritas immutabilis*)⁴⁵ требовала смерти Христа, которая необходима для уплаты человеческого долга перед Богом⁴⁶.

Как отмечает П. Шмичен, «Ансельма справедливо упрекают в том, что он представляет смерть как самоцель или как сделку между Богом и Христом ради удовлетворения Божьего гнева. Проблема в том, что все зависит от того, где расставить акценты»⁴⁷. Принцип воздаяния, лежащий в основе рассуждений Ансельма, дал поздним комментаторам основание по-своему переосмыслить его идеи.

Если в *Cur deus homo* выбор лежит между удовлетворением и наказанием (*satisfactio aut poena*), — и Христос умирает, прежде всего, чтобы принести дар послушания и восстановить порядок вещей, нарушенный грехопадением, — то для последователей Ансельма удовлетворение и прощение невозможно без наказания за грех⁴⁸. Страдания Сына Божия играют решающую роль в удовлетворении Божией справедливости. Подобные размышления мы видим у других известных богословов позднего средневековья: Петра Абеляра, Гуго Сент-Викторского и, позже, у Фомы Аквинского⁴⁹. Редкое исключение, как мы увидим, составят лишь взгляды Петра Ломбардского, опиравшегося на более раннюю церковную традицию.

Развитие богословия искупления после Ансельма

Петр Абеляр

Наиболее полное изложение взглядов Абеляра на искупление мы можем найти в его *Expositio in epistolam Pauli ad Romanos*. Необходимо отметить, что данный труд — не трактат, посвященный теме искупления, но лишь комментарий на послание апостола Павла. Изложение темы искупления не является систематичным и последовательным, однако Абеляру удалось достаточно хорошо выразить свои взгляды по этому вопросу.

Абеляр, так же как и Ансельм, отрицает теорию выкупа, не соглашаясь с мыслью, что дьяволу могут принадлежать какие-либо права

⁴⁵ Ibid. L. 2, c. XIX. P. 131:17.

⁴⁶ Ibid. L. 2, c. XVIII. P. 127:27–30.

⁴⁷ Schmiechen P. Saving Power... P. 214.

⁴⁸ См.: Williams, Thomas T. Sin, Grace, and Redemption // The Cambridge Companion to Abelard. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 265–266.

⁴⁹ Burns J. P. The Concept of Satisfaction... P. 303.

на человека. В подтверждение он ссылается на статью из канонического права, утверждающую, что с преимуществом заслуживает расстаться тот, кто неверно распорядился данной ему властью⁵⁰. Размышляя о роли дьявола в порабощении человека, Абельяр фактически повторяет аргументы Ансельма, говоря, что по попущению Божию дьяволу уделена роль как бы тюремщика и мучителя согрешивших (*quasi carcerarius vel tortor*)⁵¹ и что он не может восприниматься как сила, самостоятельно противостоящая Богу и людям.

Затем Абельяр критикует любую идею, опирающуюся на принцип воздаяния и подразумевающую некую сделку между Богом и Христом. Считается, что его критика обращена на теорию искупления Ансельма⁵², в которой Абельяр усмотрел именно такое представление о справедливости и воздаянии⁵³: «Как Он избавил пленных посредством этой цены, если Сам прежде эту цену потребовал или установил для того, чтобы Ему пленных избавить? Каким жестоким и несправедливым кажется, если кто-либо потребовал кровь невинного в качестве некоего выкупа, или что каким-то образом ему может доставить удовольствие убийство невинного, тем менее Бог должен был принять смерть Своего Сына таким образом, чтобы через нее Он был примирен со всем миром»⁵⁴.

После этого Абельяр переходит к изложению своей версии того, зачем воплотился, жил, умер и воскрес Сын Божий. В своей теории он делает основной акцент не на объективной стороне искупления, — то есть не на примирении Бога с миром посредством жертвы Христа, — но на субъективной стороне, а именно на том, какие изменения происходят в сердце человека, когда тот понимает, что Бог сделал для него.

Согласно Абельяру, грех человечества следует понимать двояко. С одной стороны, грех — это наша извращенная воля (*prava voluntas*

⁵⁰ «Privilegium meretur amittere, qui commissa sibi potestate abutitur». Decretum Gratiani, cap. 63, causa XI. См.: *Petrus Abaelardus. Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos // Petri Abaelardi Opera Theologica. Corpus Christianorum: continuatio mediaevalis 11. Turnholt: Brepols, 1969. L. 2, c. 3, l. 165.*

⁵¹ *Petrus Abaelardus. Epist. ad Romanos... L. 2, c. 3, l. 151.*

⁵² *Schmiechen P. Saving Power... P. 291–292.*

⁵³ *Ibid. P. 292:* «Аргумент усложняется тем, что Ансельм не открывает своих богословских установок, когда пытается найти принцип рациональной необходимости, требующий воплощения. Доказательство подходит слишком близко к идее сделки между Христом и справедливостью Божьей, и именно поэтому навлекает на себя критику. Эта критика не заставила себя долго ждать в лице Абельяра».

⁵⁴ *Petrus Abaelardus. Epist. ad Romanos... L. 2, c. 3, l. 232–238.*

nostra), которая заставляет людей презирать Бога, с другой стороны, грехом называется наказание за грех (*peccati poena*), которое люди навлекают на себя⁵⁵. В первую очередь Абельяр уделяет внимание вопросу исправления отношения человека к Богу.

Цитируя и комментируя Рим 3:25–26, Абельяр говорит, что жертва Христа, предложенная Богом за нас в качестве умилоствивления (*propitiatio*) «к показанию праведности Его» (*ad ostensionem iustitiae suae*) является ничем иным, как даром любви Божьей к падшему человечеству. Поэтому он определяет праведность (*iustitia*) как Божию любовь (*charitas*)⁵⁶, явленную в жизни и смерти Христа. Видя пример такой любви, человек оставляет презрение к Богу, исправляет свою волю и учится любить в ответ. Таким образом он получает оправдание и становится праведным (*iustus*). Искупление человека состоит в том, что любовь Божия в человеке освобождает его от рабства греху и приносит ему «свободу славы детей Божиих» (Рим 3:21)⁵⁷.

Здесь стоит упомянуть, что идея примера любви и послушания, показанного Христом, неоднократно встречается также и у Ансельма⁵⁸, однако у него она не играет решающей роли в вопросе искупления. Абельяр же использует этот пример в качестве основы для своей аргументации. Поэтому с первого взгляда может показаться, что решение проблемы греха Абельяр видит только в субъективном изменении, происходящем внутри человека⁵⁹. Однако при ближайшем рассмотрении становится очевидно, что он не только не обходит стороной объективную сторону искупления, но и обращается к принципу воздаяния.

Как мы помним, последствиями грехопадения Абельяр считает извращенную человеческую волю и наказание за грех. Последнее, по мысли Абельяра, состоит из наказания телесной смерти⁶⁰ и вечной смерти⁶¹. Поэтому «Божье прощение греха есть ничто иное, как освобождение от вечного наказания за него»⁶² и, умирая на кресте, Христос берет на Себя это

⁵⁵ Ibid. L. 2, c. 5, l. 354.

⁵⁶ Ibid. L. 2, c. 3, l. 92–96; 108–120.

⁵⁷ Ibid. L. 2, c. 3, l. 253.

⁵⁸ См.: *Anselmus Cantuariensis. Cur deus homo*. L. 2, c. XI. P. 112:1–3; c. XVIII. P. 127:17–22; c. XIX. P. 130:28–31.

⁵⁹ В слишком оптимистичном отношении к проблеме человеческого греха Абельяра обвиняли его современники Вильгельм из Сен-Тьерри и Бернард Клервоский.

⁶⁰ *Petrus Abaelardus. Epist. ad Romanos...* L. 2, c. 5, l. 157.

⁶¹ Ibid. L. 2, c. 5, l. 248.

⁶² Ibid. L. 2, c. 5, l. 724.

наказание и освобождает людей. «Действительно, согласно этому значению говорится, что грехи отпускаются, то есть, что наказания за грехи отменяются, и Господь понес наши грехи, то есть, Он подъял наказания за наши грехи»⁶³. Это не единственное место, где Абельяр упоминает о несении Христом Божия наказания за грех, причитающийся человечеству. Как отмечает С. Картрайт, «Абельяр рассуждает в терминах, соответствующих объективной теории искупления, и в других местах комментария на Послание к римлянам, почти что поддерживая те теории, которые он до этого отверг»⁶⁴.

Идея о наказании за грех связана с другим определением справедливости Божией, которое мы находим все в том же труде Абельяра. Помимо упомянутого выше понимания справедливости как любви Божией, в комментарии на Рим 1:17 мы встречаем уже знакомое нам традиционное представление о справедливом воздаянии / расплате (*iusta remuneratio*), которое «просто и совершенно содержится и передается или избранным к славе, или злым для наказания»⁶⁵.

Таким образом, исследователи отмечают некую непоследовательность Абельяра в его попытке совместить субъективный и объективный аспекты искупления. Особенно эта непоследовательность видна в том, как его отрицание принципа воздаяния, который он видит в богословии Ансельма, соседствует с утверждением о том, что, умирая, Христос несет на Себе наказание за людской грех⁶⁶. С. Картрайт справедливо говорит, что если бы не критика Абельяром предшествующих теорий и не его рассуждения об искуплении посредством Божией любви, то «читатель бы вполне мог подумать об Абельяре как о последовательном традиционалисте»⁶⁷.

Мы можем заключить, что, несмотря на достаточную новизну мыслей Абельяра относительно искупления, он продолжает размышлять

⁶³ Ibid. L. 2, c. 5, l. 359.

⁶⁴ «Например, в 4.25 он говорит о том, как Христос „уничтожил наказание за грехи ценой (*pretium*) Своей смерти“, а немного ранее он отвергал концепцию выкупа (*pretium*). В том же отрывке он еще говорит о Христе, несущем наказание за человеческий грех, понятии, которое он снова использует в другом месте для описания средства, которым прощаются грехи. Он также описывает смерть Христа как жертву за нас, которая обретает отпущение грехов, о Христе, умирающем за наши грехи, о Христовой крови, отданной за нас, и об этой же крови, очищающей пятно нашего греха». См. Введение С. Картрайта к *Peter Abelard. Commentary on the Epistle to the Romans*. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2011. P. 50.

⁶⁵ *Petrus Abaelardus. Epist. ad Romanos...* L. 1, c. 1, l. 623.

⁶⁶ См.: *Cartwright, S.R. Introduction // Peter Abelard. Commentary on the Epistle to the Romans...* P. 44–46.

⁶⁷ Ibid. P. 50.

о значении смерти Христа в традиционных категориях воздаяния. Прощение греха невозможно, если вместо человека его наказание не понесет Христос. Поэтому трудно не согласиться с мнением П. Бёрнса и Т. Уильямса о том, что в теории Абельяра совершенно явно прослеживается идея заместительного наказания⁶⁸, которая позже найдет широкое распространение как в схоластическом богословии, так и в богословии реформаторов.

Гуго Сен-Викторский

Вслед за Абельяром следует упомянуть Гуго Сен-Викторского, который, прочно опираясь на наследие Ансельма, также продолжал развивать идею наказания. Наиболее систематическое изложение его взглядов на грехопадение и искупление мы находим в его трактате *De sacramentis christianae fidei*.

Гуго полагает, что грехопадение повлекло за собой три наказания: телесную смертность, вожделение плоти и неведение разума⁶⁹. Если человека в таком состоянии не коснется Божественная благодать, то эти три наказания приведут к вечному осуждению. Окончательное наказание не постигло человека сразу, чтобы у него была возможность осознать собственную беспомощность и нужду в покаянии⁷⁰. Бог, отложив роль Судии, взял на Себя роль Советчика и Помощника (*consiliator*)⁷¹. Совет состоял в расчете удовлетворения (*in ratione satisfactionis*), а помощь — в действии искупления⁷².

Для того чтобы понять степень удовлетворения, которое должен принести человек за свой грех, Гуго рассматривает взаимоотношения Бога, человека и дьявола. И человек и дьявол нанесли оскорбление (*iniuria*) Богу: один тем, что обманом украл чужого раба и насильно удерживал его, другой же тем, что презрел Божию заповедь и подчинил себя дьяволу⁷³. Поскольку дьявол не имел права подчинять себе человека, он не по справедливости удерживает его, однако совершенный

⁶⁸ Burns J.P. The Concept of Satisfaction... P. 289–291, 304; Williams, Thomas T. Sin, Grace, and Redemption... P. 265–267.

⁶⁹ Hugo de S. Victore De sacramentis christianae fidei // Patrologiae latinae cursus completus. Paris, 1854. T. 176. L. 1, p. 8, c. 1 (Col. 305C).

⁷⁰ Здесь Гуго практически повторяет мысли Абельяра в комментарии на Рим 3:26.

⁷¹ Hugo de S. Victore. De sacramentis... L. 1, p. 8, c. 3 (Col. 307C).

⁷² Ibid. L. 1, p. 8, c. 3 (Col. 307D).

⁷³ Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 307D — 308A).

человеком грех справедливо подчиняет его дьяволу. «Поэтому, в отношении своей вины человек справедливо подчинен дьяволу, но несправедливо, в том, что касается обмана дьявола»⁷⁴.

Если бы человек мог иметь такого защитника (*patronus*), который бы смог привести дьявола на суд (*causa*), то он мог бы справедливо перестать подчиняться дьяволу. Таким защитником мог бы быть только Бог, но Он гневается на человека за отступничество. «Следовательно, необходимо, — заключает Гуго, — чтобы человек прежде всего умилился Богу (*ut prius homo Deum placaret*) и после этого, с Богом в качестве своего защитника, начал тяжбу против дьявола»⁷⁵.

Своим прегрешением человек нарушил Божий замысел о творении⁷⁶ и не мог собственными усилиями избежать бремени осуждения (*iugum damnationis*). Попытки человека принести возмещение Богу были бы бесполезны, поскольку ни отдав себя самого, ни что-то из своего, он не сможет вернуть утраченную праведность и невинность первых людей⁷⁷. Поэтому Бог сжалился над ним и по Своей благодати пришел ему на помощь, чтобы потом освободить его посредством справедливости (*per iustitiam*)⁷⁸. Для того чтобы человек смог успокоить Божий гнев, Бог дал человеку то, что тот должен был бы по справедливости возместить Ему, то есть Христа⁷⁹. Этим Гуго подводит читателя к уже знакомой мысли Ансельма о том, что только Бог, ставший Человеком, мог бы принести должное удовлетворение за грех, потому что только Богочеловек не просто был равен человеку, но и, будучи невинным, превосходил его (*major esset homine*)⁸⁰.

После того как человек через Христа умирил гнев Божий, возместив ущерб (*restaurando damnum placaverat iram*), ему было нужно принести удовлетворение за свое презрение к Богу, чтобы избежать наказания смерти. Но никто не мог понести наказание за все человечество и, следовательно, принести удовлетворение Богу, поскольку каждый заслуженно нес наказание за свой грех⁸¹. «Поэтому, для того чтобы человек мог

⁷⁴ Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 308A).

⁷⁵ Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 308B).

⁷⁶ Здесь доводы Гуго во многом схожи с аргументами Ансельма. См.: *Cur deus homo* (I, 20; 24)

⁷⁷ *Hugo de S. Victore. De sacramentis...* L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 308B — 308C).

⁷⁸ Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 308C).

⁷⁹ Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 308D).

⁸⁰ Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 309A).

⁸¹ Ibid.

справедливо избежать должного наказания, было необходимо, чтобы за человека понес наказание такой Человек, который Сам не должен был нести наказание»⁸².

Таким образом, Христос родился для того, чтоб уплатить человеческий долг Отцу, а Своей смертью искупить человеческую вину. Люди справедливо избежали долга смерти так, что у дьявола больше не было повода для клеветы на человека, и он не имел уже над ними власти, а люди были удостоены свободы⁸³.

Мы видим, что размышления Гуго об искуплении вполне находятся в русле западной схоластической мысли. Как предыдущие мыслители, в вопросе искупления Гуго не уделяет дьяволу самостоятельной роли. Однако он более смело, нежели Ансельм и Абельяр, использует юридическую терминологию применительно к вопросу искупления. Решение проблемы греха лежит исключительно в плоскости правовых взаимоотношений между Богом и человеком и определяется принципом воздаяния: «Когда Бог наказывает грешника, Он действует справедливо, поскольку благодаря Своей власти Он может сделать это, если пожелает; и справедливо наказываем тот, кто переносит [наказание], поскольку по его заслугам ему возмещается то, что должно в соответствии с его заслугой»⁸⁴. Из вышеизложенного можно заключить, что в концепции Гуго более четко, чем у Ансельма и Абельяра, прослеживается логика заместительного наказания, которое понес Христос вместо павшего человечества.

Петр Ломбардский

В связи с обсуждаемой темой необходимо рассмотреть также взгляды современника Гуго и ученика Абельяра — Петра Ломбардского, который стал автором первого в средневековой западной схоластике систематического изложения церковной догматики *Libri quatuor sententiarum*. Широко опираясь на патристическое наследие, Петр пытается собрать воедино и систематизировать традиционные воззрения по различным богословским вопросам.

Согласно Петру, грехопадение привело к повреждению или умалению блага (*privatio vel corruptio boni*). Это повреждение рассматривается как активное и пассивное, как грех и как наказание (*peccatum et poena*).

⁸² Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 309B).

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid. L. 1, p. 8, c. 7 (Col. 311A).

Поскольку в грехопадении участвовали и дьявол, и человек, то их активные действия можно справедливо назвать их грехом и виной (*culpa*). Пассивное же повреждение — не что иное, как последствия этого греха, которые называются наказанием⁸⁵, определенным от Бога⁸⁶. У человека были отъяты дарованные ему блага (*gratuitae bonae*), то есть добродетели, а также он был уязвлен в природных благах (*in naturalibus bonis vulneratur*): разуме, интеллекте, памяти, пронизательности и пр.⁸⁷ Грех также затронул и тело человека: оно стало подвержено страданиям и смерти⁸⁸. Последняя стала для человека необходимостью (*moriendi est necessitas*)⁸⁹. Таким образом, грех стал причиной отдаления человека от Бога, поскольку человек потерял Его подобие: «Нет ничего, что делало бы человека настолько непохожим на Бога, как грех»⁹⁰.

Бог по справедливости допустил, чтобы человек попал под власть дьявола⁹¹. «Ибо как только Бог покинул грешника, автор греха (*auctor peccati*) немедленно вторгся»⁹². Таким образом, если бы Бог, дьявол и человек пришли в суд (*in causam venirent*), то оказалось бы, что последние оба виновны перед Богом. Один нанес Богу оскорбление (*iniurius Deo convinceretur*), обманом украл и насильно держав человека, а второй виновен тем, что презрел Божии заповеди и вручил себя во власть врага. И хотя дьявол несправедливо удерживал человека, тот по справедливости был удерживаем (*iuste tenebatur*) и по своей вине заслужил страдать от тирании дьявола⁹³.

Бог мог бы победить дьявола посредством силы, но Он решил сделать это с помощью праведности смирения (*iustitia humilitatis*)⁹⁴. Поэтому Христос смиренно предает Себя в жертву. Повторяя мысль Амвросиаstra, Петр говорит, что согрешивший человек не может вновь обрести рай и созерцание Бога, если в одном человеке не найдется достаточно смирения,

⁸⁵ *Petrus Lombardus. Libri quatuor sententiarum. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1916. Vol 1. L. 2, d. 35, c. 6.*

⁸⁶ *Ibid. L. 2, d. 36, c. 2, no. 3.*

⁸⁷ *Ibid. L. 2, d. 36, c. 4, no. 2.*

⁸⁸ *Ibid. L. 2, d. 36, c. 5, no. 2.*

⁸⁹ *Ibid. L. 2, d. 19, c. 1, no. 3.*

⁹⁰ *Ibid. L. 2, d. 35, c. 5, no. 1.*

⁹¹ *Ibid. Vol. 2. L. 3, d. 20, c. 2, no. 2.* Рассуждая об этом, Петр фактически ничего не говорит от себя, но приводит обширную цитату из Августина (*De Trinitate. L. 13, c. 12–13, no. 16–17*).

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid. L. 3, d. 20, c. 4, no. 1.*

⁹⁴ *Ibid. L. 3, d. 20, c. 4, no. 2.*

чтобы хватило для всех, кто последует за ним, так же как и гордости Адама было достаточно, чтобы навредить всем его потомкам. Человек Христос стал достаточной и совершенной жертвой; смирение Христа, вкусившего смерть, было большим, нежели гордость Адама, вкусившего от запретного дерева⁹⁵.

Цитируя Августина, Петр говорит, что дьявол, несмотря на то, что во Христе не было ничего достойного смерти, все же убил Его. Излагая взгляды Августина на искупление, Петр приводит место, в котором описывается известная теория выкупа. Согласно версии Августина, Бог как бы сделал мышеловку (*muscipula*) для дьявола, предложив Христа в качестве приманки (*esca*). Но дьявол, полагая, что в лице Христа умертвил обычного человека, а значит — должника-грешника, обманулся, поскольку убил невинного. Таким образом дьявол отошел от грешников (*recessit a debitoribus*)⁹⁶, то есть потерял над ними власть.

Петр соглашается с Августином, приводя его слова о необходимости того, чтобы победа над дьяволом была одержана именно смертным человеком (*homo mortalis*). Иначе победа была бы достигнута не справедливо, но насильственно (*non iuste, sed violenter*). Для того чтобы человек смог победить, он должен быть свободен от греха, а для этого нужно, чтобы в нем был Бог. Поэтому Сын Божий воспринял человеческую страстную природу (*hominem passibilem sumpsit*), и как человек принял смерть, справедливо освободив людей от рабства дьяволу (то есть греху) и от наказания⁹⁷. Соответственно, те должники дьявола, которые уверуют в Сына Божия, могут получить освобождение⁹⁸.

По мнению Петра, мы оправдываемся и очищаемся от греха через веру в Его смерть (*per fidem mortis eius*), и дьявол уже не может одолеть нас в искушениях⁹⁹. Искупление достигается также и тем, что, видя любовь Божию, явленную в смерти Христа, и вдохновляясь ею, люди подвигаются любить Бога в ответ. Через это «мы оправданы, то есть освобождены от греха, и становимся праведными» (*et per hoc iustificamur, id est soluti a peccatis, iusti efficimur*)¹⁰⁰.

Уничтожив человеческий долг Своим искуплением, Христос освобождает людей от вечного наказания. Избавление же от временного

⁹⁵ Ibid. L. 3, d. 18, c. 5, no. 2.

⁹⁶ Ibid. L. 3, d. 19, c. 1, no. 5.

⁹⁷ Ibid. L. 3, d. 19, c. 2.

⁹⁸ Ibid. L. 3, d. 20, c. 3, no. 1.

⁹⁹ Ibid. L. 3, d. 20, c. 3, no. 3.

¹⁰⁰ Ibid. L. 3, d. 20, c. 3, no. 2.

наказания будет возможно только в будущем, когда упразднится смерть и будет искуплено тело. Относительно же души Петр утверждает, что она отчасти искуплена от вины, но не от наказания (*a culpa, non a poena*). Частичное искупление от вины заключается в том, что она перестает властвовать над человеком¹⁰¹.

Что касается наказания человеческих грехов (*poena peccatorum*), которое Сын Божий понес на кресте, то Петр истолковывает это в свете сакраментальной церковной практики. Через страдания, которые Христос претерпел на кресте, все временное наказание греха полностью прощается человеку в крещении. То же наказание облегчается в покаянии (*in poenitentia minoratur*), поскольку наказания, налагаемого на кающегося в Церкви, не будет достаточно, если оно не восполняется наказанием, которое Господь претерпел на кресте¹⁰².

Оценивая размышления Петра Ломбардского об искуплении, можно достаточно уверенно сказать, что его взгляды отличаются от вышеприведенных точек зрения Ансельма, Абеяра и Гуго. П. Бёрнс верно замечает, что основной источник вдохновения для Петра — это труды Амвросия и Августина¹⁰³, а Ж. Ривьер¹⁰⁴ и Л. Гренстед¹⁰⁵ уверены, что из ближайших к Петру по времени богословов большее влияние оказали на него некоторые взгляды Абеяра, нежели Ансельма.

Действительно, в изложенной Петром теории искупления трудно увидеть упоминание об удовлетворении, которое от лица человечества Христос приносит Богу Отцу. Также совершенно очевидно, что теория выкупа, которую он транслирует при помощи произведений Августина, кажется ему вполне легитимным способом объяснения искупления¹⁰⁶. Вектор его теории искупления направлен не на то, чтобы восстановить Божию честь (Ансельм) или справедливость (Гуго), но на то, чтобы через веру, любовь и смирение человек обрел спасение от греха (Абеяра). Когда Петр рассуждает о наказании, которое понес Христос за человеческие

¹⁰¹ Ibid. L. 3, d. 19, c. 3.

¹⁰² Ibid. L. 3, d. 19, c. 4.

¹⁰³ Burns J. P. The Concept of Satisfaction... P. 292.

¹⁰⁴ Rivière J. The Doctrine of the Atonement... Vol. 2. P. 80, 81.

¹⁰⁵ Grensted L. W. A Short History of the Doctrine of the Atonement. Manchester: The University Press, 1920. P. 115.

¹⁰⁶ В связи с этим Р. Фрэнкс отмечает, что у Петра Ломбардского «почти что в последний раз в истории богословия появляется учение об обмане дьявола». См.: Franks R. S. A History of the Doctrine of the Work of Christ in Its Ecclesiastical Development. London; New York; Toronto: Hodder and Stoughton, 1918. Vol. 1. P. 220.

грехи, он более говорит о Его смерти и страданиях в человеческой плоти, нежели о необходимости пострадать и умереть для восстановления справедливости.

Из вышеизложенного представляется вероятным, что не так уж неправы критики, считавшие, что Петр Ломбардский не обращается к идеям Ансельма, поскольку считает, что они недостаточно основаны на церковном предании¹⁰⁷. Даже Ж. Ривьер, который пытается оспорить это мнение, признает, что Петр полагал теорию Ансельма слишком новой¹⁰⁸. Подытоживая обсуждение взглядов Петра Ломбардского на искупление, можно вполне согласиться со словами Л. Гренстеда, что Петр, «стоя перед рассветом новой эры мысли, знаменует собой конец старой эпохи»¹⁰⁹. Это особенно заметно по тому, как сентенции Петра об искуплении комментируются последующими схоластами, в частности Фомой Аквинским.

Фома Аквинский

В толковании на *Sententiae* Фома больше вдохновляется логикой Ансельма, нежели словами Петра Ломбардского. Рассуждая о воплощении, Фома утверждает, что Богу за грех необходимо принести удовлетворение и что оно должно быть пропорционально величине совершенного греха¹¹⁰. Но человеческий грех имел некую бесконечность (*infinitas*), потому что, во-первых, человек согрешил против Божественного величия (*divinae majestatis*), во-вторых, человек лишился участия в бесконечном благе (*bonum... quod est infinitum*), которое есть Сам Бог, в-третьих, человек повредил человеческую природу, обладающую некой бесконечностью (*quae infinitatem quamdam habet*), поскольку благодаря ей человек может бесконечно воспроизводить себе подобных. Соответственно, достойное удовлетворение за грех должно иметь бесконечную силу (*virtus infinitus*)¹¹¹.

Далее Фома показывает, что Бог по Своей благодати не мог оставить человека без восстановления, а по Своей справедливости, согласно которой грех не может быть прощен без удовлетворения, Он учредил

¹⁰⁷ Rivière J. The Doctrine of the Atonement... Vol. 2. P. 81.

¹⁰⁸ Ibid. P. 85.

¹⁰⁹ Grensted L. W. A Short History... P. 118.

¹¹⁰ Thomas Aquinas. Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi. Liber 3. Parisiis: Lethielleux, 1933. d. 1, q. 1, a. 2, ad. 5.

¹¹¹ Ibid. d. 20, a. 2, co.

в человеческой природе Того, Кто мог бы принести это удовлетворение (*in humana natura institueret eum qui satisfacere posset*); согласно же Своей мудрости, Он восстановил человека полностью и таким способом, чтобы тот мог обрести утерянное¹¹².

П. Бёрнс следующим образом суммирует аргумент Фомы: «Задача искупителя включает в себя три составляющие. Во-первых, Богу должно быть принесено удовлетворение за оскорбление. Во-вторых, Богу должно быть принесено некое человеческое действие, как минимум эквивалентное по ценности тому, что человек потерял при повреждении всей человеческой природы. Наконец, спаситель должен быть в состоянии повлиять на других людей и тем самым восстановить их до первоначального состояния»¹¹³. Так Фома подводит читателя к мысли о том, что спасение возможно только через Боговоплощение.

Удовлетворение за грех подразумевает наказание: «Вина упорядочивается наказанием (*culpa ordinatur per poenam*). Если бы грех отпущался без какого-либо удовлетворения, вина оставалась бы без наказания. Таким образом, что-то во вселенной оставалось бы неуправленным (*remaneret aliquid inordinatum in universo*)»¹¹⁴. Христос приносит удовлетворение за человека, взяв на Себя все наказания за грехи, а также то, в чем содержится сила всех наказаний, то есть смерть¹¹⁵. «Христос должен был принести приемлемое удовлетворение не только за первородный грех (*pro originali*), но и за действительный (*pro actuali*), за который полагается насильственная смерть (*violens mors*)». Чтобы удовлетворение за грех покрыло грехи всех, Христу должно было умереть самой позорной смертью (*mors turpissima*), которая бы по суровости превзошла смерть всех людей¹¹⁶.

Из того, как Фома излагает учение об искуплении, становится очевидно, что ему более комфортно опираться на логику теории Ансельма, нежели на традиционализм Петра Ломбардского. Как и у Ансельма, в этом раннем произведении Фомы мы видим разумное обоснование воплощения и искупления, которое строится на принципе справедливости и воздаяния, требующего, чтобы за грехом следовало наказание.

¹¹² Ibid. d. 1, q. 1, a. 2, co.

¹¹³ Burns J. P. The Concept of Satisfaction... P. 298.

¹¹⁴ Thomas Aquinas. Scriptum super sententiis... L. 3. d. 20, a. 1, q. 2, s.c.

¹¹⁵ Ibid. d. 20, a. 3, co.

¹¹⁶ Ibid. d. 20, a. 3, sol., ad. 6m.

Наиболее полное и последовательное выражение теории искупления, начавшей свое развитие после *Cur deus homo* Ансельма, Фома предлагает в своем позднем трактате *Summa theologica*.

Согласно Фоме, первородный грех преуменьшил благо [человеческой] природы (*diminuitur bonum naturae*), полностью уничтожив дар изначальной праведности (*donum originalis iustitiae... totaliter est ablatum*) и умалив наклонность к добродетели (*naturalis inclinatio ad virtutem... diminuitur*)¹¹⁷. В результате плотские страсти восторжествовали над разумом, тело вышло из подчинения души¹¹⁸. Следствием дисгармонии человеческой природы, вызванной грехом, явились физическая смерть и тление¹¹⁹. «Отнятие изначальной праведности считается наказанием, так же как и отнятие благодати. Отсюда, смерть и все последующие телесные изъяны суть некие наказания первородного греха»¹²⁰.

Грех заслуживает наказания, потому что человек нарушил порядок Божественной справедливости (*transgreditur ordinem divinae iustitiae*). Согласно этому порядку, человек не сможет вновь обрести праведность, если только не будет принесено некое возмещение через наказание (*nisi per quandam recompensationem poenae*)¹²¹. Наказание, которое может принести удовлетворение, должно быть добровольным, но поскольку воля людей отвращена от Бога, «Христос понес наказание, могущее принести удовлетворение, не за Свои, но за наши грехи»¹²².

В искуплении людей Христом сочетаются Божии милость и справедливость. Справедливость состоит в том, что Своими страданиями Христос приносит удовлетворение за людской грех, милость же заключается в том, что Его послал Бог в ответ на бессилие человека искупить грех всей человеческой природы¹²³. Христос страдает добровольно, однако Фома приводит доказательства того, что Сам Бог предает Его на страдания. Отец преопределил страдания Христа (*praeordinavit passionem*

¹¹⁷ *Thomas Aquinas. Summa theologica // Doctoris angelici divi Thomæ Aquinatis Opera Omnia. Parisiis, 1872. I–II, Q. 85 A.1. co.*

¹¹⁸ *Ibid. I–II, Q. 85, A. 3, co.*

¹¹⁹ *Ibid. I–II, Q. 164, A.1, co.*

¹²⁰ *Ibid. I–II, Q. 85, A. 5, co.*

¹²¹ Тут же Фома замечает, что подобное восстановление справедливости посредством возмещения наказанием можно также наблюдать в человеческих отношениях. Даже после того, как прегрешение совершено или нанесен ущерб, все равно остается «долг наказания», который человек должен понести. См.: *Ibid. I–II, Q. 87, A. 6, co.*

¹²² *Ibid. I–II. Q. 87, A. 7, ad. 3.*

¹²³ *Ibid. III. Q. 46. A.1, ad. 3.*

Christi) для искупления людей, вдохновил Его пострадать за них и, наконец, Он не защитил Христа, отдав Его в руки палачей¹²⁴. «В этом показана строгость Бога (*Dei severitas*), Который не захотел отпустить грех без наказания, как апостол указывает, говоря: „Сына Своего не пощадил“ (Рим 8:32), а также благость Его (*bonitas*) в том, что поскольку человек не мог принести достаточного удовлетворения посредством какого-либо наказания, которое он бы ни перенес, Бог дал ему Удовлетворителя, на что указал апостол, говоря: „предал Его за всех нас“. А также в Рим 3:25 он говорит: „Которого, то есть Христа, через веру Бог предложил в умилоствление в крови Его“»¹²⁵.

Страдая из любви и послушания, Христос дал Богу больше, нежели требовалось, чтобы возместить за преступление всех людей. Во-первых, по причине превосходящей любви, из-за которой Он страдал; во-вторых по причине достоинства Своей жизни, то есть того, что Он был и Богом и человеком. И, наконец, по причине всеобщности страдания и величия воспринятой скорби (*propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti*). Поэтому смерть Христа была не просто достаточной, но преизбыточной для искупления грехов всего человечества¹²⁶.

Относительно власти дьявола над человеком Фома говорит, что, во-первых, по своим грехам человек заслуживал быть отданным в рабство дьяволу. Во-вторых, Бог, будучи оскорблен грехом, по справедливости предал человека в его власть. В-третьих, дьявол по своей злой воле удерживал человека от обретения спасения¹²⁷. Согрешив, человек стал должником и Бога, и дьявола. Хотя дьявол, будучи похитителем, не имел права держать человека в плену, Бог в качестве наказания отдал человека в его власть¹²⁸. Соответственно, страдания и смерть Христа избавили человека от власти дьявола, поскольку через них люди обрели прощение грехов и примирились с Богом. Христос победил дьявола тем, что, будучи невинным, Он не подлежал смерти, но дьявол несправедливо убил Его. Поэтому верующие в Сына Божия по справедливости должны быть освобождены от власти дьявола¹²⁹.

В учении Фомы Аквинского удачно синтезированы наиболее важные мысли об искуплении, предложенные Ансельмом, Абельяром и Гуго

¹²⁴ Ibid. III. Q. 47. A. 3, co.

¹²⁵ Ibid. III. Q. 47. A. 3, ad. 1.

¹²⁶ Ibid. III. Q. 48, A. 2, co.

¹²⁷ Ibid. III. Q. 49, A. 2, co.

¹²⁸ Ibid. III. Q. 48, A. 4, co.

¹²⁹ Ibid. III. Q. 49, A. 2, co.

Сен-Викторским. В то же время мы отметили, что взгляды на искупление, предложенные Фомой, по аргументации не согласуются с учением Петра Ломбардского, чьи труды были известны как пример следования традиционной западной патристической мысли. Вполне очевидно, что своим изложением теории искупления Фома дал прочное обоснование новой западной традиции понимания искупления.

Заключение

В данной работе мы исследовали вопрос об источниках традиционной протестантской теории искупления, известной как «теория заместительного наказания». Ее суть строится на нескольких основополагающих идеях: 1) человеческий грех нарушил закон Божией справедливости; 2) грех не может быть прощен без удовлетворения этого закона; 3) удовлетворение Божией справедливости возможно путем наказания за грех; 4) ради спасения человечества Бог решает возложить наказание за грех на Христа вместо людей.

Как мы увидели, все эти идеи сформировались в схоластической богословской мысли до начала Реформации. Наиболее решающую роль в оформлении западного понимания искупления сыграл Фома Аквинский, но роль вдохновителя и основоположника бесспорно принадлежит Ансельму Кентерберийскому. Я. Пеликан следующим образом оценивает решающую роль Ансельма для последующего формирования теории искупления на Западе: «В той мере, в которой любая формулировка может быть названа „определяющей“ для этого учения латинского Запада, понимание служения Христа, представленное Ансельмом Кентерберийским, является таковым; оно как систематизировало предшествующее ему развитие этого учения, так и определило его развитие после. Насколько глубоко его формулировка на самом деле продолжила определять позднюю средневековую сотериологию, можно оценить из того, насколько самоочевидно основные идеи его трактатов использовались на протяжении XIV и XV веков: конфликт между требованиями Божией справедливости и милости, необходимость принести удовлетворение оскорбленной Божией чести и „необходимая“ достаточность смерти Христа Богочеловека в качестве цены этого удовлетворения»¹³⁰.

¹³⁰ Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: Reformation of Church and Dogma (1300–1700). Chicago and London: University of Chicago Press, 1985. Vol. 4. P. 23.

Действительно, в теории Ансельма явно прослеживаются новые, отличные от традиционных, направления мысли и акценты. Этим объясняется и неприятие его идей консерваторами и почитателями Августина Петром Ломбардским и Петром Абеляром, хотя последний, как мы увидели, все же говорит о заместительном наказании. Несмотря на то, что сам Ансельм рассуждает об удовлетворении Божией чести, логика его аргумента подразумевает закон воздаяния. Поэтому его последователям не составляет труда рассматривать проблему искупления как конфликт между Божией справедливостью и человеческим грехом. Альтернатива Ансельма *satisfactio aut poena* превращается в безальтернативность *poena satisfactionis* Фомы Аквинского¹³¹, то есть удовлетворение за грех осуществляется только через наказание, которое претерпевает Иисус Христос вместо человека.

Хотя богословы Реформации впоследствии по-своему трактовали схоластическое понимание искупления, в своей основе традиционная протестантская теория искупления, безусловно, вдохновлена идеями, впервые высказанными Ансельмом Кентерберийским. Поэтому позднейшие протестантские историки, желающие подчеркнуть превосходство мысли Реформаторов, соглашались, что «реформатская концепция искупления очевидно ансельмовская, и преимущественно, более ясная и утонченная»¹³². Однако доказательство данного тезиса лежит за пределами данной статьи, в которой мы постарались лишь установить источники традиционной протестантской теории искупления.

Источники и литература

1. Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком / пер. с лат. Е. Начинкина // Искупление. Материалы II Международного Симпозиума христианских философов. СПб.: ВРФШ, 1999. С. 29–133.

2. Аристотель. Этика. Избранные главы // Антология мировой философии: В 4-х томах. Т. 1. Ч. 1. М.: Мысль, 1969. С. 458–465

3. *Anselmus Cantuariensis*. Cur deus homo // S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia / ed. F. S. Schmitt. Seccovii, 1938. Vol. 2. P. 37–133.

¹³¹ *Thomas Aquinas*. Scriptum super sententiis... L. 3. d. 20, a. 1, q. 2, sol. 2.

¹³² *Hannah J.D.* Anselm on the Doctrine of Atonement // *Bibliotheca Sacra*. 1978. Vol. 135. P. 343. Фактически, Дж. Ханна повторяет вывод известного протестантского историка У. Шедда: «Протестантская сотериология имела преимущество над сотериологией Ансельма в том, что была более всеобъемлющей и полной». См.: *Shedd W.G.* The History of Christian Doctrine. New York: Charles Scribner, 1863. Vol. 2. P. 340.

4. *Aulén G.* Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement. Eugene: Wipf & Stock, 2003.
5. *Belousek D.W.S.* Atonement, Justice, and Peace: The Message of the Cross and the Mission of the Church. W. B. Eerdmans Pub. Co., 2011.
6. *Burns J.P.* The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory // *Theological Studies*. 1975. Vol. 36. № 2. P. 28–304.
7. *Cohen N.* Feudal Imagery or Christian Tradition? A Defense of the Rationale for Anselm's Cur Deus Homo // *The Saint Anselm Journal*. 2004. Vol. 2. № 1. P. 22–29.
8. *Franks R.S.* A History of the Doctrine of the Work of Christ in Its Ecclesiastical Development. London; New York; Toronto: Hodder and Stoughton, 1918. Vol. 1.
9. *Grensted L.W.* A Short History of the Doctrine of the Atonement. Manchester: The University Press, 1920.
10. *Gunton C.E.* The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality, and the Christian Tradition. London; New York: T & T Clark, 2003.
11. *Hannah J.D.* Anselm on the Doctrine of Atonement // *Bibliotheca Sacra*. 1978. Vol. 135. P. 327–344.
12. *Harnack A.* History of Dogma. New York: Dover Publication, 1961. Vol. IV–V.
13. *Hopkins J.* A Companion to the Study of St. Anselm. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972.
14. *Hugo de S. Victore.* De sacramentis christiane fidei // *Patrologiae latinae cursus completus* / ed. J. P. Migne. Paris, 1854. T. 176. P. 183–618.
15. *Jeffery S., Ovey M., Sach A.* Pierced for Our Transgressions: Rediscovering the Glory of Penal Substitution. Wheaton: Crossway, 2007.
16. *Kelly J.N.D.* Early Christian Doctrines: Revised Edition. New York: HarperCollins, 1978.
17. *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: The Growth of Medieval Theology (600–1300). Chicago and London: University of Chicago Press, 1978. Vol. 3.
18. *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: Reformation of Church and Dogma (1300–1700). Chicago and London: University of Chicago Press, 1985. Vol. 4.
19. *Cartwright, S.R.* Introduction // *Peter Abelard. Commentary on the Epistle to the Romans*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2011. P. 3–84.
20. *Petrus Abaelardus.* Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos // *Petri Abaelardi Opera Theologica. Corpus Christianorum: continuatio mediaevalis 11* / ed. E. M. Buytaert. Turnholt: Brepols, 1969. P. 41–340.
21. *Petrus Lombardus.* Libri quatuor sententiarum. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1916.
22. *Pomerleau W.P.* Justice, Western Theories of // *Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://www.iep.utm.edu/justwest/> (date of access: 16.08.2014).

23. *Rivière J.* The Doctrine of the Atonement: in 2 vols. A Historical Essay. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1909.
24. *Schmiechen P.* Saving Power: Theories of Atonement and Forms of the Church. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 2005.
25. *Shedd W. G.* The History of Christian Doctrine. New York: Charles Scribner, 1863. Vol. 2.
26. *Thomas Aquinas.* Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi / ed. F. Moos. Parisiis: Lethielleux, 1933.
27. *Thomas Aquinas.* Summa theologica // Doctoris angelici divi Thomæ Aquinatis Opera Omnia / ed. S.É. Fretté, P. Maré. Parisiis, 1872.
28. *Whidden III D.* The Alleged Feudalism of Anselm's Cur Deus Homo and the Benedictine Concepts of Obedience, Honor, and Order // Nova et Vetera (English edition). 2011. Vol. 9. № 4. P. 1055–1087.
29. *Williams, Thomas T.* Sin, Grace, and Redemption // The Cambridge Companion to Abelard / ed. J. E. Brower, K. Guilfooy. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 258–278.

Sergey Koryakin. On the Sources of the Traditional Protestant Theory of Atonement.

In this article, the author considers the sources that formed the traditional Protestant theory of atonement, known as the “Theory of Penal Substitution”. The author considers the views of Anselm of Canterbury with respect to atonement and analyzes their further development and modification by various thinkers of Western scholasticism of the 12th – 13th centuries. The author shows that the key ideas of Anselm – on justice, satisfaction of God’s honor, punishment for sin, and the place of the devil in the doctrine of atonement – formed the basis for later ideas about Christ’s passion on the Cross and subsequently influenced the Protestant theory of Penal Substitution. In conclusion, the author confirms the thesis articulated by Jaroslav Pelikan that the doctrine of atonement proposed by Anselm of Canterbury was formative in defining the views on atonement in the Latin West. The article makes a contribution to the theological and historical scholarship of the sources of traditional Protestant atonement theory.

Keywords: atonement, Theory of Penal Substitution, ransom theory, satisfaction, punishment for sin, justice, Anselm of Canterbury, Peter Abelard, Hugh of Saint Victor, Peter Lombard, Thomas Aquinas.

Sergey Sergeevich Koryakin – Master of Theology, graduate student in the field of Philosophy of Religion and Religious Studies at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (sergeykoryakin@gmail.com).

Священник Михаил Легеев

МАЛАЯ СВЯЩЕННАЯ ИСТОРИЯ ОТДЕЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА КАК ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ

Настоящая статья посвящена вопросам исторического развития Церкви и его богословского осмысления. Развитие Церкви в истории и развитие личной истории отношений с Богом отдельного человека, члена Церкви, протекают по одним и тем же законам, которые находят свою реализацию через свободную волю Бога и человека. Рассмотрение отдельного человека как экклезиологической модели способно помочь в ответе на многие актуальные вопросы современной экклезиологии, такие как: «Что есть Церковь?», «Где заканчиваются ее границы?», «Как Церковь отображает в себе Святую Троицу?» и многие другие.

Ключевые слова: Церковь, историческое развитие, Священная История, христианская антропология, экклезиология XX века, историософия, синергия, воцерковление, троичность, современное богословие.

1. Отдельный человек как церковь

Церковь даже по простому переводу значения греческого слова «эклесия» есть собрание — собрание членов. Собирательное, соборное бытие Церкви утверждается самим Христом Спасителем («Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18:20)), проповедуется апостолами и раскрывается и объясняется многими святыми отцами. Замысел Божий о Церкви есть замысел о собственном совершенном подобии — о троичеподобном соборно-ипостасном бытии; именно поэтому Церковь есть всегда собрание, *всегда некое множество членов*, соединенных во Христе. Таковы не только единая Церковь Христова, но и входящие в нее Поместные Церкви, отдельные епархии, общины, даже семьи, называемые апостолами «домашними церквями»¹.

Означает ли сказанное, что отдельный церковный член, человек, не может именоваться церковью?

Открытый и возглавленный Христом Спасителем путь собирания павшего и разрозненного человечества, его ипостасей, есть вместе с тем (и даже прежде того) путь собирания человеческой природы — некогда

Священник Михаил Легеев — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии (m-legeev@yandex.ru).

¹ Рим 16:4; 1 Кор 16:19; Кол 4:15.

испорченной и расколотой внутри себя самой, ныне же исправленной, единой, цельной и совершенной, — принесенной и переданной нам Христом, ее совершенным и всецелым Носителем и Обладателем. В каждом из людей, членов Церкви, *одновременно и неразделимо протекают эти два синергийных процесса*, характеризующих динамику их отношений с Богом: внутреннее собирание природы (ее разрозненных некогда частей и сил) и внешнее собирание ипостасного бытия (собирание разрозненных некогда враждою человеческих ипостасей). Поскольку процессы собирания природы и собирания ипостасного (соединения с другими церковными членами, вживления в Церковь) для каждого конкретного человека неразделимы, сопроникнуты друг с другом, интегрированы друг в друга, то есть поскольку внутреннее собирание человека является моментом и условием его участия в экклесии, постольку даже и отдельная человеческая ипостась может быть и именоваться церковью, храмом и даже Царствием Божиим, Царствием Небесным². «Церковь можно разуместь в двух видах, — говорит об этом прп. Макарий Египетский, — или как собрание верных, или как душевный состав. Посему когда Церковь берется духовно — в значении человека, тогда она есть целый состав его»³.

Основанием для такого понимания служит и то, что Сам Христос может именоваться не только Главою Церкви, но, в определенном смысле, и Церковью. Так говорит об этом прп. Иустин (Попович): «Богочеловек — это Церковь... Ипостась Бога Слова, став человеком и тем самым — Богочеловеком, осталась в нашем земном мире и во всех мирах как Богочеловек, или Церковь»⁴; «Богочеловек, Который есть Церковь и при этом тело Церкви и глава Церкви»⁵.

По образу Христа Спасителя, именуемого Церковью, также и каждый член Его Тела именуется церковью — особенно тогда, когда этим наименованием мы стремимся подчеркнуть экклезиологическое значение бытия отдельного человека. Подобно организму отдельного человека, где каждый его член способен именоваться именем целого, так как через него и в нем действует целое, также и всецелый организм Церкви Христовой распространяет свое наименование не только на свои

² «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк 17:21).

³ Макарий Египетский, прп. Беседа XXXVII // Творения. М.: Паломник, 2007. С. 430.

⁴ Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви. Экклезиология. М.: Издат. Совет РПЦ, 2005. С. 7.

⁵ Там же. С. 10.

части⁶, но и на единичные члены в отдельности. Также и действие всей Церкви Христовой в отдельном человеке способно быть воспринимаемым и именоваться действием человека как церкви⁷.

Итак, отдельный человек, член Церкви, может именоваться церковью.

2. Постановка вопроса об историческом развитии человека как церкви

Но несмотря на то, что отдельный человек, церковный член, может быть обозначен и рассмотрен как церковь, очевидно, что *его бытие как церковь*, его церковность, *не представляет собой какого-то абсолютно фиксированного факта*. Даже именуемый церковью, человек по-прежнему остается свободен изменяться в своем движении к Богу или же от Бога, сохраняет способность к духовной динамике.

Церковность отдельного человека, члена Церкви, с течением времени способна и даже призвана менять свой характер, углубляясь и наполняясь новой силой. Обыкновенно это называют процессом *воцерковления*; данное наименование, прилагаемое часто лишь к самому первому этапу вживания человека в церковную жизнь, тем не менее вполне может быть применено также и ко всему течению человеческой жизни в Церкви, к динамически изменяющимся и развивающимся его отношениям с Богом, к тому, что может быть названо «малой священной историей отдельно взятого человека».

В XX веке, прежде всего представителями направления так называемой «евхаристической экклезиологии», такими как прот. Н. Афанасьев, прот. А. Шмеман, митр. Иоанн (Зизиулас) и др., неоднократно подчеркивалась мысль о евхаристоцентризме церковной жизни, порой доходившая до полного отождествления церковного бытия в целом (то есть Церкви как таковой) с Евхаристией и, соответственно, церковного бытия отдельно взятого человека с евхаристическим общением. Сегодня все чаще справедливо подчеркивается значение частого причащения именно для воцерковления человека, что, на первый взгляд, как будто подтверждает тезис о тождестве Церкви и Евхаристии.

Однако, по справедливому замечанию оппонентов евхаристической экклезиологии, таких как прот. Д. Станилоэ или митр. Антоний (Блюм), Евхаристия, хотя и венчает в смысловом плане жизнь Церкви, но отнюдь

⁶ Как то Поместную Церковь или общину.

⁷ Ср.: «Мы имеем ум Христов» (1 Кор 2:16), который есть ум Церкви.

не исчерпывает ее⁸. *Сакраментальная протяженность* церковного бытия представляет собой путь постоянного и перманентного развития — развития именно внутрицерковного, простирающегося от начала к концу, от Крещения (или покаяния) к Евхаристии. С другой стороны, *историческая протяженность* церковного бытия, превышающая сакраментальную протяженность и живущая ею, представляет собой тот же самый путь развития, только более продолжительный во времени; он лишь простирается в далекую реальность эсхатологической встречи со Христом, где Церковь и ее членов ожидает вечная Евхаристия в Царствии Небесном. Для данных авторов принципиально то, что *этот путь (каким бы мы его ни описывали, сакраментологическим или историческим) во всех своих точках есть путь Церкви*. Мера таинственного усовершення⁹, пролегающего на этом пути, **не есть мера некоей недо-церковности**, но есть мера совершенно иного плана, относящегося к историческому контексту вызревания Церкви, независимо от того, говорим ли мы здесь о единой Церкви Христовой, или об отдельно взятом церковном члене как о церкви.

Таким образом, мы подходим к дилемме, вернее, к богословскому противоречию¹⁰: с одной стороны, идея воцерковления предполагает некий недостаток церковного бытия¹¹; с другой стороны, этот недостаток являет собой реальность, протекающую также внутри самой Церкви. *Неизменно оставаясь церковью (и той же самой церковью), человек в то же самое время изменяется — и изменяется как церковь*. Скрытая полемика между двумя течениями богословской мысли XX века подводит нас к проблеме более глубокого осмысления историзма церковной жизни как развития.

Есть и другая, так сказать негативная, сторона того же вопроса о согласовании церковности и недо-церковности человека. По свидетельству святых отцов, человек своими грехами некоторым образом откалывает себя от Церкви. При этом он остается ее членом; однако весь путь своего

⁸ См., например: *Anthony Metropolitan of Sourozh. The Church as a Eucharistic Community. Synodesmos: The Report of the Twelfth General Assembly. August 17–24, 1986. Joensuu: Synodesmos, 1988. P. 37–45.*

⁹ См., например (о таинстве совершенном и усовершении в нем всех других таинств): *Дионисий Ареопагит, св. О церковной иерархии. СПб.: Алетейя, 2001. Глава 3: О совершаемом в собрании. С. 53–55.*

¹⁰ Которое, конечно, свидетельствует лишь об ограниченности человеческого разума, а не истин, им осмысляемых.

¹¹ Что также и достаточно очевидно, так сказать, эмпирически, интуитивно.

сакраментологического бытия в Церкви должен быть им пройден заново, как бы «с нулевой отметки», с первой точки этого пути — второго Крещения — покаяния. *Сакраментологически* — с совершением покаяния человек словно бы вновь вступает во врата Церкви Христовой; однако *исторически* он, возможно, и не покидал этих врат, и весь путь его к Богу, от Крещения и до эсхатологической встречи со Христом, есть путь церковного, внутрицерковного бытия. Еще рельефнее эта мысль становится, будучи примененной не к отдельному человеку как церкви, но к церковной общине или даже к Поместной Церкви (которые представляют собой отдельные части, или даже члены, единой Церкви Христовой, как и отдельно взятый человек). Так, описанное в Откровении св. ап. Иоанна Богослова, посланное через ангелов увещание к покаянию было адресовано именно Церквам¹²; позднейшая же история дает примеры возрастания в святости или, напротив, умаления в ней, вплоть до полного отторжения от единого Тела Христовой Церкви, весьма значительных ее частей и даже целых Поместных Церквей.

Поставленные вопросы приводят к осознанию многомерности понятия «Церковь» и к осмыслению всякого церковного бытия как истории — истории взаимоотношения Бога и человека.

3. Троический историзм бытия человека

Божественная жизнь внеисторична, поскольку совершенство Бога не допускает в Нем никакого развития, становления и усовершенствования. Созданный по образу Божию и призванный к богоподобию человек *принципиально историчен* — историчен, поскольку путь истории, путь взаимоотношений с Богом является, напротив, единственной возможностью осуществить замысел Бога по обожению человека.

Сотворяя человека и наделяя его теми или иными способностями к развитию, Бог вкладывает в него и простирает к нему отображения собственной, троической жизни — отпечатки ее внутреннего собственного бытия, — чтобы через них бытие человека оказалось в конце концов всецело, насколько это возможно вообще для творения, подобным Его троическому бытию, бытию Святой Троицы.

Вся история мира в его взаимоотношениях с Богом и восхождении к Нему оказывается пронизана многообразными отображениями троичности, таинственного троичного бытия самого Бога — начиная

¹² Откр 1–5.

с онтологического состава человеческой природы и самых первых шагов самостоятельного бытия человека и заканчивая вселенской эсхатологической синергией Святой Троицы и Святой Церкви Христовой.

Отображение Божественной троичности в природе человека, хотя и очевидно по самому численному составу нашей природы¹³, но далеко не очевидно и **не поддается простому осмыслению и описанию** в плане подобия самого состава этой природы «составу» Божественных Ипостасей¹⁴. Немногим большую ясность вносит историческая динамика человеческой жизни. Будучи историей выстраивания внутренней организации трехчастной природы человека¹⁵, эта историческая динамика разворачивается в трехчастный путь, могущий быть описанным с помощью целого ряда моделей: аскетических, сакраментологических и экклезиологических¹⁶. И наконец, лишь Священная История отношений Бога и человека — история, взятая как одно целое — несколько приближает нас к прояснению «картины»: особое значение образов Откровения Божественных Лиц Святой Троицы для того или иного периода всеобщей Священной Истории выделяет в этой Истории три эпохи: ветхозаветную, новозаветную и Церкви, — эпохи, каждая из которых особым образом связана с делом¹⁷ одного из Лиц Святой Троицы — Отца, Сына и, наконец, Святого Духа.

Именно в фокусе Священной Истории становятся ясными и понятными троические основания онтологии и истории взаимоотношений с Богом отдельного человека, и прежде всего человека как церкви. А прояснив эти вопросы, мы сможем подступиться и к вопросу об историческом бытии самой Церкви¹⁸.

¹³ Дух, душа, тело.

¹⁴ Исторические попытки усмотреть здесь прямое подобие (например, блаж. Августина Иппонского) приводили к сомнительным результатам.

¹⁵ А вместе с тем и историей его личных отношений с Божественными Ипостасями.

¹⁶ Этой теме мы планируем посвятить отдельную статью.

¹⁷ Образом Откровения, образом действия.

¹⁸ Принципиальное значение для осмысления историзма отношений Бога и человека, отображающего (*а определенным образом и содержащего*) в себе троическое бытие, дает нам III век. Церковная мысль этого времени, а точнее, уже рубежа II и III веков, переносит фокус своего внимания с личности Христа Спасителя, содержащего в Себе все, на все три Лица Святой Троицы и на Их связь с творением и человеком. История (как история отдельного человека, так и Священная История с ее историческими эпохами, и история Церкви) выходит на первый план богословских построений тех авторов, творчеством которых начинается данная эпоха. Два выдающихся, хотя и небезупречных, богослова своего времени, Тертуллиан и Ориген, предпринимают первые попытки подступиться

4. Священная История как первообраз всякой истории отношений Бога и человека

Обращаясь к теме истории взаимоотношений Бога и человека, мы прежде всего видим перед собой единственный и неизменный образец таких отношений «в лице» Священной Истории.

Эта история имеет протяженность; в этом состоит смысл всякого богозамысленного историзма.

После грехопадения человека отношения его с Богом не прекращаются. В эпицентре последующей мировой истории стоит Священная История, в которой синергийно воссозидается человек, *совместными усилиями Бога и человека собирается человеческая природа*, отделяется от всего нечистого и чуждого Богу, постепенно приготавливаясь в цельную и единую Ему жертву. Только приняв эту жертву (от Пресвятой Богородицы, а вместе с Нею и с сонмом предшествующих Ей праведников), Сын Божий оказывается способен к Воплощению. ***Вместе с собиранием природы человека ветхозаветная история отношений Бога и человека представляет собой и приуготовление, вызревание экклезиологичности***, ее историческое развитие — еще не Церкви Христовой, но ветхозаветной Церкви праведников, чье ипостасное общение с Богом и друг с другом станет прообразом тех совершенных отношений, которые реализуются через общение людей во Христе.

Новый Завет, его Священная История, раскрывает перед нами иной пласт отношений Бога и человека. *Приняв от Пресвятой Девы очищенную и святую природу человека, Сын Божий обоживает ее в Самом Себе, являя человеку подлинное совершенство этой природы*, а через нее, вместе с ней — являя также и богозамысленный логос (смысл) ее бытия¹⁹. Уже в Самом Себе, в период Своего общественного служения, Христос Спаситель *открывает* человеку к совершенному созерцанию и *действительно передает* совершенный замысел Бога о человеке, который, будучи частью всецелой Священной Истории, разворачивается в историю Нового

к данной теме с двух разных, противоположных, концов — со стороны онтологии человека и его малой истории (Ориген) и со стороны всеобщей Священной Истории (Тертуллиан).

¹⁹ См., напр.: «Соединил Он чувственные и умопостигаемые (вещи), явив единое сущее естество тварей... Наконец, Он соединил, в соответствии с превышеестественным логосом и способом, тварное естество с нетварным» (Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. М.: Мартис, 1994. Вопрос XLVIII. С. 146; и др.).

Завета: в историю Его дел, слов и жертвы²⁰. Но поскольку замысел Бога о человеке есть замысел о человечестве, постольку *совершенство дел, слов и жертвы Спасителя представляет собой не просто собирание природы человека²¹ и даже не одно лишь цельное явление этой природной собранности²², но — таинственный прорыв во «всеединство» соборно-ипостасного бытия Церкви*; несмотря на то, что само бытие Церкви будет осуществлено Святым Духом и начнется в день Его сошествия на апостолов.

Священная История идет ко Христу, а потом, когда достигает Его — своего эпицентра, идет путем Церкви, который проживается и каждым отдельным человеком, ее членом: от Христа и вновь ко Христу — от Христа, заключенного в образе веры и напечатляемого в духе человека в Таинстве крещения, и ко Христу как всесовершенной реальности, проникающей всю природу человека²³ в Евхаристии и в эсхатологической встрече со Христом. Все эти пути — и находящийся под особым покровом Отца путь Священной Истории ко Христу, и сам путь Христов, и руководимый Духом Святым путь «малой священной истории» отдельного человека ко Христу (а вместе с ним и путь Церкви) — *оказываются, каждый в себе, носителями и отобразителями всецелой троичности*, поскольку каждый из них становится носителем синергийных, простирающихся в историю отношений Святой Троицы и человека²⁴.

Вот эта-то Священная История становится *образцом, архетипом всякой истории отношений Бога и человека*; и даже не только образцом, а отчасти и приобретшей вневременное измерение реальностью, со-реальностью этих отношений. Применительно к отдельному человеку, члену Церкви, мы можем говорить о *«малой священной истории» отдельно взятого человека*; та же мысль может быть продолжена и применена также

²⁰ «Я есть Путь и Истина и Жизнь» (Ин 14:6).

²¹ Осуществляемое через праведников в Ветхом Завете, но всецело и совершенно явленное во Христе уже при Боговоплощении.

²² Против такого понимания в современном богословии последовательно выступает направление мысли, ассоциируемое с именем и школой проф. А. И. Осипова.

²³ В той мере, в какой человек оказывается готов к такому проникновению.

²⁴ К вопросу об этом см. также статью: *Мефодий (Зинковский), иером., Легоев М. В. Ипостасно-природный характер синергии // Церковь и время. № 61. М., 2012. С. 69–106.*

и к отдельным Церквам, а в каком-то смысле даже и к единой Церкви Христовой²⁵.

5. Синергия восхождения и синергия со-бытия в парадигмах Священной Истории

Отдельные эпохи Священной Истории: ветхозаветная, новозаветная, время Церкви Христовой — каждая в себе — становятся отдельной историей со своим историческим и синергийным смыслом и значением.

В эпоху ветхозаветную, хотя и идет процесс собирания всей, всецелой природы человека — духа, души и тела — однако на каждой точке этого пути человек оказывается еще не вполне свободен от нужды деятельного восхождения к созерцанию и от созерцания к обожению. Именно об этом, хотя и в отношении к отдельному человеку, а не к истории ветхозаветного человечества, сказал прп. Иоанн Лествичник: «Малое у великих может быть и немало; а великое у малых без сомнения несовершенно»²⁶.

В этом смысле путь отдельного человека, члена Церкви, есть и способен быть отображением пути ветхозаветной Церкви праведников, идущей к Богу. *Пресвятая Богородица, венчающая этот путь человека к Богу, — прообраз собирания нашей собственной природы, а также нашего экклезиологического и соборного предстояния Христу в ожидании соединения с Ним.* Образ нашего исторического бытия как Церкви Христовой²⁷, созданной Духом Святым, восходит к прообразу священно-исторического бытия ветхозаветной Церкви. Как жили ветхозаветные праведники, восходя к Богу и ожидая Спасителя, так живут ныне и члены Церкви Христовой, но уже иным, более совершенным путем восходя к Богу в самой Церкви и идя ко Христу вместе со Христом²⁸. Итак, вся Священная История становится образцом истории отношений Бога и отдельного человека, члена Церкви — образцом на пути его возведения к тому совершенству и той полноте, которые даны и заключены в Церкви Христовой, носителем и раздателем которых являются «руки Отца»²⁹ — Сын Божий и Святой Дух.

²⁵ Дальнейшему раскрытию этой мысли мы планируем посвятить отдельные статьи.

²⁶ Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Слово 26.92. М.: Правило веры, 1997. С. 365.

²⁷ И прежде всего — каждого человека (члена Церкви) как церкви.

²⁸ «Как мы были прообразованы и предуказаны в (ветхозаветных праведниках)... так они отображаются в нас, то есть, в Церкви, и получают награду за свои труды» (*Иринеи Лионский, свщмч. Против ересей. 4:22:2.* СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 388).

²⁹ Там же. 5:6:1. С. 462.

*Совершенно иное значение, Значение с большой буквы, имеет для нас дело Христа Спасителя, Который является для всех людей неизменным Образцом и Источником всей полноты отношений Святой Троицы и человека в Самом Себе*³⁰. В отличие от ветхозаветной и даже от всецелой истории, Христос, ее Сердцевина и Средоточие, *Его история Нового Завета, — дает нам не вызревание, а полноту этих отношений.* Динамика его общественного служения, простирающаяся от Крещения до Крестной смерти и Воскресения, будучи историей³¹, одновременно лишена мотива усовершенствования, восстановления, природного или даже сверхприродного изменения. Трехчастный путь этого служения³², осуществляемый Им с исторической поступенностью, есть на каждой исторической точке путь совершенной святости, богоподобия, обожения — путь всецелого и всесовершенного Бога и человека³³.

Оба пути — путь восхождения к Богу ветхозаветного человечества и Христов путь кенотического со-бытия с Богом — **выступают для нас парадигмами нашей христианской жизни.** В члене Церкви, равно как и в самой Церкви, они обращаются двумя векторами внутреннего движения, внутренней динамики: восходящего движения к Богу и нисходящего, кенотического со-бытия с Богом во Христе.

Значение двух различных смыслов Ветхого и Нового Заветов несколько не умаляет тот факт, что, конечно же, *вся Священная История — и Ветхого, и Нового Заветов — в своем единстве представляет собой не только историю домостроительства спасения человека, но и историю все более и более тесного проникновения Бога в жизнь мира и человека, историю «выхода» Бога к миру, историю, описанную крылатыми словами свв. Ириней и Афанасия: «Бог стал человеком...», имеющими свое продолжение уже в обратном векторе истории: «...чтобы человек стал богом»³⁴. Значение Ветхого Завета как подготовки и прообраза Нового,*

³⁰ «Церковь устроилась по образу Сына Его, и, наконец, человек некогда созрел, чрез это делаясь способным к видению и объятию Бога» (Там же. 4:37:7. С. 441).

³¹ И даже историей ипостасного восхождения ко Кресту.

³² Дела, слова и Жертва («Я есть Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14:6)).

³³ Некоторая полемика на эту тему была начата еще в конце 1990-х гг. между прот. П. Андриевским и А. И. Осиповым, А. А. Зайцевым. Впоследствии взгляд на совершенство и незатронутость первородным грехом человеческой природы Христа Спасителя отстаивали прот. В. Леонов, иером. Мефодий (Зинковский), а также автор настоящей статьи. См., напр.: *Леонов В., прот. Бог во плоти: святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа.* М.: Драккар, 2005.

³⁴ См.: *Ириней Лионский, свщмч. Против ересей...* 3:19:1.; *Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога слова // Творения: в 4 тт.* М.: Из-во Валаамского м-ря, 1994. Т. 1. Гл. 54.

а Нового Завета как восполнения и усовершенствования Ветхого, не отменяет, но, напротив, подчеркивает различные способы отображения и реализации этих двух веков великой Священной Истории — прообразовательной и совершенной — в духовной жизни и истории отдельного человека.

Раскрытие значения этих двух эпох в духовной жизни и истории отдельного человека³⁵ осуществлялось в святоотеческом богословии постепенно, во взаимной связи (и ее историческом раскрытии) многих аспектов и пластов церковной мысли. Важнейшее значение здесь будет иметь поиск и осмысление отношений между *внутрибожественной жизнью, природою человека* и его *историей*. Оттолкнувшись от мысли свщмч. Иринея Лионского, задавшего тон в вышеуказанном процессе, различные варианты решения этого вопроса станут различными моделями богословия истории³⁶. Рассмотрению этих моделей, а также краткому обзору формирования святоотеческого взгляда на богословие истории, мы планируем посвятить отдельную статью.

Источники и литература

1. *Anthony Metropolitan of Sourozh. The Church as a Eucharistic Community. Synodesmos: The Report of the Twelfth General Assembly. August 17–24, 1986. Joensuu: Synodesmos, 1988.*

1. *Афанасий Великий, свт.* Слово о воплощении Бога Слова // Творения: в 4 тт. М.: Изд-во Валаамского м-ря, 1994. Т. 1.

2. *Дионисий Ареопагит, св.* О церковной иерархии. СПб.: Алетейя, 2001.

3. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. М.: Правило веры, 1997.

4. *Иринея Лионский, свщмч.* Против ересей. СПб.: Из-во Олега Абышко, 2008.

5. *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Издат. Совет РПЦ, 2005.

6. *Леонов В., прот.* Бог во плоти: святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М.: Драккар, 2005.

7. *Макарий Египетский, прп.* Творения. М.: Паломник, 2007.

8. *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. М.: Мартис, 1994.

2. *Методий (Зинковский), иером., Легеев М. В.* Ипостасно-природный характер синергии // Церковь и время. № 61. М., 2012.

С. 260. и др.

³⁵ А следом — и всецелой Церкви.

³⁶ Прежде всего Тертуллиана, Оригена, блаж. Августина Иппонского, Евагрия Понтийского, прп. Максима Исповедника.

Priest Mikhail Legeyev. The Lesser Sacred History of the Individual as an Ecclesiological Model.

The present article is devoted to the question of the historical development of the Church and its theological rationalization. The development of the Church through history and the development of the personal relationship with God of each member of the Church follow the same laws, which are realized through the free will of God and man. The paradigms of these historical processes are given by the sacred history of the Old and New Testaments, and reflect the life of the Holy Trinity and public ministry of Jesus Christ. Thus, we can speak of the “lesser sacred history of each individual member of the Church.” These three histories — the sacred history, the history of each individual and the history of the Church — are interconnected. An ecclesiological model that takes into consideration this connection can help us find answers to the various pertinent questions of modern ecclesiology, such as: “What is the Church?”, “Where are the limits of the Church?”, “How does the Church reflect the Holy Trinity in itself?”, “Why does the Church humble itself before the external world?”, and many others.

Keywords: church, historical development, Sacred History, Christian anthropology, 20th century ecclesiology, philosophy of history, synergy, entry into the church, threefold nature, contemporary theology.

Priest Mikhail Legeyev — Candidate of Theology, Lecturer at St. Petersburg Theological Academy (m-legeev@yandex.ru).

Протоиерей Константин Маркович

БОГОСЛОВИЕ ЦЕРКВИ В АЛЛЕГОРИЧЕСКОМ ТОЛКОВАНИИ АРХИТЕКТУРЫ И УСТРОЙСТВА ЛАТИНСКОГО ХРАМА ПО RATIONALE DIVINORUM OFFICIORUM ГИЛЬОМА ДЮРАНА

Фундаментальный восьмитомный труд *Rationale Divinorum Officiorum* французского средневекового ученого в области канонического права и литургики Гильома Дюрана написан в жанре аллегорического комментария на церковное богослужение. Первая книга содержит объяснения, относящиеся к архитектуре и внутреннему устройству храма. Элементы архитектуры храма, в стенах которого совершаются таинства и священные обряды, с точки зрения Дюрана, являются видимыми образами и символами, изображающими сущность Церкви *ad intra* — собрания верных, объединенных единой верой в Троицу Бога, в совершенное Христом-Спасителем искупление, и Божией благодатью, приобретаемой через таинства и общую молитву. Поэтому первая книга *Rationale* — это еще и полноценный богословский трактат о *таинстве* (*mysterium*) Церкви. Дюран считал, что в толковании смысла литургических предметов и священнодействий следует применять тот же подход и те же методы интерпретации, что и в библейской экзегетике.

Ключевые слова: сравнительная литургика, латинский обряд, Гильом Дюран, средневековая церковная архитектура, Церковь, экклезиология, аллегорическое толкование, храм, символ, средневековое богословие.

Фундаментальный труд *Rationale Divinorum Officiorum* великого средневекового французского ученого в области канонического права и церковного богослужения Гийома Дюрана¹ (1230–1296) по праву считается наиболее полным и совершенным из средневековых латинских комментариев на церковное богослужение — «литургическим синтезом *par excellence*² Средних веков»³.

Rationale написан в жанре аллегорического толкования, раскрывающего таинственное, умозрительное значение священнодействий

Протоиерей Константин Маркович — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии (protodmarkovitch@rambler.ru).

¹ Лат. — *Guilielmus Durandis*; франц. — *Guillaume Durand*.

² По преимуществу (франц.).

³ Vogel C. *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*. Washington, 1981. P. 15.

и богослужебных предметов. Само по себе толкование на богослужение как жанр богословской литературы восходит к *тайноводственным поучениям* святых отцов IV–V вв. Кирилла Иерусалимского, Иоанна Златоуста, Амвросия и блаж. Августина. *Тайноводством* или *мистагогией* назывался заключительный этап древнего оглашения, во время которого неофитам предлагалось объяснение смысла священнодействий и обрядов таинств Крещения, Миропомазания и Божественной литургии. Позднее появляются трактаты церковных писателей, содержащие обстоятельное изъяснение церковного богослужения, от которых берет начало христианская литургика. На греческом Востоке — *О Церковной иерархии* неизвестного автора, подписавшегося именем свщмч. Дионисия Ареопагита, *Мистагогия* св. Максима Исповедника, *Созерцание предметов церковных, или Толкование на литургию* свт. Германа Константинопольского, *Протеория, или Краткое рассуждение о тайнах и образах божественной Литургии* Николая, епископа Андидского (позднее отредактирована его преемником епископом Феодором), *Изъяснение обрядов Божественной Литургии* св. Николая Кавасилы, *О священных обрядах и таинствах церкви* свт. Симеона, архиепископа Солунского.

Первые образцы литературы о церковном богослужении на латинском языке появляются также в эпоху раннего Средневековья. Великий богослов, историк, первый европейский энциклопедист, св. Исидор, архиепископ Севильский (560–636) написал два комментария на литургию — *Шестая книга Этимологий (Etymologiae VI liber)* и *О книгах и службах Церковных (De libris et officiis ecclesiasticis)*. Св. Исидор по праву считается отцом латинской литургической науки. В эпоху *Каролингского ренессанса* плеяда блестяще эрудированных франкских богословов писали литургические комментарии, предназначенные для обучения клириков: Амаларий Мецкий — *О службах Церковных (De ecclesiasticis officiis)*; Рабан Мавр — *О воспитании клириков в 3 книгах (De institutione clericorum)*; Валафрид Страбон — *О начатках и приращениях, относящихся к вещам церковным (De exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum)*; Ремигий Оксерский — *Книга о Божественных службах (Liber de divinis officiis)*.

В эпоху Высокого Средневековья литургические комментарии писали: Руперт из Дойца — *Книга о божественных службах (Liber de Divinis officiis)*, Гонорий Августодунский — *Сокровище души (Gemma animæ)* и *Евхаристион*, Жан Белет — *Сумма о церковных службах (Summa de ecclesiasticis officiis)*, Сикард, еп. Кремонский — *Митрал, или Сумма*

о службах церковных (*Mitrале seu de officiis ecclesiasticis summa*), Лотарио ди Сеньи (с 1198 г. — папа Иннокентий III) — *О священном таинстве алтаря (De sacro altaris misterio)*, Гильом Оксерский — *Сумма о церковных службах (Summa de officiis ecclesiasticis)* и многие другие. На литургические темы писали также корифеи схоластики Александр Гэльский, Альберт Великий, Бонавентура и Фома Аквинский. Целью этих сочинений было объяснение церковного богослужения, раскрытие сокровенного духовного смысла литургических предметов, священнодействий, обрядов посредством того же аллегорического, или символического, метода толкования, который применялся в библейской экзегетике.

Гильом Дюран и его труды

Гильом Дюран (Старший) родился во Франции, в г. Пюимисоне (Puimisson — провинция Лангедок) в 1230 г. В 1250 г. в Нарбонне был возведен в чин субдиакона. Дюран изучал каноническое и гражданское право в Болонском университете — старейшем университете Европы. Первые юридические школы появились в Болонье около 1100 г., и университет был центром средневекового церковного и светского правоведения⁴. Наставниками Дюрана были выдающиеся средневековые юристы — Генрих из Суз (Остиец), автор сборника по каноническому и римскому праву *Summa Aucea*, и Бернард Пармский. Получив в 1263 г. ученую степень доктора канонического права, Дюран был принят на службу в папскую курию. Около 20 лет он занимал должность капеллана при папском дворе, был легатом папы Григория XII на II Лионском соборе 1274 г., на котором была предпринята попытка заключить унию с Константинопольской Церковью. В 1279 г. был возведен в сан священника и получил от папы Николая III звание титулярного настоятеля Шартрского собора. В апреле 1285 г. был избран и рукоположен во епископа епархии г. Манда (*Dioecesis Mimatensis*), но фактически управлял ей с июля 1291 г. по сентябрь 1295 г. В 1295 г. его близкий друг кардинал Бенедетто Гаэтани, ставший папой Бонифацием VIII, предложил Дюрану занять кафедру архиепископа Равенны, однако Дюран отказался. Позже он был назначен на высокую политическую должность правителя Анконской марки, одной из четырех провинций Папской области. После неудачной попытки подавления военной силой восстания гибеллинов против папы Дюран вернулся в Рим, где скончался в 1296 г. и был похоронен в церкви *Santa Maria Sopra Minerva*.

⁴ The New Cambridge Medieval History. Cambridge University Press, 2008. Vol. 5. P. 258.

Как ученый, Дюран трудился в двух областях — канонического права и литургики — и достиг в обоих направлениях равного высочайшего признания и авторитета. В 1276 г., в возрасте 34 лет, он составил *Зерцало Законное* (*Speculum iudicale*) — руководство, содержащее объяснение процедур светского и церковного судопроизводства. Книга распространилась повсеместно в европейских судах и университетах, а сам Дюран получил прозвище «*Speculator*»⁵. Также он составил *Золотой Бrevиарий*⁶ — *Сборник Канонического Права* (*Breviarium aureum — repertorium iuris canonici*), включающий в себя суждения по спорным юридическим вопросам. Кроме того, Дюран написал комментарий на акты II Лионского собора (*Commentarius in sacrosanctum Lugdunense concilium*). Папа Бонифаций VIII добавил этот комментарий в шестой том (*Liber sextus decretalium*) *Корпуса канонического права* (*Corpus Juris Canonici*).

В области литургической науки Гильому Дюрану принадлежит заслуга стандартизации епископского богослужения латинского обряда. В 1292–1295 гг. он опубликовал составленный им *Понтификал* (*Pontificale*) — богослужебную книгу, содержащую молитвы и церемониальные предписания для епископского служения. *Понтификал* Дюрана, вытеснивший собой так называемый *Романо-Германский Понтификал X в.*, стал образцом для печатных изданий *Pontificale Romanum* 1485 и 1595 гг. Фактически обряды и церемонии, предписанные *Понтификалом* Г. Дюрана, являлись общепринятыми для литургического служения латинских епископов во всем мире вплоть до II Ватиканского собора⁷. В 1291–1293 гг. Дюран составил *Ординарий Мандской Церкви* (*Ordinarium ecclesiae Mimatensis*) — книгу, определяющую порядок совершения неизменяемых частей суточного богослужения в кафедральном соборе Манда. Также в Манде он составил литургико-канонический сборник *Instructiones et Constitutiones* (1292–1293 гг., дополнен в 1294–1295 гг.), предназначенный для обучения молодых священников.

Rationale Divinorum officiorum

В 1286 г. Дюран выпустил в свет свой *opus magnum* — *Rationale Divinorum Officiorum*. В последующие годы он продолжал редактировать свой труд. Последняя редакция *Rationale* была завершена к 1294–1296 гг. Сочинение стремительно распространилось по университетам благодаря

⁵ Исследователь, испытатель (*лат.*).

⁶ Конспект, краткое изложение (*лат.*).

⁷ Vogel C. *Medieval Liturgy...* P. 253.

особой системе копирования, называвшейся *пецьья* (*pecia*), распространенной в то время среди студентов. Копируемый материал разделялся на определенное небольшое количество страниц, которые раздавались студентам или читателям для переписки в нескольких экземплярах. Потом переписанные страницы собирались, и таким образом появлялось несколько новых экземпляров книги. До нашего времени сохранилось около 200 манускриптов, содержащих полный текст или значительные его части⁸, в том числе переводы на средневековые французский и германский языки. В 1459 г. книга впервые была напечатана И. Гутенбергом в г. Майнце, став второй в истории печатной книгой после *Майнцкой Псалтири* и церковной книгой, выдержавшей наибольшее количество изданий в Европе после Библии. До 1501 г. *Rationale* выдержало 45 отдельных изданий и 53 издания в течение XVI в. Всего до 1859 г. было осуществлено 104 издания *Rationale*. На французский язык книга была переведена Ш. Бартеlemi и издана в 1854 г. На английский язык первый том был переведен и издан Дж. Мэйсоном Нилом в 1843 г. Современный критический перевод на английский язык был осуществлен и издан Timothy M. Thibodeau, A. Davril и V. G. Guyot в 1995–2000 гг. (в 3 томах, всего около 1700 страниц), вновь переиздан в 2007–2013 гг.

Rationale был известен и на Руси. Свт. Геннадий, архиепископ Новгородский (1410–1505), при составлении русского «*Окозрительного*» богослужебного устава использовал книгу Дюрана в качестве справочного пособия⁹.

Слово «*Rationale*» в Вульгате означает судный наперсник первосвященника Аарона (Исх 28:15), на который возлагались «*Урим и Туммим*». Эти древнееврейские слова в Вульгате переведены как «*учение и истина*» (*Pones autem in rationali iudicii Doctrinam et Veritatem*). Латинское выражение «*Officia Divina*» (во множественном числе) означает *общественное богослужение* Церкви во всех его аспектах, весь комплекс словесных и вещественных знаков, символических действий, составляющих видимую реальность литургии. Словом «*Officium*» может называться любая служба (Месса, таинства, службы суточного круга, молитвы за усопших, освящение храма и т. д.) или священный предмет (сосуды, изображения и т. д.). Таким образом, название книги отражает ее цель — изложение

⁸ Thibodeau T. Introduction to: The Rationale Divinorum Officiorum of William Durand of Mende: a New Translation of the Prologue and Book One NY. Columbia University Press, 2007. P. 28.

⁹ Флоровский Г., прот. Пути Русского Богословия. Париж, 1937. С. 16.

подлинного, по мнению автора, духовного смысла священных церковных обрядов и предметов: «Я, Гийом, по милости Божией, епископ Святой Церкви Манда, буду усердно стучать в дверь, и, быть может, ключ Давидов (Откр 3:7) откроет ее, и введет меня Царь в „дом пира“ (Песнь Песней 2:4)¹⁰, и явит мне небесный прообраз, который был явлен Моисею на горе, с тем чтобы я узнал то, что содержится в обрядах, предметах и украшениях, что они означают и что они изображают, и я мог бы открыть и рассмотреть их смысл (*ratio*)»¹¹. Латинское слово «*ratio*» имеет множество значений, но в богословии оно означает «внутренний и духовный смысл предмета» и соответствует греческому *λόγος*¹².

Дюран написал *Rationale* в форме *Суммы*¹³, характерной для средневековой учебной литературы. *Сумма* — это энциклопедическое пособие, содержащее максимальное количество информации относительно избранного предмета и излагающее в систематическом порядке общепринятые авторитетные суждения, а не только субъективные мысли автора. Дюран не скрывал компилятивный характер своего сочинения: «Как медоносная пчела, я плодотворно собирал этот труд из разных записных книжек и чужих комментариев, которые мне достались по милости Божией»¹⁴. Так, например, в толковании Мессы Дюран, по его собственному признанию, следует папе Иннокентию III¹⁵. Также в *Rationale* представлены мысли, заимствованные от св. Исидора Севильского, Валафрида Страбона, Сикарда Кремонского и других авторов.

¹⁰ У Дюрана дословно: *Cellam vinariam* — в винный погреб.

¹¹ *Rationale*. Proemium 1. Перевод цитат из *Rationale* выполнялся автором статьи по латинскому оригинальному тексту издания: *Gulielmo Durando episcopo Mimatensi. Rationale Divinorum Officiorum*. Neapoli, 1859. Электронный ресурс: https://play.google.com/books/reader?printsec=frontcover&output=reader&id=27CupttC_AEC&pg=GBS.PP7 (Дата обращения: 09. 11. 2015).

В качестве вспомогательного пособия использовался английский критический перевод с комментариями: *Thibodeau T. The Rationale Divinorum Officiorum of William Durand of Mende: a New Translation of the Prologue and Book One* NY. Columbia University Press, 2007. В ссылках на *Rationale Divinorum* первая цифра обозначает номер книги (тома), вторая — номер главы, третья — номер параграфа.

¹² *Holmes S. M. Reading the Church: William Durandus and a New Approach to the History of Ecclesiology // Ecclesiology. The Journal for Ministry, Mission and Unity*. 2011. № 7. С. 39.

¹³ Ср.: *Сумма Теологии* Александра Гэльского, *Сумма Теологии* и *Сумма против язычников* Фомы Аквинского, *Суммы* о богослужении Жана Белета, Сикарда Кремонского, Гильома Оксерского и др.

¹⁴ *Rationale*. VIII. 14.

¹⁵ *Rationale*. IV. 1. 2.

Дюран ставил перед собой цель «объяснить обычные и общепринятые обряды», которые составляют универсальную латинскую литургическую традицию. Но он отмечает, что в богослужении (*in Divino cultu*) есть множество локальных различий. «Каждая церковь, большей частью имеет в изобилии свои собственные обычаи, и не следует считать предосудительным или абсурдным почитать Бога или Его святых многообразием песнопений, мелодий и празднований... и в совершении церковных таинств различие обычаев допускается законом...»¹⁶. *Rationale* — это в первую очередь учебник для клириков. Невежество священнослужителей Дюран считал большим недостатком. «Поэтому священники и епископы, которым, как сказал Лука, дано ведать тайны царства Божия, будучи совершителями и правителями таинств, должны разумеать святые таинства, сиять добродетелями, которые таинства знаменуют, так, чтобы их светом другие были просвещены, иначе они будут слепыми вожжами слепых... Ибо когда они приносят хлеб приношения к Божественному алтарю и таинства, которых не разумеют, ни различают, то подвергнутся праведному суду Божию, ибо и грубый скот тоже перевозит хлеб для других. О своем невежестве они дадут ответ в день воздаяния и гнева»¹⁷. «Поэтому мы решили ради спасения нашей души и пользы читателей ясно раскрыть, насколько возможно, сокровенные таинства божественных служб и тогда расположить и объяснить прилежно те предметы, которые необходимы для разумения ежедневного служения клириков, точно так, как мы сделали это верно в нашем *Зерцале Законом* для тех, кто служит в светских судах...»¹⁸

Rationale состоит из 8 томов: 1) Об устройстве и внутреннем убранстве храма; 2) О клириках и их служениях; 3) О литургических и церковных одеждах; 4) О Мессе; 5) О службах суточного круга (*Officio*); 6) О воскресных днях и Господских праздниках; 7) О праздниках в честь святых и заупокойной службе; 8) О церковном календаре.

Теория аллегорическо-символического толкования

В основу *Rationale* Дюрана, так же как и в основу абсолютного большинства средневековых латинских литургических комментариев, положен метод аллегорического толкования. Этот метод происходит

¹⁶ *Rationale*. Proemium 13.

¹⁷ *Rationale*. Proemium 3.

¹⁸ *Rationale*. Proemium 14.

из святоотеческого опыта библейской эгзегетики — прежде всего свв. Иеронима и Августина, — укорененного в христианском платонизме. В основу Платоновой философии, как известно, положено представление о сверхчувственном, духовном мире умопостигаемых *эйдосов* (*εἶδος* — вид, облик, образ), идей. Только мир идей всецело реален, ибо он вечен и неизменен. Материальный, чувственный мир является только отражением *эйдосов*, изменчивым и непостоянным. Поскольку материальные предметы воплощают умозрительные идеи, они становятся *знаками* (*signi*), *образами* (*figurae*), *символами* сверхчувственных идей, тем самым связывая собой мир идей и мир материи.

Блаж. Августин считал, что символизм присущ любой религии, тем более христианству. «Не может существовать ни одного религиозного общества, ни одной религии, истинной или ложной, без неких символов, или видимых таинств, которые объединяют сообщество (*signaculorum¹⁹ vel sacramentorum visibilium consortio colligentur*)»²⁰. Есть духовный, невидимый мир, где в непреступном свете обитает Троиственный Бог, бесплотные ангелы, души святых и праведных, и есть видимый, тварный мир, в котором обитает человечество. Эти два мира соединены между собой «всецелым таинством» — союзом Богочеловека Иисуса Христа, совершившего спасение человечества, и Его Церкви. Христос и Его Церковь — это *totum mysterium* всего Писания, но также и богослужения, литургии Церкви, ибо, по слову св. Августина, из пронзенного копьем бока Христа «излились таинства Церкви, без которых невозможно войти в истинную жизнь»²¹. Человек приобщается к «таинствам» (*mysteria*) Христа и Церкви через представляющие их видимые, чувственные знаки — *sacramenta*. Слово *sacramentum* имеет двойственное значение: 1) библейские события, заповеди, установления, имеющие смысл пророческих прообразов, указывающих на Христа и совершенное им спасение человечества; 2) литургические священнодействия (прежде всего — Евхаристии, Крещения, Миропомазания), каждое из которых является «видимым знаком невидимой благодати Божией (*invisibilis gratiae Deo visibile signum*)»²².

Понятия *аллегория*, *метафора*, *знак*, *образ*, *изображение* (*tyrus, figura, imago*), *символ*, с одной стороны, схожи и означают материальные

¹⁹ *Signaculum* в латинском языке имеет то же значение, что и *symbolum, symbolus* — отличительный знак, печать.

²⁰ Августин, блж. *Contra Faustum Manichaeum*. 19.11. PL. 42. Col. 354.

²¹ Августин, блж. In *Johannis Evangelium tractatus*. 120. 2. PL. 35. Col. 1953.

²² Августин, блж. *De civitate Dei*. X. 5. PL. 41. Col. 282.

предметы, действия или события, которые имеют не только непосредственный, очевидный, но и иной, отвлеченный, абстрактный смысл. Однако в *знаке, образе, аллегории* реальный и абстрактный смыслы не смешиваются и легко различимы. Абстрактный смысл прост, очевиден и не оставляет места множественным интерпретациям. В *символе* же «смысл, перенесенный с одного предмета на другой, настолько глубоко и всесторонне сливается с этим вторым предметом, что их уже становится невозможно отделять один от другого. Символ в этом смысле есть полное взаимопроникновение идейной образности вещи с самой вещью»²³. Кроме того, символ всегда имеет несколько «смысловых уровней» и допускает многообразие толкований.

В Библии все эти термины, так же как и *sacramentum*, употребляются в значении пророческого прообраза, указывающего на божественный промысел о спасении человечества, совершенный Иисусом Христом. Аллегорический метод к толкованию Ветхого Завета применял св. ап. Павел: «Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной... В этом есть иносказание (*ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενά*). Это два Завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь, ибо Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве; а вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам» (Гал 4:23–25). Суть аллегорического метода заключается в следующем: подобно тому, что человек является одновременно духовным и телесным существом, Священное Писание — Слово Божие, обращенное к человеку, — имеет буквальный или исторический смысл и духовный смысл, отражающий сокровенную божественную истину.

«Все, что относится к службам и украшениям церковным, — писал Дюран, — исполнено божественными знаками и таинствами и изобилует небесной сладостью, если, однако, рассматривается усердным исследователем, знающим, как добыть мед из скалы и елей из камня»²⁴. Даже обыденные, имеющие чисто утилитарное значение предметы, как цемент, окна, балки в здании храма, обувь клирика и т. п., обретают в мистерии церковного богослужения символический смысл: «Мы справедливо принимаем таинства (*sacramenta*), как знаки (*signi*) и образы (*figurae*), поскольку сами по себе они не есть *virtutes*²⁵, но *virtutum signa*».

²³ Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995. С. 39.

²⁴ *Rationale*. Proemium 1.

²⁵ Специфический богословский латинский термин, означающий внутреннее духовное содержание таинства или духовный плод, который оно приносит христианину.

Умея распознать видимые знаки и образы, человек может «прочсть как по буквам» ту священную истину, которую они изображают. Эта мысль Дюрана перекликается с определением, которое дал таинствам Августин: «Вещественные таинства ничто иное суть, как видимые слова (*Corporalia sacramenta, nisi quaedam quasi verba visibilia*)»²⁶.

Закон Моисеев содержал обрядовые установления, бывшие образами (*figurae*) истины, открывшейся в Новом Завете, и поэтому они отошли в прошлое. «Но и до нашего времени многозначительная истина сокрыта, которую мы не видим, и поэтому церковь употребляет образы. Так, под белыми ризами мы разумеем красоту, в которую облекутся наши души, или славу нашего бессмертия, которую мы явственно не можем видеть: и в Мессе, начиная с префации, представлена страсть Христова так, чтобы она крепче и вернее отразилась в памяти»²⁷. «Заметим, однако, что в Законе одни повеления — моральные, другие — мистические. Те, что моральные, поучают нравственности, и их следует понимать в прямом смысле слов: „Люби Бога, чти отца, не убий“ и тому подобное. Мистические же (повеления) имеют фигуральный смысл; одни — сакраментальные, другие — церемониальные. Сакраментальные — это те, которые можно объяснить, для чего они установлены, например обрезание, суббота и т. п. Церемониальные — те, о которых нельзя сказать, почему они были установлены, например: «Не паши на воле и осле вместе (Втор 22:10)», «Не надевай одежды, сделанной из разных веществ, из шерсти и льна вместе (Втор 22:11)». Ныне в моральных предметах закон неизменен, но в вещах сакраментальных и церемониальных буква меняется, но дух неизменен, ибо закон не упраздняется. Священство хотя и было изменено, но это было сделано из необходимости перемены подобно тому, что с переменой священства необходима была и перемена закона (Евр 7:12)»²⁸.

В толковании церковного богослужения применяется тот же подход и тот же аллегорический метод, что и в библейской экзегетике. «Согласно Боэцию, каждое Божественное повеление можно понимать или исторически, или аллегорически, или из сочетания того и другого смысла. И, согласно Иерониму, мы должны рассматривать Писание тройко: буквально, аллегорически и духовно»²⁹. Следуя поздней схоластической

²⁶ Августин, блж. *Contra Faustum Manichaeum*. 19.16. Col. 356–357.

²⁷ *Rationale*. Proemium 6.

²⁸ *Rationale*. Proemium 7.

²⁹ *Rationale*. Proemium 9.

классификации³⁰, Дюран различает в Библии четыре смысла — *исторический, аллегорический, тропологический и анагогический*. *Исторический смысл* соответствует буквальному пониманию текста. *Аллегория* представлена тогда, когда «то, что сказано буквально, имеет духовное значение, когда одно слово или действие приводит на ум нечто другое. Если представляемое — видимо, тогда это просто *аллегория*. Если невидимое и небесное — то *анагогия*... *Тропология* есть изменение нравов, то есть нравоучение для исправления и утверждения морали, представленное мистически или открыто... Так, например, *Иерусалим* буквально означает „город, в который стекаются паломники“; аллегорически — „Церковь земная, воинствующая“; тропологически — „душа каждого верующего“; анагогически — „Небесный Иерусалим, грядущее царство Христа“»³¹.

Тождество методов интерпретации Писания и богослужения обусловлено исторической взаимосвязью библейской экзегетики и литургии. «Не будем забывать, — писал А. Де Любак, — что христианский экзегезис зародился изначально и прежде всего в служении литургии, в связи с чтениями Священного Писания, которые необходимо было комментировать. Там же он получил свое развитие. Наши экзегеты были часто проповедниками... Даже такой систематический комментарий, как *Толкование на Евангелие от Матфея* Пасхазия Радберта, по своему происхождению был проповедью. Массы народа нуждались в моральном наставлении, представленном более остро и более выразительно в символических формах и которое им доступно, перед тем как они смогут войти в познание глубин вероучения»³².

Ecclesia autem materialis spiritualem designat...

Первая книга «*De ecclesia et ecclesiasticis locis et ornamentis, de consecrationibus et sacramentis*» содержит объяснение особенностей архитектуры здания средневекового латинского храма, его внутреннего и внешнего устройства, церемоний основания и освящения, священных изображений и украшений. Однако через интерпретацию внешней символики здания церкви Дюран последовательно излагает экклезиологическую доктрину о «тайне» Церкви. Поэтому первый том

³⁰ Lubac H. de. *Medieval Exegesis*. Vol. 2. Four Senses of Scripture. Chapter 4 Pedagogy and Spirituality. Edinburgh, 2000. Amazon Kindle Edition (Electronic resource) location 543 of 7201.

³¹ *Rationale*. Proemium 10–12.

³² Там же. Location 490 of 7021.

Rationale — не только литургический комментарий, но и полноценный трактат *de Ecclesia*, «написанный в стиле богословской экклезиологии, укоренившейся во время патристики и более утонченной и гармоничной, чем политическая экклезиология, сосредоточенная на папских претензиях»³³. Суть этого «стиля» заключается не в построении стройной рациональной концепции, как это делается в схоластике, а в *изображении (repraesentatio)* Церкви через взаимно дополняющие друг друга образы. Суть этого метода выразил св. Беда Достопочтенный: «Те же таинства Христа и Церкви доведены до разумения многими путями и посредством многих образов, но как только они повторяются, то всегда порождают нечто новое, что помогает воспринять содержание этих таинств, или своей исключительной новизной приносят великое наслаждение тем, кто слышит о них»³⁴.

Христианский храм является литургическим пространством, священным местом, освященным незримым присутствием Бога: «И устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди их» (Исх 25:8). Бог обитает не в рукотворных стенах, а в душах и сердцах людей, которые собираются в храме ради молитвы и служения Богу. Отсюда символическая взаимосвязь архитектурного строения и собрания верующих, именуемых одинаково Церковью. «Церковь вещественная обозначает церковь духовную — *Ecclesia autem materialis spiritualem designat*»³⁵.

«Слово *Церковь* имеет два значения: одно — это вещественное (*corporalis*) строение, в котором Божественные службы совершаются, другое — духовное (*spiritualis*). Как вещественная, церковь построена из собранных друг ко другу различных камней, так и духовная Церковь построена из различных людей»³⁶. «Вещественная церковь, в которую народ собирается, чтобы восхвалять Бога, означает Святую Церковь на небесах, сооруженную из живых камней. Этот Дом Божий прочно построенный, основание его — Христос, краеугольный камень, основание, на котором поставлены апостолы и пророки (ср. Еф 2:20), как написано, *основание его на горах святых* (Пс 86:1)». Дюран, следуя Августину³⁷

³³ Holmes S. M. Reading the Church... P. 30.

³⁴ Беда Достопочтенный. Толкование на Песнь песней 4. 4. Цит по: Holmes S. M. Reading the Church... P. 34

³⁵ *Rationale*. 1. 1. 2.

³⁶ *Rationale*. 1. 1. 1.

³⁷ «*Synagoga Iudaeorum, Ecclesia vero Christianorum; quia congregatio magis pecorum, convocatio vero magis hominum intellegi solet*». Ennarationes in psalmos. Ps. 77. 3. PL. 36. Col. 984.

и Исидору Севильскому³⁸, переводит греческое слово *Εκκλησία* латинским «*Convocatio*»³⁹. «...Поскольку Церковь призывает каждого к себе, это наименование лучше подходит к духовному, нежели вещественному смыслу, ибо здесь люди собраны вместе, а не камни, хотя часто имена обозначаемых предметов прилагают к обозначающим предметам». «...Церковь называется *кафолической* по-гречески, ибо она была установлена и распространена по всему миру и потому что все множество верующих должны быть в одном собрании (*congregatio*) или потому что в Церкви положено общее для всех верующих учение»⁴⁰. Эпитет *кафолическая*, с одной стороны, указывает на универсальность, всемирность Церкви. Но в то же время это свойство имеет пространственное измерение. Пребывание «множества в едином собрании» предполагает определенное место для этого собрания.

«Литургическим пространством», вместе с тем, является не только церковное здание, но и сам человек: «Разве не знаете, что вы храм Божий и Дух Божий живет в вас (1 Кор 3:16)». Поэтому архитектурный план храма можно уподобить человеческому телу. Алтарная апсида (*cancellus*), где находится алтарь, изображает голову; крест (т. е. трансепт) с двух сторон — руки; остальная часть, простирающаяся к западу, — тело. «Жертва алтаря означает приношение сердца»⁴¹. Чин освящения храма включает в себя те же священнодействия, которыми сопровождается вступление человека в Церковь. «...Вода, кроплением которой освящается церковь (*храм*), означает Крещение, поскольку некоторым образом церковь сама крещается...» «Тройное кропление иссопом снаружи и внутри изображает тройное погружение в Крещении...»⁴² «Не случайно то же миро⁴³ используется для алтаря и двенадцати крестов на стенах церкви...»⁴⁴ Поэтому архитектура и устройство храма изображает наглядно идею «человека, как живого Храма Божия», выраженную св. ап. Павлом.

³⁸ «*Ecclesia Graecum est, quod in latinum veritur convocatio*». *Etymologiae*. 8.1. PL. 82. Col. 294.

³⁹ Дословно «сзывание, созыв» от глагола ‘*convoco*’.

⁴⁰ *Rationale*. 1. 1. 2.

⁴¹ *Rationale*. 1. 1. 14.

⁴² *Rationale*. 1. 6. 11.

⁴³ То же самое миро, которое используется в таинстве Миропомазания (Конфирмации).

⁴⁴ *Rationale*. 1. 6. 27.

Образы Церкви

Дюран приводит ряд образов, которыми в Библии или Священном Предании изображается внутренняя духовная природа Церкви. «Церковь земная, воинствующая также называется Сионом по причине земного странствия; хотя она далека еще от обетованных ей небесных благословений, Церковь созерцает их, поэтому Сион означает „созерцание“ (*speculatio*). А в отношении будущего небесного отечества и мира называется „Иерусалимом“. Ибо Иерусалим означает «видение мира». «Церковь называется Домом Божиим (*Domus Dei*), что происходит от греческого *δοῦμα*⁴⁵ или от латинского *tectum*⁴⁶, что как бы означает, что в Доме Божиим все находятся в согласии. Иногда мы говорим *κυριακή*, что значит Дом Господень, иногда базилика (*βασιλική*); ибо так на греческом или на латыни называют царские дворцы (*regia*), но так называется и наш дом молитвы, ибо здесь служат Царю царей. Иногда церковь называют храмом (*templum*) — высоким домом [*tectum amplum*], в котором приносятся жертвы нашему Богу и Царю, а иногда Божией скинией (*tabernacula*), ибо жизнь на земле есть странствие, и в этом путешествии Церковь идет в небесное отечество, как мы уже сказали, или называется иногда Божией хижиной [*taberna Dei*]⁴⁷. Иногда называется *martyrium* в честь мучеников, иногда капеллой, обителью (*coenobium*), иногда санктуарием, домом молитвы, ораторией. Любое помещение, устроенное для молитвы, может называться ораторией»⁴⁸.

«Более того, Церковь иногда называется Телом Христовым, иногда Девой... Иногда Невестой, с которой Сам Христос обручен через веру... Иногда она называется Матерью, ибо ежедневно рождает Богу духовных чад в крещении. Иногда Дочерью... Также Церковь называют Вдовой, ибо по причине тягот омрачается и, как Рахиль, не может утешиться (ср. Иер 3:15)... Иногда она изображается Блудницей (*meretrix*), поскольку собрана из разных народов и ни для кого не закрывает своего лона, кто к ней возвращается». Столь оригинальная метафора, изображающая Церковь „целомудренной блудницей“ (*Casta Meretrix*), принадлежит св. Амвросию Медиоланскому, писавшему, «что многие возлюбленные

⁴⁵ Положение, общепринятое мнение, постановление (*греч.*).

⁴⁶ Строение, помещение под крышей, сень, навес (*лат.*).

⁴⁷ Слово *taberna* (*лат.*) можно также перевести как «харчевня, постоялый двор», т. е. временное пристанище путника.

⁴⁸ *Rationale*. 1. 1. 4.

посещали ее по влечению любви, но она чиста от осквернения грехом»⁴⁹. Св. Амвросий был единственным из отцов, кто применял этот образ⁵⁰. Но в библейской экзегетике образы раскаявшихся и уверовавших блудниц (Фамарь, Раав, Мария Магдалина) считаются изображениями Церкви Нового Завета⁵¹.

«Иногда Церковь называется *градом*, по причине общения ее святых, ее граждан, обнесенным укрепленными стенами Писаний, которые отгоняют еретиков; она имеет разные виды камней и языков, ибо добродетели каждого ее члена различны»⁵².

Ecclesia ab Abel

Древний латинский *Апостольский Символ Веры* называет новозаветную Церковь «общением святых (*Communio sanctorum*)». В этом общении Глава Церкви — Христос объединил живущих всех верующих на земле (Церковь воинствующая) и души праведников, пребывающих на небесах перед престолом Божиим и прославляющих Бога вместе с ангелами (Церковь Торжествующая). Церковь Торжествующая объединяет в себе всех праведников, избранных Богом и достигших святости от начала истории человечества. История Церкви Христовой начинается вместе с историей всего человечества. По мысли блаж. Августина, Церковь Христа — это «Церковь от Авеля (*Ecclesia ab Abel*)»⁵³. «Тело этой Главы (Христа) есть Церковь, которая не только здесь, но распространилась и здесь и во всех странах мира, пребывает не только в нынешнее время, но от самого Авеля, и будет до конца мира объединять всех, кто родится и будет веровать во Христа — весь святой народ, принадлежащий к единому граду. Этот град есть Тело Христово, Глава которому Христос»⁵⁴.

Так же как Церковь Христова унаследовала все Божественные обетования и имеет историческое преемство от избранного Богом народа Израиля, так и христианские храмы унаследовали свое устройство от Скинии Завета, устроенной Моисеем, и Иерусалимского Храма. «Все, что синагога приняла от закона, Церковь приняла через благодать от Христа, который

⁴⁹ Цит по: *Haffner P. Mystery of the Church*. Biddles Ltd. Norfolk, England, 2007. P. 115–116.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ *Dulles A. Models of The Church*. NY, 2002. P. 12.

⁵² *Rationale*. 1. 1. 4.

⁵³ *Tarcisius J.V.B. Church*. Статья из Энциклопедии: *Augustine Through Ages*. ed. by Allan D. Fitzgerald. Cambridge, 1999. P. 169–170.

⁵⁴ *Августин, блж. Ennarationes in psalmos*. Ps. 90. 13. PL. 37. Col. 1159.

есть Ее Жених, заменив прежнее лучшим. Основание Церкви не есть нечто новое. Например: Господь повелел Моисею на горе Синай, чтобы тот устроил Скинию, искусно украшенную покрывалами, чья первая часть называлась „святилище“, где народ приносил жертвы, „святая святых“, где служили священники и левиты. И после того как Скиния обветшала от старости, Господь повелел построить храм, который соорудил изумительно Соломон, и он тоже был разделен на две части, как и Скиния. От обоих — т. е. от Скинии и Храма — наши материальные церкви взяли свою форму. Во внешней части народ слушал и молился, в святилище священники молились, совершали жертвы и служили»⁵⁵.

«Скиния, по причине скитания Израильского народа, иногда служит как образ мира, который проходит и похоть его (1 Ин 2:17). И по этой причине четыре цвета покрывал символизируют четыре стихии мира. Поэтому Бог в Скинии — это Бог в мире. Так же как Храм был обогреть кровью Христа, так и Скиния ясно служила образом воинствующей Церкви, которая не имеет земного града, но грядущего взыскует (ср. Евр 13:14); поэтому называется Скинией, палаткой для жилища воинов. Бог в скинии есть Бог среди верных, собранных во имя Его»⁵⁶.

«Первая часть храма, в которой верные приносили жертвы, есть деятельная жизнь, в которой народ трудится, пребывая в любви со своими ближними. Другая часть, в которой служат левиты, есть созерцательная жизнь, в которой богобоязненные мужи предаются общению в любви и созерцанию Бога. Скиния преобразовывается в храм, ибо войну завершают триумфом»⁵⁷.

Дюран, несомненно, верил в древнюю римскую легенду, отражающую идею наследия христианской Церковью обетований, данных Богом в Ветхом Завете. «Во время папы Сильвестра император Константин устроил Латеранскую базилику, в которой поставил Ковчег Завета, доставленный императором из Иерусалима, и золотой светильник с семью ветвями. В этом ковчеге были следующие предметы: золотые кольца и шесты, скрижали Завета, жезл Аарона, манна, ячменный хлеб (*приумноженный чудесно Христом — ср. Ин 6:9*), золотой сосуд, хитон (*Христа*), трость, одеяния Иоанна Крестителя и ножницы, которыми были пострижены волосы (*дословно — совершена тонзура*) Евангелиста Иоанна»⁵⁸.

⁵⁵ *Rationale*. 1. 1. 4.

⁵⁶ *Rationale*. 1. 1. 6.

⁵⁷ *Rationale*. 1. 1. 6.

⁵⁸ *Rationale*. 1. 2. 5.

Символика алтаря⁵⁹

Прообразами алтарей христианских храмов являются ветхозаветные алтари, на которых приносились кровавые жертвы. «Сначала Ной, потом Авраам, Исаак и Иаков строили алтари, представлявшие из себя не что иное, как кучу камней, на которых они закалывали и сжигали свои жертвы. Моисей сделал алтарь из дерева ситтим, обложив его золотом... и Соломон... также устроил золотой алтарь. От этих древних отцов происходят нынешние четырехугольные алтари, некоторые из них сделаны из одного камня, некоторые из многих»⁶⁰.

В латинском средневековом языке понятия *altaria* и *arae*, означающие алтари христианских храмов, употребляются как синонимы. Однако Дюран указывает, что между ними есть различие. *Алтарь* (*altare*) может означать «высокий предмет, вещь (*alta res*)» или «возвышенный жертвенник (*alta ara*)», на котором священник воскуряет фимиам. Слово *ara* происходит от *area* «ровная поверхность», «или может происходить от „пламени“ (*ab ardore*), ибо на нем сжигались жертвы»⁶¹.

Символическое значение алтаря многогранно. Во-первых, «алтарь есть умерщвление тела или сердца, в котором плотские движения преодолеваются горением Святого Духа. Во-вторых, алтарь означает духовную Церковь, при этом четыре угла алтаря означают четыре стороны света, в которых распространилась Церковь. В-третьих, он означает Христа, без Которого жертва не может быть принята Отцом, и так Церковь имеет обыкновение приносить молитвы Отцу через Христа. В-четвертых, он означает тело Христа... В-пятых, он означает стол, за которым Христос ел и пил с учениками»⁶². Алтарь также подобен сердцу человека, которое «находится посреди тела человека, как и алтарь посреди храма»⁶³.

Табернакула, или дарохранильница, «в которой хранится Тело Господне или реликвии святых...», изображает древний Ковчег или Скинию

⁵⁹ В латинской традиции *алтарем* называют стол для совершения Евхаристии. Пространство внутри алтарной апсиды, в котором находится духовенство во время совершения службы, называется *санктуарием*, *пресвитерием* или *cancellum* (т. е. пространством, отделенным оградой).

⁶⁰ *Rationale*. 1. 2. 1.

⁶¹ *Rationale*. 1. 2. 2.

⁶² *Rationale*. 1. 2. 3.

⁶³ *Rationale*. 1. 2. 6.

Завета⁶⁴. *Capsa*, т. е. ларец для хранения освященных хостий, изображает «тело Блаженной Девы»⁶⁵.

Золотые канделябры, стоящие на алтаре, устроены по подобию золотых светильников, украшавших Скинию (Исх 25:31), и означают «сияние благих дел»⁶⁶. Два больших светильника, поставленные на двух дальних углах алтаря, знаменуют «радость двух народов — язычников и иудеев — о рождении Христа», а их пламя — веру народа. Посреди алтаря между канделябрами поставляется изображение Креста, подобно тому как «Христос стоит в Церкви, как Посредник между двумя народами — иудеями и язычниками. Ибо Он — краеугольный камень, который сделал два (*народов*) одним, к Которому пришли пастухи из Иудеи и волхвы с Востока»⁶⁷. Алтарь покрывается белыми пеленами, изображающими «Плоть, или смирение Христа». Спереди алтарь украшен пеленой с золотым галуном и вышивкой. «Иногда алтарь означает Христа, и тогда золото сообразно представляет украшение любви. Как золото превосходит все металлы, так и любовь превосходит все добродетели, как говорит апостол в послании к Коринфянам: „Любовь из них — больше“ (1 Кор 13:13)»⁶⁸.

Символика архитектуры церковного здания

«Материальные церкви, в которых люди собираются прославлять Бога, означают Святую Церковь на небесах, устроенную из живых камней»⁶⁹. Готические храмы, как правило, имеют крестообразную форму, указывающую на то, «что мы должны распять себя для мира и что мы должны следовать путем Креста, как написано: „...если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною“ (Мф 16:24). Но некоторые храмы раннего Средневековья имели форму ротонды — круглой или восьмиугольной, — «что означает, что Церковь распространяется, чтобы заключить в себя весь мир, почему и сказано: „...до пределов вселенной слова их“ (Пс 18:5) — или же то, что от круга мира мы придем к кругу венца вечности»⁷⁰. Внешние стены храма изображают иудеев

⁶⁴ *Rationale*. 1. 2. 4.

⁶⁵ *Rationale*. 1. 3. 25.

⁶⁶ *Rationale*. 1. 3. 31.

⁶⁷ *Rationale*. 1. 3. 27.

⁶⁸ *Rationale*. 1. 3. 32.

⁶⁹ *Rationale*. 1. 1. 9.

⁷⁰ *Rationale*. 1. 1. 17.

и язычников, «пришедших ко Христу от четырех концов земли, которые веровали, веруют и будут веровать в Него. Более того, эти верующие, предопределенные к вечной жизни, есть камни в этом строении, чьи стены будут строиться до конца этого мира»⁷¹. Также четыре внешние стены храма изображают «четыре главных добродетели — справедливость, твердость, мудрость, воздержание»⁷². Дюранд сравнивает их с равными по длине внешними стенами небесного града Иерусалима, изображенными в кн. Откровения (Откр 14:23): «Большие камни, отесанные или квадратные снаружи стены, в середине которой лежат меньшие камни, — это те совершенные люди, чьи добродетели и молитвы поддерживают более слабых»⁷³.

«Цемент, без которого стены не могут быть устойчивыми, сделан из извести, песка и воды. Известь — это горячая любовь к ближним, которая соединяет песок, который есть земные труды, поскольку истинная любовь имеет величайшее попечение о других, заботу о вдовах, стариках, сиротах и немощных; поэтому те, кто любят ближних, пылко желают трудиться своими руками так, чтобы их руки могли помогать другим. Чтобы известь и земля могли использоваться для строительства стен, они связываются между собой примесью воды. Поскольку вода изображает Святого Духа, — также как камни не могут быть соединены в прочной стене без цемента — так не могут быть люди соединены вместе, чтобы построить Небесный Иерусалим без любви к ближнему, через которую Святой Дух руководит их трудом. Все камни в стене, которые обработаны, отесаны, красивы и крепки, изображают святых... Христос есть наша Стена в Его слове и наш Оплот в Его страдании»⁷⁴.

«Храм своими четырьмя длинными и широкими стенами, которые есть учение четырех Евангелий, устремляется ввысь, то есть к высоте добродетелей. Длина стен есть долготерпение, которое стойко переносит скорби до тех пор, пока не достигнет небесного отечества, ширина — это любовь к ближнему, милосердие, которое расширяет душу человека, чтобы любить своих друзей в Боге и любить своих врагов для Бога; высота есть надежда будущего спасения, которая заставляет человека презирать благоденствие и скорбь до времени, пока не узрит благословение Господне в Земле Живых»⁷⁵.

⁷¹ *Rationale*. 1. 1. 9.

⁷² *Rationale*. 1. 1. 17.

⁷³ *Rationale*. 1. 1. 9.

⁷⁴ *Rationale*. 1. 1. 10.

⁷⁵ *Rationale*. 1. 1. 15.

«Фундамент храма есть вера в вещи невидимые» (ср. Евр 11:1). Крыша — «любовь, которая покрывает множество грехов» (1 Петр 4:8); Двери храма изображают самого Христа и апостолов, а также «послушание, о котором Господь сказал: „Если хочешь иметь жизнь вечную, соблюди заповеди“» (Мф 19:17); каменный мозаичный пол (*pavimentum*) — «смирение, о котором Псалмопевец сказал: „Душа моя повержена в прах“ (лат. *Adhaesit pavimento anima mea*)» (Пс 118:25). «Каменный пол церкви — основание (фундамент) нашей веры. То есть в духовной Церкви основание есть Христовы нищие, а именно нищие духом, кто смиряет себя во всем, и поэтому их смирение подобно полу. С другой стороны, пол, по которому ступают ноги мирян, представляет Церковь, подкрепляемую их трудами»⁷⁶.

«Алтарная апсида, глава церкви, более низкая, чем основное здание церкви, духовно показывает, насколько важно, чтобы смирение пребывало среди священства и епископов, как написано: „Ибо велико могущество Господа, и Он смиренными прославляется“ (Сир 3:20)»⁷⁷. Алтарная решетка (*cancellus*), которая отделяет алтарь от клироса, означает «отделение небесного от земного»⁷⁸.

Клиросы, или хоры (*chorus clericorum*), расположенные справа и слева от пространства алтарной апсиды (санктуария), «есть подобающее место для собрания певцов», исполняющих антифонное пение. Вслед за Исидором Севильским⁷⁹ Дюран утверждает, что «слово *chorus* происходит от слова *chorea* (хоровод) или *corona* (венец)». Дюран, следуя древнему преданию, считал, что антифонное пение происходит из древней Антиохийской Церкви. «Ибо в прошлом клирики обычно стояли вокруг алтаря и пели псалмы в унисон, но Флавиан⁸⁰ и Феодор⁸¹ установили антифонное пение, наученные Игнатием⁸², который сам принял это как Божественное установление. Два хора певцов изображают ангелов и духов правды, как бы сказать, они увещевают друг друга делать благие дела. ...И заметь, когда один человек поет, это называется *монодия* по-гречески

⁷⁶ *Rationale*. 1. 1. 16.

⁷⁷ *Rationale*. 1. 1. 31.

⁷⁸ *Rationale*. 1. 1. 31.

⁷⁹ Исидор Севильский. *Etymologiae*. 6. 19. 5–6. PL. 82. Col. 252.

⁸⁰ Свт. Флавиан Антиохийский +404 г., наставник свт. Иоанна Златоуста.

⁸¹ Феодор Мопсуестийский, который был учеником свт. Флавиана.

⁸² Свщмч. Игнатием Богоносцем. Дюран имел ввиду, что Флавиан и Феодор распространили традицию антифонного пения, начало которой в Антиохии якобы положил св. Игнатий Богоносец.

или *сiсinium* по-латыни; когда двое поют, это называется *bicinium* (*дуэт*); когда многие — это называется *хор* (*chorus*)»⁸³.

Экседра (полукруглая ниша в стене, увенчанная полукуполом, распространенный элемент церковной архитектуры) «изображает верных мирян, прилепившихся к Христу и Церкви». Крипта, часто встречающаяся во многих средневековых храмах, «представляет отшельников, ибо они проводят уединенную жизнь. Атриум — внутренний двор перед входом в церковь, обрамленный по сторонам портиком, «означает Христа, через Которого открывается вход в Небесный Иерусалим»⁸⁴.

Башни церкви изображают «проповедников и прелатов Церкви, кто ее оплот и защита». Пинакль — остроконечная декоративная башенка, характерный элемент готической архитектуры, — символизируют «жизнь или ум прелатов, которые направляются к возвышенным предметам»⁸⁵. Фигура петуха на башне готического храма также изображает проповедников. «В глубокой ночи всегда бодрствующий петух отделяет часы своим криком, будит спящих и возвещает приближение дня, но прежде он будит себя хлопаньем крыльев. Каждая из этих вещей не имеет недостатка в священной тайне. Ночь — это мир, те, кто спят, есть сыны тьмы, лежащие во грехе, петух изображает проповедников, которые проповедают ясно и пробуждают спящих так, чтобы они отринули дела тьмы, восклицая: „Горе спящим! Восстань, спящий!“ (Еф 5:14), провозглашая будущий свет, когда они проповедают день суда и будущую славу. И мудро, что, прежде чем проповедовать о добродетелях для других, они пробуждают себя от сна, смиряя свои тела, как апостол сказал: „Усмиряю и порабощаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным“ (1 Кор 9:27)»⁸⁶.

Купол, увенчанный крестом, означает, «что совершенная и нерушимая католическая вера должна быть проповедана и утверждена и что если кто-либо не будет хранить ее всецело и нерушимо, то погибнет для вечности»⁸⁷.

«Стеклянные окна храма есть Божественные Писания, которые отражают ветер и дождь, то есть хранят от вреда и передают яркий свет истинного Солнца, которое есть Бог, внутри храма, который есть сердца

⁸³ *Rationale*. 1. 1. 18.

⁸⁴ *Rationale*. 1. 1. 20.

⁸⁵ *Rationale*. 1. 1. 21.

⁸⁶ *Rationale*. 1. 1. 22.

⁸⁷ *Rationale*. 1. 1. 23.

верных, чтобы просветить пребывающих в нем. Окна внутри церкви больше, поскольку мистический смысл шире и превосходит буквальный смысл (*Священного Писания*). Пять телесных чувств также изображаются окнами, которые должны иметь более частый переплет снаружи, чтобы не дать войти суете мира, но они более открытые внутри, чтобы приобрести свободнее духовные дары»⁸⁸.

«Кованные решетки снаружи окон означают пророков и других таинственных учителей воинствующей церкви. Парные колонны, расположенные по бокам окон означают две заповеди любви, а также апостолов, которых посылал Господь проповедовать парами (ср. Лк 10:1)»⁸⁹.

Колонны внутри храма — «епископы или учителя, кто духовно поддерживает храм Божий, так же как евангелисты поддерживают престол Божий». Основания колонн — апостолы, поддерживающие епископов и все тело Церкви. Капители колонн — епископы и проповедники⁹⁰. Перекрытия, соединяющие здание, есть «князья мира сего, или проповедники, защищающие единство Церкви, одни — своими словами, другие — делами»⁹¹. Скамьи для сидения и коленопреклоненных молитв (*reclinatoria*) изображают монахов, ведущих созерцательный образ жизни⁹². Балки, потолочные перекрытия, стропила изображают проповедников, которые духовно поддерживают, украшают и укрепляют Церковь⁹³. Кафедра (*pulpitum*) проповедника в церкви «есть жизнь совершенных», создана по образцу медного возвышения — амвона, устроенного Соломоном во дворе Храма (2 Пар 6:13), с которого он говорил к народу⁹⁴.

Аналой (*analogium*) для чтения Евангелия так назван потому, что «Слово Божие здесь читается и возвещается». Такой аналой в латинском храме называется *амвоном*⁹⁵.

Часы (*horologium*), указывающие время для совершения литургических часов, т. е. служб суточного круга, изображают «усердие, которое священники должны иметь в отправлении канонических часов в установленное время, так, как с тем, что написано: «Семикратно в день прославляю Тебя за суды правды Твоей» (Пс 118:164)⁹⁶.

⁸⁸ *Rationale*. 1. 1. 24.

⁸⁹ *Rationale*. 1. 1. 25.

⁹⁰ *Rationale*. 1. 1. 27.

⁹¹ *Rationale*. 1. 1. 29.

⁹² *Rationale*. 1. 1. 30.

⁹³ *Rationale*. 1. 1. 31.

⁹⁴ *Rationale*. 1. 1. 33.

⁹⁵ *Rationale*. 1. 1. 34.

⁹⁶ *Rationale*. 1. 1. 35.

Черепица крыши, защищающая от дождя дом Божий, — «это воины, которые защищают Церковь от язычников и других врагов»⁹⁷. Винтовые лестницы, сделанные по подобию храма Соломонова, — это «проходы, сокрытые между стен, через которые мы сокровенно получаем понимание каждого из таинств, познаваемых только теми, кто шествует в небесные селения»⁹⁸. Ризница, или *сакристия*, где хранятся священные сосуды и где священники облачаются в священные одежды, «изображают утробу Блаженнейшей Марии, в которой Сам Христос облачился в священное одеяние Своей плоти»⁹⁹.

Лампады, которые зажигают в Церкви, изображают Христа, Который есть истинный Свет миру (Ин 1:9; 8:12). Свечи в храме изображают «апостолов и других учителей, чьим учением Церковь сияет, как солнце и луна... Моисей сделал семь светильников, которые есть семь даров Св. Духа, просвещающие в ночи этого мира мрак нашей слепоты, и они поставлены на канделябрах, ибо дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия (Ис 11:2)... почивает на Христе, Проповедовавшем прощение тем, кто был пленен грехом. Множество светильников изображает обилие благодати...»¹⁰⁰.

Большой триумфальный крест, подвешенный над алтарем или в центре храма, означает, что «мы любим нашего Спасителя из глубины сердца... И так делается, чтобы показать, что любовь к Богу, которая живет в нас, — к нашему Богу, который ради спасения Своих рабов послал Единородного Сына Своего, — никогда не будет предана забвению, но мы будем подражать кресту Христову»¹⁰¹.

В эпоху ранней готики архитектурные комплексы соборов и городских храмов включали в себя строения, в которых проживали клирики *капитула*, т. е. причта — *claustrum*¹⁰². «Как говорит Сикард Кремонский в *Митрале*, *claustrum* берет начало от левитской стражи вокруг Скинии, или преддверия Соломонова Храма. Ибо Господь повелел Моисею, чтобы левиты не исчислялись среди множества израильтян, но что они назна-

⁹⁷ *Rationale*. 1. 1. 36.

⁹⁸ *Rationale*. 1. 1. 37.

⁹⁹ *Rationale*. 1. 1. 38.

¹⁰⁰ *Rationale*. 1. 1. 40.

¹⁰¹ *Rationale*. 1. 1. 41.

¹⁰² Отсюда происходят слова *Cloister*, *Kloster*, означающие «монастырь, общежитие для монахов». Такое общежитие для причты городских храмов следует отличать от *аббатства* (лат. — *Abbatia*), то есть монашеской общины, принадлежащей к какому-либо монашескому ордену.

чены переносить и иметь попечение о Скинии Завета. И, согласно этой заповеди, когда в Церкви совершаются Божественные таинства, клирики должны находиться отдельно от народа. По этой причине собор в Майнце определил, что часть храма, отделенная решеткой — *cancellus*, — предназначена только для клириков, поющих псалмы. Ибо храм представляет Церковь Торжествующую, а *claustrum* означает небесный рай, где будет одно сердце в любви Божией, где все будет общим для каждого... ибо Бог хочет быть „Всею во всем“ (1 Кор 15:28). Поэтому клирики живут вместе в *claustrum* ради служения Богу, оставив все мирские владения и имея все общее»¹⁰³.

Заключение

В XIII в. схоластическое богословие, представлявшее собой синтез христианства и аристотелевской философии, достигло пика своего развития. «Аллегорический метод созерцания и объяснения литургии, — отмечал Й. А. Юнгманн, — должен был бы достигнуть состояния кризиса в XIII в., и то, что он благополучно перенес шторм и остался невредимым в последующее время, заслуживает удивления. В век, когда схоластицизм достиг своего пика, сама основа любой аллегории в действительности должна быть подвергнута сомнению. Ибо аллегория основана полностью на концепции мира, которая рассматривает чувственные и видимые явления только как отражения и символы невидимого и неосязаемого высшего мира... Это есть ничто иное, как последствия доведенной до логического конца платоновской теории познания, с ее строгим разделением мира чувств и мира идей... Что же касается развития Литургии Мессы или развития ее понимания, то, что схоластицизм едва ли оставил здесь след — весьма удивительная вещь... *Rationale* Дюрана, полностью построенный на основе аллегории, продолжал быть основным руководством по литургии в позднее Средневековье и далее»¹⁰⁴.

Существует широко распространенное мнение, что авторы средневековых литургических комментариев, и в частности Дюран, проводят аллегорические параллели слишком произвольно, отрываясь от реальности и руководствуясь субъективными фантазиями. Однако следует учитывать то обстоятельство, что *Rationale* учит тому, как клирикам следует толковать богослужение для народа в проповедях, с тем чтобы донести

¹⁰³ *Rationale*. 1. 1. 42.

¹⁰⁴ *Jungmann J. A. The Mass of Roman Rite. Vol. 1. Notre Dame, Indiana, 2012. P. 113.*

до сознания паствы нечто больше, чем просто значение тех или иных священных предметов или обрядов, а именно основные догматические и моральные истины христианской религии. В Священном Писании эти истины чаще всего передаются посредством образов. «В этих образах трудно провести линию между буквальным и метафорическим значением... Например, *Народ Божий* и *Тело Христово* — в экклезиологическом применении нечто большее, чем метафора. Психология образов есть исключительно тонкая и сложная. В религиозной сфере образы действуют как символы... Символы трансформируют горизонты человеческой жизни, интегрируют восприятие реальности, изменяют масштаб его ценностей, ориентируют в ином направлении его предпочтения, привязанности и стремления образом, превышающим силу абстрактного концептуального мышления. Религиозные образы, которые используются в Библии и христианской проповеди, фокусируют наш опыт в новом направлении. Они имеют эстетическую привлекательность и воспринимаются не просто разумом, но воображением, сердцем и, что более правильно, всецелым человеком»¹⁰⁵. Дюран, следуя древней традиции, рассматривает вещественные элементы литургии, литургические действия как образы и символы, созерцание и осмысление которых открывает путь к постижению возвышенных и сокровенных истин богословия. Так, в *Rationale* Дюран рассматривает архитектуру и внешнее устройство храма как отражение мистической природы Церкви — Дома Божия. Поэтому первую книгу *Rationale*, как было отмечено выше, справедливо считать полноценным трактатом по экклезиологии.

В этой связи следует отметить, что в Средневековье латинская экклезиология сводилась в целом к дискурсу об иерархическом устройстве Церкви и в первую очередь к обоснованию абсолютизма папской власти. Как правовед, Дюран не подвергал сомнению верховенство папской власти в Римско-Католической Церкви. В *Speculum* он писал: «Папа имеет полноту власти, и до тех пор, пока не случится, что он будет что-либо делать против веры, он имеет право делать или говорить все, что он пожелает, везде и во всем»¹⁰⁶. Однако, как богослов, он не столь категоричен. В первой книге *Rationale*, там, где он рассуждает о духовной сущности Церкви, о папстве нет ни слова. Во второй книге *De ministris, et ordinibus ecclesiasticis, et de eorum officiis* Дюран по необходимости касается вопроса об иерархическом положении и служении Римского

¹⁰⁵ Dulles A. Models of The Church. P. 12–13.

¹⁰⁶ Holmes S.M. Reading the Church... P. 44.

понтифика. Дюран проводит аналогию между иерархическим устройством в Церкви и Римской Империи, имея ввиду как античную империю, так и средневековую *Священную Римскую Империю*, куда входило Бургундское королевство, на территории которого находился диоцез Дюрана — город Манд. В 962 г. Римская империя была «воссоздана» Оттоном Великим и существовала до 1806 г. как конфедерация европейских монархий во главе с императором. Император занимал высшее иерархическое положение по отношению к другим монархам, но это первенство было номинальным вследствие отсутствия фактической централизованной власти в Империи. Дюран уподобляет власть Римского понтифика власти императора (*Romanus Imperator monarchae similitudinem gerit*). Папа — *princeps* среди других епископов (*Pontifex vero princeps sacerdotum est*)¹⁰⁷. Слово *princeps* этимологически происходит от латинского клише *primus inter pares* — *первый среди равных*. В римской республике так называли старейшего члена сената (*princeps senatus*). Позднее этот почетный титул был усвоен римским императором. В средневековом феодальном обществе король считался *primus inter pares* по отношению к своим вассалам, а император — к монархам, чьи земли входили в Империю. Тут же Дюран напоминает древний тезис, сформулированный папой Пелагием I: «Ни один из патриархов не может называться словом *Вселенский (universitatis)*, ни называть себя так в посланиях, ибо тем самым похищается и отнимается честь других патриархов»¹⁰⁸. Отсюда видно, что Дюран следует древней латинской парадигме — сочетания принципов патриаршего первенства епископа Рима и коллегиальности (соборности), основанной на уважении к иерархическому достоинству каждого епископа. Поэтому экклезиология Дюрана в большей степени созвучна экклезиологии эпохи патристики, чем средневековой доктрине, основанной на идее универсального абсолютизма власти папы.

Rationale Дюрана снискал славу шедевра богословской и литургической литературы. Это уникальный труд, который не утратил своей актуальности до сего дня, о чем говорит современный критический английский перевод, выполненный менее 20 лет назад и вновь переизданный. Поэтому отсутствие русского издания *Rationale* и исследований на данную тему — лакуна в отечественной богословской науке, которая, следует надеяться, в будущем все же будет восполнена.

¹⁰⁷ *Rationale*. 2. 9. 3.

¹⁰⁸ *Rationale*. 2. 1. 21.

Источники и литература

1. *Guilielmo Durando episcopo Mimatensi. Rationale Divinorum Officiorum.* Neapoli, 1859.
2. *Thibodeau T. The Rationale Divinorum Officiorum of William Durand of Mende: a New Translation of the Prologue and Book One* NY. Columbia University Press, 2007.
3. *Августин, блж. Contra Faustum Manichaeum.* PL. 42.
4. *Августин, блж. Ennarationes in psalmos.* PL. 36–37.
5. *Августин, блж. In Johannis Evangelium tractatus.* PL. 35
6. *Св. Исидор Севильский. Etymologiae liber VI.*
7. *Vogel C. Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources.* Washington, 1981.
8. *The New Cambridge Medieval History. Vol. 5.* Cambridge University Press, 2008.
9. *Tarcisius J.V.V. Church. Статья из Энциклопедии: Augustine Through Ages.* ed. by Allan D. Fitzgerald. Cambridge, 1999.
10. *Haffner P. Mystery of the Church.* Norfolk, England, 2007.
11. *Holmes S.M. Reading the Church: William Durandus and a New Approach to the History of Ecclesiology // Ecclesiology. The Journal for Ministry, Mission and Unity.* 2011. № 7. С. 29–49.
12. *Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство.* М.: Искусство, 1995.
13. *Флоровский Г., проф. прот. Пути Русского Богословия.* Париж, 1937.
14. *Lubac H. de. Medieval Exegesis. Vol. 2. Four Senses of Scripture. Chapter 4 Pedagogy and Spirituality.* Edinburgh, 2000. Amazon Kindle Edition.
15. *Dulles A. Models of The Church.* NY, 2002.
16. *Jungmann J.A. The Mass of Roman Rite. Vol. 1. Notre Dame Indiana,* 2012.

Protodeacon Konstantin Markovich. The Theology of the Church in the Allegorical Interpretation of the Architecture and Decoration of a Latin Temple in the Rationale Divinorum Officiorum of Guillaume Durand.

The important eight-volume work *Rationale Divinorum Officiorum* of the French medieval scholar of canon law and liturgics Guillaume Durand is written in the style of allegorical commentary on the divine services. The first book contains explanations of the architecture and interior decoration of the temple. Elements of the architecture, which house the serving of Mysteries and sacred rites, from the point of view of Durand, are visible images and symbols that reveal the essence of the Church *ad intra* as a congregation of the faithful, united by their common faith in the Triune God, the atoning sacrifice of Jesus Christ, and divine grace, which can be obtained through the Mysteries and joint prayer. In this way, the first volume of *Rationale* also serves as a complete theological treatise on the mystery of the Church. Durand believed that the methods of biblical exegesis should be applied to the interpretation of liturgical items and rites.

Keywords: comparative liturgy, Latin rite, Guillaume Durand, medieval architecture, church, ecclesiology, allegorical commentary, temple, symbol, medieval theology.

Protodeacon Konstantin Markovich — Candidate of Theology, Lecturer at St. Petersburg Theological Academy (protodmarkovitch@rambler.ru).

Н. С. Вакуленко

МЕТОДОЛОГИЯ МИТРОПОЛИТА СУРОЖСКОГО АНТОНИЯ (БЛЮМА)

Впервые рассматривается вопрос о методологии митрополита Антония Сурожского с целью выявления ее научной основы, в качестве которой предлагается метод иерархических триад, теоретически описывающий метод владыки, определенный им в книге «Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы». Этот метод — триадический, онто-гносеологический, дискретно-континуальный, интенсивно-экстенсивный, дидактический. Значение и знание этого метода для встречи с Богом настолько непременно для владыки, что его богословие можно назвать дидактическим и методологическим.

Ключевые слова: богословие, методология, метод, иерархическая триада, системообразующее, система, системоразрушающее, онтологический, гносеологический, дидактический.

Митрополит Антоний относился к разряду людей, о которых можно сказать словами А. Шопегауэра: «Кто ясно мыслит, тот ясно излагает»¹. У владыки всё продумано, взвешено, отмерено, мысли и высказывания филигранно отточены. Его беседы «являются ... образцом ораторского искусства», «...все четко и продуманно структурировано»². Чтобы описать методологию владыки Антония, необходимо прояснить ряд сопутствующих вопросов, связанных, главным образом, с определением основополагающих понятий «богословие» и «метод» (методология), а также представить метод иерархических триад, которым очень точно описывается процесс мышления владыки, широко представленный в материалах, отобранных для книги «Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы»³. Соответственно статья состоит из трех основных частей: богословие, методология, примеры из книги.

Наталья Сергеевна Вакуленко — кандидат филологических наук, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии (nsvac@mail.ru).

¹ Афоризмы о мыслях // Портал Пси-Фактор. URL: <http://psyfactor.org/lib/aphorisms5.htm> (дата обращения: 14.01.2016).

² Меркулова Е. Беспощадные беседы владыки Антония. Интервью, взятое у переводчика Е. Ю. Садовниковой. 16.11.2011 // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/besposhhadnye-besedy-vladyki-antoniya/> (дата обращения: 14.01.2016).

³ Антоний (Сурожский), митр. Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001–2002). М.: Никая, 2013. 288 с.

1. Богословие

Говоря о методологии богословия, необходимо помнить, что относительно богословия митрополита Антония Суражского существуют спорные моменты. С одной стороны, всем известно, что владыка либо отрицал, что является богословом, повторяя в беседах: «Я здесь уже много раз говорил о том, что я по образованию не богослов»⁴, либо говорил о своих работах весьма уничижительно: «Не стоит этого читать, это плохое богословие»⁵. С другой стороны, владыка Антоний оставил удивительное и богатое наследие, свидетельствующее о православном христианстве настолько убедительно, что не удивляют полученные им научные степени почетного доктора богословия Абердинского и Кембриджского университетов (1973; 1996), Московской и Киевской духовных академий (1983; 1999)⁶. Митрополита Антония называют «одним из наиболее авторитетных православных богословов мира», «выразителем святоотеческого Предания»⁷, «истолкователем православной веры»⁸. Его мысли исследуются как с точки зрения современного подхода к вечным христианским истинам и проблемам, так и с точки зрения апологетики, догматики (христологии, пневматологии, сотериологии, экклезиологии, эсхатологии), сравнительного богословия, практического богословия (гомилетики, катехитики), литургики, нравственного богословия, экзегетики и т.д. Иногда исследователи доходят до яростной критики, называя владыку Антония «богоборцем», который «исповедовал религиозный индифферентизм», «открыто враждебно относится к Православной

⁴ Антоний (Суражский), митр. Беседы о вере и Церкви. М.: СП «Интербук», 1991. С. 71.

⁵ Седакова О. Ольга Седакова о митрополите Антонии Суражском, взрослом христианстве и присутствии Бога. К выходу книги: Антоний Митрополит Суражский. «Труды». 1 августа 2013 / 1. Проповедь для взрослых // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/olga-sedakova-o-mitropolite-antonii-surozhskom-vzrosлом-xristianstve-i-prisutstvii-boga/> (дата обращения: 10.01.2016).

⁶ Биография Митрополита Антония // Электронная библиотека «Митрополит Антоний Суражский». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/150906.html> (дата обращения: 10.01.2016).

⁷ Иларион, еп. Керченский. Богословие митрополита Суражского Антония в свете святоотеческого Предания // Митрополит Суражский Антоний: труды. М.: «Практика», 2002. С. 13–23, 12, 16.

⁸ Богословие и проповеди митрополита Антония (Блума) // Сайт прихода Блаженной Ксении Петербургской в Твери. URL: http://xenia.tver.ru/index.php?page=bogoslov_art/rus_chutch_hist/Bogoslovie_propovedi_mitr_Antonia.txt&txtpar=bogart (дата обращения: 10.01.2016).

Церкви»; «адогматиком», мировоззрение которого «является нерелигиозным в своей основе», «вера разрушена как система понятий», а его цель — «унижение догматической веры»⁹, и т.п. Тем не менее, и такие негативные оценки свидетельствуют о наличии богословия, в котором сам митрополит Антоний себе отказывает¹⁰. Даже неспециалисты часто в очень эмоциональной манере, но очень точно говорят о богословии владыки: «это богословие радости о Христе, богословие благодарности, по-настоящему литургическое богословие. ...Все его богословие, действительно, было о встрече, об общении, общении Бога и человека. Все это пронизано Евхаристией, благодарением. Это очень серьезное богословие, только выраженное не в заумных терминах, а просто всей его жизнью»¹¹.

Есть также группа авторов, которые постарались понять точку зрения владыки на своё богословие и достаточно последовательно доказывают позицию, что «владыка Антоний был свободен от многих особенностей и даже проблем, которые свойственны профессиональным “книжникам”, которые живут прежде всего в мире текстов, идей, концепций, понятий», «никакого специального «учения владыки Антония» нет и быть не может, он его не создавал. Искать такое учение — неверный подход, если не сказать вредный, а если начнем выявлять учение владыки, то обязательно «будем вырывать цитаты из текста, живые мысли — из контекста, то есть будем игнорировать ... “дискурс”»¹². Трудно не согласиться с доводами и выводом, что «у владыки Антония не было амбиции специальной догматической работы: он был далек от этого. Он просто жил в Церкви, стараясь жить в ней сознательно и осмысленно»; его можно назвать «благовестником»¹³. Говорят, что «владыка Антоний был не столько богослов, сколько имел дар Боговидения»¹⁴. При этом, однако, призна-

⁹ Вершилло Р. А. О мировоззрении митрополита Антония Сурожского. М.: Антимодернизм.ру. 2015. Вып. 2. С. 10, 3, 13, 6, 12, 16, 5. URL: (дата обращения: 10.01.2016).

¹⁰ Овсянников С, прот. Митрополит Антоний сказал: «я не богослов, в школьном понимании этого слова» // Портал РПЦ в Бельгии и Нидерландах. URL: <http://www.archiepiskopia.be/index.php?content=article&category=news/2015&id=2015-08-04-1&lang=ru> (дата обращения: 14.01.2016).

¹¹ Черняк К., Струкова А. Московские «квартирники» митрополита Антония. Интервью. 11.06.2014 // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/moskovskie-kvartirniki-mitropolita-antoniya/> (дата обращения: 14.01.2016).

¹² Кырлежев А. И. Почему митрополит Антоний Сурожский не считал себя богословом // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/aleksandr-kyrlezhev-ucheniya-vladyiki-antoniya-net-i-byit-ne-mozhet/> (дата обращения: 14.01.2016).

¹³ Там же.

¹⁴ Струкова А. Протоиерей Сергей Правдолюбов о владыке Антонии: «Ври больше», цветы матушке и апостольское слово. Интервью. 19.06.2014 // Портал pravmir.ru. URL:

ется, что подобно протоиерею Георгию Флоровскому, «вполне можно богословствовать даже без минимального систематического богословского образования — просто через вхождение в церковную традицию»¹⁵ и что митрополит Антоний, «став священником, ... так сказать, вынужденно стал и богословом»¹⁶.

О каком богословии идет речь? Существуют разные определения, так или иначе трактующие богословие как науку¹⁷. Таких определений немало¹⁸, но владыка Антоний не занимался богословием в этом смысле. Он был далек от теоретизирования, он находился в постоянном поиске Истины — узнавания для себя (как последователь, как ведомый) и для других (как учитель, как ведущий) с целью достичь этой Истины. Конечно, его взгляды нельзя назвать несистемными, но сам владыка никогда не выстраивал их в законченную научную систему.

Есть определение, предложенное непосредственно для анализа богословия митрополита Антония: «Богословие — есть высказывание о Боге, основанное на опыте»¹⁹. Это определение очень широкое. Оно удобное, однако требует дополнительных «подпорок» — разъяснений, которые и предлагаются его автором.

Более самодостаточным представляется следующее определение: «Богословие — методическое изучение реальности, данной нам в религиозном опыте откровения»²⁰. Это определение, по сути, говорит, что есть трансцендентная реальность с онтологической и гносеологической

<http://www.pravmir.ru/apostolskaya-sila-propovedi-mitropolita-antoniya/> (дата обращения: 14.01.2016).

¹⁵ Кырлежев А. И. Почему митрополит Антоний Сурожский...

¹⁶ Там же.

¹⁷ Богословие // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: <http://azbyka.ru/bogoslovie> (дата обращения: 10.01.2016); см. также: Полный православный богословский энциклопедический словарь. Репринт. изд. М., 1992. Том 1. С. 362; Давыденков О., прот. Догматическое богословие: введение // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: http://azbyka.ru/otechnik/Oleg_Davydenkov/dogmaticheskoe-bogoslovie/#vvedenie (дата обращения: 10.01.2016); Ианнуарий (Ивлиев), архим. Богословие: между формулой и символом // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: http://azbyka.ru/ivliev/bogoslovie_mezhdu_formuloy_i_simvolom-all.shtml (дата обращения: 15.01.2016).

¹⁸ Михайлов П. Б. Начала богословского знания // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Филология. 2011. Вып. 3 (35). С. 7–21.

¹⁹ Михайлов П. Б. Богословский метод митрополита Антония Сурожского. Доклад на международной конференции. 17.10.2009 // Научный богословский портал богослов.ru. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1246631.html> (дата обращения: 16.01.2016).

²⁰ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Богословие: между формулой и символом...

составляющими, при этом познание — не нечто пассивное и постоянное, а активное и переменное (аккумулятивное), и эта активность движима каким-то методом. Кроме того, подчеркивается последовательность и систематичность работы. Принимая во внимание научное образование митрополита Антония, такое понимание богословия в наибольшей мере соответствует складу его мышления. Сам владыка Антоний говорил: «...я воспринял и свое научное воспитание, и свою научную работу как часть богословия, то есть познания дел Божиих, познания путей Божиих»²¹.

2. Методология

Методология в широком смысле представляет собой науку о методе вообще или о методах отдельных наук, или учение о методах исследования предмета, систему правил познания, принципы организации познавательной деятельности. Однако, говоря о митрополите Антонии, нельзя не вспомнить слова крупнейшего канадского методолога теологии Б. Лонергана: «Прежде всего, метод можно скорее понимать как искусство, нежели как науку. Ему учатся не по книгам или лекциям, а в лаборатории или на семинаре. Здесь важен пример учителя, усилие сделать так же, как он; его комментарии к твоим действиям»²².

2.1. Описание по характеристикам

То, что метод у владыки Антония есть, понятно практически всем, кто его слушал или читал. Это понимание — интуитивное, выраженное в отдельных характеристиках. Все отмечают почти одни и те же характеристики и почти одинаковыми словами, при этом нельзя не заметить, что личностные свойства и стиль общения владыки органично связаны с его проповедью, учительством (см. таблицу ниже, обобщающую

²¹ Антоний (Сурожский), митр. О вере, образовании, творчестве. Первоначально опубликовано в журнале «Искусство в Школе. Общественно-педагогический и научно-методический журнал». 1993. № 4. [эл. вариант — Православный портал «Предание.ру». URL: <http://predanie.ru/antonyi-surozhskiy-blum-mitropolit/book/70592-o-vstreche/#toc8> (дата обращения: 10.01.2016)].

²² Лонерган Б. Метод в теологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 9.

мнения Е. Ю. Садовниковой²³, Е. Майданович²⁴, протоиерея Николая Чернышова²⁵, С. Шаргунова²⁶, протоиерея Христофора Хилла²⁷, О. А. Седаковой²⁸, протоиерея Сергея Правдолюбова²⁹, А. И. Кырлежева³⁰. Необходимо заметить, что подобные характеристики своей работы можно найти у самого митрополита Антония³¹.

Характеристики метода	Сопутствующие методу факторы
<ul style="list-style-type: none"> • проповедь Христа, о Боге, о Христе и о Церкви • абсолютное следование Евангелию • направленность на встречу с Христом • главное послание — нет христианства без личной встречи с Богом • свобода и верность традициям Православия 	<p style="text-align: center;">Личные качества</p> <ul style="list-style-type: none"> • постоянная жизнь в состоянии Встречи • абсолютная цельность личности • цельность служения • внутренняя собранность и цельность • спокойная сосредоточенность • сила, духовная сила, насыщенная смыслом, словом Божиим

²³ Меркулова Е. Беспощадные беседы владыки Антония. Интервью, взятое у переводчика Е. Ю. Садовниковой. 16.11.2011 // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/bespohhadnye-besedy-vladyki-antoniya/> (дата обращения: 14.01.2016).

²⁴ Струкова А. Елена Майданович: «Неужели ЭТО никто не записывает?» Интервью. 12.06.2014 // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/elena-maydanovich-neuzheli-eto-nikto-ne-zapisyivaet/> (дата обращения: 14.01.2016).

²⁵ Струкова А. Жизнь = проповедь. Интервью, взятое у протоиерея Николая Чернышова, 19.06.2014 // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/ego-zhizn-byila-ravna-ego-propovedi/> (дата обращения: 14.01.2016).

²⁶ Шаргунов С. Солнечные антресоли митрополита Антония. 19.06.2014 // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/solnechnye-antresoli-mitropolita-antoniya/> (дата обращения: 14.01.2016).

²⁷ Струкова А. Протоиерей Христофор Хилл: о тупиках, монахах, пишущих о воспитании детей и годах с владыкой Антонием. Интервью. 04.08.2014 // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/o-tupikah-i-mitropolite-protiery-hristofor-hill> (дата обращения: 14.01.2016).

²⁸ Седакова О. А. О Владыке Антонии Митрополите Сурожском // Собрание сочинений в 4 томах. Том IV. Moralia. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 836–843.

²⁹ Струкова А. Протоиерей Сергей Правдолюбов о владыке Антонии...

³⁰ Кырлежев А. И. Почему митрополит Антоний Сурожский...

³¹ См. например: Митрополит Антоний Сурожский отвечает на вопросы // «Дорога вместе»: христианский журнал для молодых и не только. 2013. № 2. С. 5–8; 2013–2014. № 3–4. С. 30–34; а также многие др. работы.

<ul style="list-style-type: none">• евангелизм (= возможность чуда)• литургичность• предельная открытость Богу и уязвимость (без всяких барьеров, подпорок и оправданий)• прозрачность (для Бога и для слушателя)• обращенность в первую очередь к себе (начинать с себя)• глубина духовного опыта• на основе собственного опыта• в основе — память о предстоянии, любви, незабытости Богом• сопричастность, может быть даже и больше• научный ход мысли (научный склад ума)• механизм ... — непознанная тайна, он не поддается анализу• не знает — не говорит (полагается на Бога)• допустимость непонимания на каком-то этапе, несогласия, непринятия каких-то моментов• концентрация и отточенность мысли• доведение мысли до предела• живая мысль = неокончателность• постоянно звучит «но»• выражение словами невыразимого, самого глубинного• удивительная цельность• непоколебимая уверенность (которую дает только Бог)• предельная честность (до беспощадности)• абсолютная простота• правда	<ul style="list-style-type: none">• искренность• безжалостность к себе• бескомпромиссное необещание как самое сильное утешение• глаза очень выразительные• никаких жестов• говорил, как жил <p style="text-align: center;">Стиль (=ораторское искусство)</p> <ul style="list-style-type: none">• композиция бесед отражает особенность личности автора• проповедь для взрослых• обращенность исключительно к тебе, для тебя• наполненность, действенность• изложение очень жесткое, насыщенное• всегда очень хорошая продуманность• формулировки невероятно четкие, отточенные• очень живое построение фразы, не книжное, не академичное• глубинность (новое прочтение = новая информация)• простота речи• с детьми тот же язык, что и со взрослыми, без всяких скидок• удивительно современный язык• ключ к общению: потрясающий, изумительный русский язык, не замусоренный заумными терминами• слово, как живая вода, — энергичное, сильное, наполненное благодатью• не изобретение нового значения слов, а открытие первичного смысла очищением смыслов• необъяснимая тайна слова• слова — благодатные дары свыше, воспринятые и реализованные
---	--

<ul style="list-style-type: none"> • принятие собеседника совершенно всерьез • сила присутствия • авторитет 	<ul style="list-style-type: none"> • цельность слова • живое слово (не писал), живая и непосредственная интонация • каждое слово из собственного опыта и оплачено лично
--	--

На основе этих характеристик при соответствующем анализе можно определить методологию. Определение именно в таком ключе приводится в докладе о богословском методе митрополита Антония: «Метод владыки Антония прост — он апеллирует не к внешнему опыту, он призывает ... обрести внутренний личный опыт, испытав самого себя. Один из принципов его проповеди — это постоянная обращенность к самому себе. ... Вместе с тем метод владыки Антония глубоко традиционен. Он одновременно и библейский, и патристический. ... пастырский прием: опыт богообщения, соотнесение образа Божия и Первообраза должно быть соразмерно готовности и зрелости человека ... святоотеческий характер богословия», и далее: «секрет богословия владыки Антония прост и несколько им не скрывается — Владыка говорит разными наиболее подходящими для случая способами об одном, вызывая у своих собеседников ощущение причастности его опыту, сознание общности с ним. “Содержание моей проповеди ... одно и то же. Это благая весть, притягательность Евангелия. В этом смысле есть целый ряд тем, которые следует доводить до всех, все они сходятся и в полноте выражаются в личности Иисуса Христа”... А обретение Христа заключено в обретении самих себя», и заканчивается определение словами самого владыки Антония: «И я стараюсь говорить от сердца к сердцу»³². Такое определение — описательно, оно довольно размыто в плане представления собственно методической процедуры, хотя и может иметь более четко выражено³³.

2.2. Универсальный богословский метод

Еще один подход — универсальный богословский метод. Разные ученые и богословы предлагали свою идею такого метода. Каждый раз это был один, но иной метод, например: метод *герменевтического соотнесения* священника Константина Польскова, метод *субальтернации* (соподчинения) доминиканского богослова XX века М.-Д. Шеню, метод

³² Михайлов П. Б. Богословский метод митрополита Антония Сурожского...

³³ Например см. Раздел «Богословская методология» в Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Черкассы: Коллоквиум, 2011.

отнесенности А. Шмемана³⁴. Есть мнение, что все они — «варианты одного и того же интегрального метода», который «по своей сути осуществляет соединение различных, порой весьма далеко друг от друга отстоящих богословских высказываний, утверждений и концепций; богословских предметов, локусов и дискурсов; богословского знания, опыта и его применения. Он обеспечивает их нерушимую связь и нерасторжимость»^{35, 36}. В качестве примера рассмотрим вариант священника К. Польскова, который принимает широкое «определение метода как особого способа достижения результата»³⁷, определяет специфику богословского метода и анализирует его структуру³⁸.

Сначала священник К. Польсков демонстрирует различие между методами в богословии («перевод языка и практики веры на язык принятых в данной культурной традиции правил и норм разума», используя методы других наук) и богословским методом, представляя разные точки зрения (до отрицания) и объясняя такое положение дел «смещением» значений термина «метод», в частности в его «узко инструментальном смысле как набор специфических приемов и операций»³⁹. В отличие от Б. Лонергана, отказывающего теологии в ее собственном методе, священник К. Польсков признает наличие богословского метода на базе широкого онто-гносеологического определения как «способа познания, представляющего собой процесс достижения истины», в ходе которого проводится «комплексная работа» в диалоге (вопрос – ответ) «по выявлению и дифференциации структур предпонимания, их толкованию, а затем и по выявлению оценки о мере соответствия выявленных смыслов сотериологическому идеалу традиции» (трёхэтапная структура метода); при этом метод направлен как «вовнутрь» собственно теологического исследования, так и «вовне»⁴⁰.

³⁴ См.: Михайлов П. Б. Начала богословского знания // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия (2011). Вып. 3 (35). С. 7–12, 18–20.

³⁵ Там же. С. 20.

³⁶ или что их объединяет «некая универсальной операции корреляции, которой должно регулироваться всякое богословское построение» или «процедура референции» / См. Михайлов П. Б. Богословский метод в споре о Софии // Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития: сборник научных статей. М.: ПСТГУ, 2013. С. 236–245, 237.

³⁷ Польсков К. О., *свящ.* Теологический метод vs метод в теологии // Философия и культура. 2015. № 9. С. 1277–1285, 1277.

³⁸ См. также: Польсков К. О., *свящ.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101, С. 95.

³⁹ Польсков К. О., *свящ.* Теологический метод vs метод в теологии... С. 1277.

⁴⁰ Там же. С. 1281, 1283.

Эту структуру можно изобразить «в виде расходящихся концентров»: в центре — соотношение исследуемого явления со Священным Писанием. «Далее идет более широкий по объёму концентр ... соотношение исследуемого явления с зафиксированным в конкретной традиции Св. Преданием». Далее — «множество иных факторов, которые могут значительно повлиять на описанный выше процесс соотношения»⁴¹. Кроме того, «в теологической работе собственно богословский метод, являясь центром ..., позволяет выстроить иерархию всех прочих используемых в нём методов, а также обосновать принципы обобщения результатов, полученных в результате их применения»⁴².

Рассмотренная выше концепция богословского метода священника К. Польскова довольно четко структурирована, понятна теоретикам и направлена на объяснение обобщенного процесса научной работы богослова-ученого. Как станет понятно ниже, методология митрополита Антония сходна: своею трёхчастной структурой, опорой на вопросы в процессе познания, а также направленностью вовне и вовнутрь. Однако с теоретической точки зрения даже в похожем они отличаются.

2.3. Множественность богословских методов

Некоторые исследователи говорят о нескольких богословских методах в связи с конкретными задачами богословов, в частности при изучении трудов «наиболее значительных русских богословов первой половины XX века (прот. С. Булгакова, В. Н. Лосского, прот. Г. Флоровского)»⁴³. Однако для всех выбирается общая основа — определение Б. Лонергана, который «понимает метод в самом общем смысле как «...нормативный паттерн операций, приносящих кумулятивные и прогрессирующие результаты»,... «сердцевиной и основой» любого метода служит трансцендентальный метод [«базовый паттерн операций»⁴⁴], включая и специальный метод в теологии»⁴⁵. Кроме того, все методы объединяются «базовым принципом богословской референции», т.е. тем, «каким образом этот опыт божественного присутствия постигается, каким путем

⁴¹ Польсков К. О., *свящ.* К вопросу о научном богословском методе... С. 96.

⁴² Там же. С. 97.

⁴³ Михайлов П. Б. Богословский метод в споре о Софии... С. 236–245.

⁴⁴ Лонерган Б. Метод в теологии... С. 15.

⁴⁵ Там же. С. 237.

человек его обретает»: «вернее всего этот опыт содержится во внутреннем духовном мире человека, а не в писаниях философов, богословов и ученых»⁴⁶.

При таком понимании множественности методов, можно, забегая вперед, сказать, что в методологии митрополита Антония есть и универсальность, и своеобразность: «Это не какое-то особенное богословие... Но можно сказать, что это — особенности богословского взгляда... на самые важные события истории спасения, самые важные догматы христианства»⁴⁷.

2.4. Керигматическое богословие

Существует также определение богословского метода владыки Антония как керигматического богословия, основная характеристика которого — присутствие «внутри устной речи, в проповеди или в ходе беседы, публичного выступления» («гомилетический элемент»), т.е. он «возвещает Благою весть — и внутри этого возвещения затрагивает богословские темы» (неотделимость от дискурса)⁴⁸. Остальное описание идет практически по тем же характеристикам, которые описаны в разделе 2.1, в частности: это — «свидетельство», возвещение Благой Вести, «дар выразить свое понимание так, что другие входят в его опыт»⁴⁹, «особые риторические приемы, позволяющие выразить традиционную веру по-новому»⁵⁰ и т.д.

Владыка говорил о себе: «Я всю жизнь продумываю свою веру»⁵¹ и всем известно о нем, что «умственная, интеллектуальная работа и духовная работа, переживания, коллизии, внутренние усилия — соединены вместе. У него нет теоретизирования без проживания христианской жизни. Но, с другой стороны, сама христианская жизнь требует снова и снова ее осмысливать»⁵². Всей своей жизнью и проповедью он старался научить тому же всех вокруг себя. «Это иной способ богословствования,

⁴⁶ Там же. С. 239.

⁴⁷ Кырлежев А. И. Почему митрополит Антоний Сурожский...

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Анненкова И. В., Яровикова В. О. Человек есть образ (Принципы риторической аргументации в проповедях митрополита Антония Сурожского) // Русская речь. 2015. № 3. С. 96–103.

⁵¹ Кырлежев А. И. Почему митрополит Антоний Сурожский...

⁵² Там же.

который не только имеет право на существование, но и очень нужен, потому что отвечает на запросы, сознательные или подсознательные, очень большого количества людей, которые вряд ли будут читать специальную богословскую литературу»⁵³.

Для перехода к описанию еще одного взгляда на методологию митрополита Антония, еще раз отметим его способность «изложить все по пунктам, разложить по полочкам»⁵⁴, что косвенно свидетельствует о системной природе явлений, о которых говорит владыка⁵⁵.

2.5. Иерархическая триада

Если проанализировать керигматическое богословие владыки в книге его последних бесед «Уверенность в вещах невидимых»⁵⁶ с точки зрения структурирования мысли, ее анализа и синтеза, с точки зрения логики мышления, то со всей очевидностью можно будет увидеть, как владыка Антоний, будто следуя высказыванию И. Канта «не мыслям надобно учить, а мыслить»⁵⁷, пытается научить своих слушателей развивать их мысли особым образом. Владыка Антоний очень коротко формулирует саму процедуру построения умозаключений, но демонстрирует этот процесс на множестве примеров. Эта процедура, этот метод, точно описывается (системной) иерархической триадой.

Описание явлений, не замкнутых в материальном мире, типа человек, вера и т.п., и связанного с ними опыта непривычно и требует постоянного развития внутренних способностей, так как требует включения онтологического аспекта, а, следовательно, особого языка и соответствующей ему логики. В качестве первого предлагается язык иерархических триад, а в качестве логики — логика Друскина Я. С., в основании которой лежит его одностороннее синтетическое тождество. Не вдаваясь в подробности теоретического обоснования, тезисно поясним особенности и механизм действия этого метода⁵⁸.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Доказательство этого выходит за рамки данной работы.

⁵⁶ Антоний (Сурожский), митр. Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001–2002). М.: Никея, 2013.

⁵⁷ Кант Иммануил // Портал «Афоризмы». URL: <http://www.aphoristic-world.ru/index.php/authors/1072-kant-immanuel> (дата обращения: 15.01.2016).

⁵⁸ Подробнее см. Вакуленко Н. С. Одностороннее синтетическое тождество С. Друскина в лингвистике // Сб. статей «Памяти Павла Флоренского». СПб, 2002. С. 82–106.

Графически системная иерархическая триада представляется следующим образом.

So \uparrow S → \downarrow Sd	где So — системообразующее S — система Sd — системоразрушающее (деструктурирующее) $\uparrow \downarrow \rightarrow$ — возможные направления развертки
--	--

Тринитарность мышления нельзя понимать только как мышление тройками; принципиальными чертами тринитарности являются иерархичность и напряжённость отношений составляющих. Иерархическая триада, как видно из названия, характеризуется иерархией трёх уровней, находящихся при этом не в отношениях признаковости и т.п., а в сложных отношениях — образования, разрушения, выявления. Кроме того, наличие антиномий⁵⁹ в среднем, системном, уровне полагается необходимым, так как именно антиномии открывают систему. Такая триада не является циклической и в жизни оказывается не спиралью, а многомерным пространством, которое двумерным мышлением охватить невозможно. Именно поэтому верхнее иерархической триады понимается как принципиально неопределимое, но о котором можно нечто сказать из анализа среднего, которое есть верхнее; но ни то, ни другое не являются не только характеристиками, но и дополнением друг друга.

Иерархическая триада не есть описание внутреннего устройства системы, а представляет систему в развёртке — с ее образующим и деструктурирующим: верхнее — системообразующее, то, что существует и дает существование среднему и через него — нижнему (опосредованно). Нижнее — некий «материал» (по сути — никакой) и может содержать всё, что угодно, кроме того, что делает среднее системным, поэтому одного нижнего для описания среднего недостаточно. Избыток того, что содержится в проявлениях среднего, есть верхнее; этот избыток мы называем и говорим, что он из верхней области, которую мы не можем описать.

В среднем свёрнута «трёхкомпонентность», которая разворачивается; или иными словами, среднее — это верхнее с точки зрения среднего. Таким образом, верхнее — немотивированное (потенциальное).

⁵⁹ Антиномий типа языковых — см. Уваров М. С. Бинарный архетип. СПб.: изд-во БГТУ, 1996.

Нижнее не системно, верхнее не исследуемо как таковое в принципе; предмет исследования — среднее — системное, по анализу которого можно судить о верхнем и нижнем.

Содержательно взаимоотношения между «компонентами» триады описываются как структурирующие (образующие) и деструктурирующие (разрушающие). Структуризация «сверху» — это внесение в систему жизни, бытия и возможности бесконечных изменений, а, следовательно, многозначности, гибкости внутрисистемных связей⁶⁰. Структуризация «снизу» выражается в тенденции узаконить, придать конечную завершённость системе, а внутрисистемным связям — простоту⁶¹ и однозначность. Деструкция «сверху» характеризуется исчерпывающим описанием системы (в пределе), т.е. тем, что связи в системе всё более проясняются, и выявляется уникальность и неповторимость каждой из них. Истинность каждой связи (= элемента) делает невозможными переходы от части к целому (и наоборот), а также условные переходы «если — да, то...; если — нет, то ...», поскольку существует только целое и только «есть», а не «да — нет». Обнаружить уникальность каждой связи — это разрушить все связи, что соответствует невозможности обнаружить систему, ее исчезновению или разрушению. Система становится не охватываемой для изучения. Деструкция «снизу» — это (в пределе) упрощение связей до единообразия, полной унификации. Система снова исчезает из поля зрения исследователя, но причиной в данном случае является неразличимость ее составляющих.

Таким образом, иерархическая триада в рамках системного подхода дает не только целостный взгляд на систему, но и два взгляда на эту целостность — интенциональный (внутренний; вертикальная развёртка иерархической триады) и экстенциональный (внешний; горизонтальная развёртка)⁶², при этом каждый из взглядов дает определение системы, включающее и онтологический, и гносеологический моменты⁶³, а также динамику иерархической триады, поскольку каждая триада — развёртка свёртки и, в свою очередь, может разворачиваться дальше. Иными словами, значимость иерархической триады для теоретического исследования

⁶⁰ Рассмотрение связей изолированно от элементов подразумевает включенность элементов в связь; и наоборот.

⁶¹ простота ≠ простости

⁶² Подробнее см. *Вакуленко Н. С.* Одностороннее синтетическое тождество...

⁶³ Там же.

состоит в обеспечении целостного взгляда на систему, в какой бы частности она не рассматривалась.

Горизонтальная развёртка триады представляет метод и результат онто-гносеологического исследования системы, а также может рассматриваться как новый тип систематизации (дедуктивного группирования⁶⁴), но не терминов или понятий, а реальностей, системность которых характеризуется открытостью (как система, укоренённая в действительном)⁶⁵.

Этот метод демонстрируется всем содержанием книги «Митрополит Антоний Сурожский. Уверенность в вещах невидимых», насыщенной примерами. Возможно потому, что эти беседы владыки посвящены предельно сложным для понимания вещам, которые он старается объяснить максимально просто.

3. Примеры из книги

Начнем с того, что владыка описывает свой метод в самой первой беседе, причем, по сути, это метод иерархических триад. Как это свойственно владыке Антонию, он «вписывает» это описание в разговор о самых насущных вопросах: *откуда берется вера?*, и *что такое вера?*, — и в связи с этим — в разговор о сомнении и уверенности. И снова он начинает с примера, развертывая его по этому методу. Суть примера сводится к следующему: если сидеть при своей вере без движения, вера будет коснеть (добавим: часто наблюдаемые в храмах добропорядочное буквоисполнение); если «пробиваться» вверх (к Богу) в поиске Его, то вера будет крепнуть (добавим: это примеры богообщения и святости жизни); если нет потрясений, то нет возрастания и есть угроза бесполезности (добавим: вплоть до отпадения от веры). В терминах иерархической триады видны все процессы, которые происходят в данном случае с человеком и с его верой:

- верхнее в триаде $S(o)$ (трансцендентное) — живит,
- среднее S (сопричастное $S(o)$ или наоборот) — сохраняет (с двумя тенденциями: к росту и к падению),
- нижнее $S(d)$ (оторванное от $S(o)$) — разрушает.

⁶⁴ Ср. Каган В. М. Классификация и систематизация // Типы в культуре. Л.: ЛГУ. 1979. С. 6–11.

⁶⁵ Подробнее см. Вакуленко Н. С. Одностороннее синтетическое тождество...

Более подробно:

S(o)	– Бог дает пережить свое присутствие (благодаря нашим вопрошаниям из S) ↓↓↓ S(o) – свидетельствует
S	новый опыт → разрушение S, но для углубления (укрепление веры) ↑↑↑ («открыться полному и глубокому знанию» ⁶⁶) с вопрошаниями – жизнь по вере (в свою меру, «составили цельное представление» → пора искать ⁶⁷) без вопрошаний ↓↓↓ (индифферентность) стагнация → разрушение S (потеря веры)
S(d)	↑↑↑ S(d) – мертвит – вера коснеет («не становится верностью» → бесполезность ⁶⁸)

И владыка делает вывод: для человека вопрошание должно стать частью «духовного роста, нашего Богоискательства, нашего возрастания в познании Бога»⁶⁹.

Интересно, что владыка Антоний говорит, что воспринял такой метод у ученых. Он вспоминает профессора Кюри, который в Сорбонне учил своих студентов работать по сути именно по такому методу⁷⁰ (исключая, конечно, онтологическую составляющую):

поиск → «взорвать гармоничное видение»⁷¹ → новое знание, развитие
↑
S – составление цельного представления о предмете исследования (создание системы)
↓
нет поиска → скованность мысли → торможение познания (вплоть до остановки)

Сам владыка Антоний осмыслил эту схему онтологически и использовал этот метод для своей работы и адресует к нему всех своих слушателей: «Это чрезвычайно важно, потому что такой подход применим

⁶⁶ Антоний (Сурожский), митр. Уверенность в вещах невидимых... С. 18.

⁶⁷ Там же. С. 21, 18.

⁶⁸ Там же. С. 19.

⁶⁹ Там же. С. 20.

⁷⁰ Там же. С. 18.

⁷¹ Там же.

и к нашим отношениям с людьми, и к нашим представлениям о них; он применим и к нашему пониманию Бога»⁷².

Конечно, сами беседы наполнены еще многим сопутствующим содержанием, но этот метод многократно просматривается в каждой из 15 бесед в книге. Так, например, в седьмой беседе «Пути к Богу», где примеров очень много, владыка, в частности, строит такую триаду:

абсолютная ясность — S(o)
полумрак — S
мрак (заблуждения) — S(d)

и показывает, как в нас полумрак может преобразаться в ясность (через приобщение в поисках полноты), оставаться замутненностью (вследствие нашей падшести и без просвещения истиной) или вырождаться во тьму (при нашей полной пассивности)⁷³.

Используя этот метод и варьируя примеры, владыка Антоний учит, как «пробиться» «вверх» — к Богу. Меньший акцент он делает на пугающем для людей провале вниз — откуда выбираться очень сложно. Тем не менее, его керигматическое богословие обращено ко всем — он последовательно и терпеливо учит методу всех. В разных дискурсах, но в одном ключе. Перефразируя слова Б. Лонергана, можно сказать, что для владыки Антония метод — это «каркас для совместного творчества. Он задает различные совокупности операций, которые надлежит выполнять ... при решении различных задач»⁷⁴.

Заключение

Итак, митрополит Антоний сам определяет свою методологию, которая четко описывается системной иерархической триадой — методом, помогающим на практике разобраться в проблемах и оставаться живым (не коснеть), открываться навстречу трансцендентной реальности, а значит познавать Бога. Митрополит Антоний ориентирует всех на встречи с Богом, но не только: каждый должен суметь встретить себя (на любом уровне триады) и затем помочь другим научиться этому, так как каждому возможно и необходимо выйти на Путь Истины. В этом неизменная актуальность его метода, и поэтому его богословие можно назвать дидактическим и методологическим. Если говорить о методе

⁷² Там же. С. 19.

⁷³ Там же. С. 122–123.

⁷⁴ Лонерган Б. Метод в теологии... С. 7.

владыки Антония (описываемом иерархическими триадами), то по форме и содержанию он триадический, онто-гносеологический, дискретно-континуальный, интенсивно-экстенсивный, дидактический.

Источники и литература

1. Анненкова И. В., Яровикова В. О. Человек есть образ (Принципы риторической аргументации в проповедях митрополита Антония Сурожского) // Русская речь. 2015. № 3. — С. 96–103.

2. Антоний (Сурожский), митр. О вере, образовании, творчестве. Первоначально опубликовано в «Искусство в Школе. Общественно-педагогический и научно-методический журнал». 1993. № 4. [Эл. вариант — Православный портал «Предание.ру». URL: <http://predanie.ru/antoni-y-surozhskiy-blum-mitropolit/book/70592-o-vstreche/#toc8> (дата обращения: 10.01.2016)].

3. Антоний (Сурожский), митр. Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001–2002) / пер. с англ. М.: Никея, 2013. 288 с.

4. Антоний (Сурожский), митр. Беседы о вере и Церкви. М.: СП «Интербук». 1991. С. 71.

5. Биография Митрополита Антония // Электронная библиотека «Митрополит Антоний Сурожский». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/150906.html> (дата обращения: 10.01.2016).

6. Богословие // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: <http://azbyka.ru/bogoslovie> (дата обращения: 10.01.2016).

7. Богословие и проповеди митрополита Антония (Блума) // Сайт прихода Блаженной Ксении Петербургской в Твери. URL: http://xenia.tver.ru/index.php?page=bogoslov_art/rus_chutch_hist/Bogoslovie_propovedi_mitr_Antonia.txt&txtpar=bogart (дата обращения: 10.01.2016).

8. Вакуленко Н. С. Одностороннее синтетическое тождество Я. С. Друскина в лингвистике // Сб. статей «Памяти Павла Флоренского». СПб: С.-Петербургская государственная консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова, 2002. С. 82–106.

9. Вершилло Р. А. О мировоззрении митрополита Антония Сурожского // М.: Антимодернизм.ру. Вып. 2. 2015. 18 с. — с. 10, 3, 13, 6, 12, 16, 5.

10. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. (Раздел «Богословская методология»). Черкассы: Коллоквиум, 2011. 520 с.

11. Давыденков О., прот. Догматическое богословие. Введение // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: http://azbyka.ru/otechnik/Oleg_Davydenkov/dogmaticheskoe-bogoslovie/#vvedenie (дата обращения: 10.01.2016).

12. Ианнуарий (Ивлиев), архим. Богословие: между формулой и символом // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: (дата обращения: 10.01.2016).

13. *Иларион, еп. Керченский*. Богословие митрополита Суражского Антония в свете святоотеческого Предания // Митрополит Суражский Антоний: труды. М.: Практика, 2002. С. 13–23, 12, 16.

14. *Каган В. М.* Классификация и систематизация // Типы в культуре. Л.: ЛГУ. 1979. С. 6–11.

15. *Кырлежев А. И.* Почему митрополит Антоний Суражский не считал себя богословом // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/aleksandr-kyirlezhev-ucheniya-vladyiki-antoniya-net-i-byit-ne-mozhet/> (дата обращения: 14.01.2016).

16. *Лонерган Б.* Метод в теологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 400 с.

17. *Меркулова Е.* Беспощадные беседы владыки Антония. Интервью, взятое у переводчика Е. Ю. Садовниковой 16.11.2011 // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/besposhadnye-besedy-vladyki-antoniya/> (дата обращения: 14.01.2016).

18. Митрополит Антоний Суражский отвечает на вопросы // «Дорога вместе»: христианский журнал для молодых и не только. 2013. № 2. С. 5–8; 2013–2014. № 3–4. С. 30–34.

19. *Михайлов П. Б.* Богословский метод в споре о Софии // Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития: сборник научных статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции. М.: ПСТГУ, 2013. С. 236–245, 237.

20. *Михайлов П. Б.* Богословский метод митрополита Антония Суражского. Доклад на международной конференции, посвященной изучению наследия митрополита Суражского Антония (Блума). 17.10.2009 // Научный богословский портал богослов.ru. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1246631.html> (дата обращения: 16.01.2016).

21. *Михайлов П. Б.* Начала богословского знания // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 3 (35). С. 7–21.

22. *Овсянников С., прот.* Памяти митрополита Антония Суражского // Портал РПЦ в Бельгии и Нидерландах. URL: <http://www.archiepiskopia.be/index.php?content=article&category=news/2015&id=2015-08-04-1&lang=ru> (дата обращения: 14.01.2016).

23. Полный православный богословский энциклопедический словарь. Репринтное издание. М., 1992. Том 1. С. 362.

24. *Польсков К. О., свящ.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101, 95.

25. *Польсков К. О., свящ.* Теологический метод vs метод в теологии // Философия и культура. 2015. № 9. С. 1277–1285, 1277.

26. Кант Иммануил // Портал «Афоризмы». URL: <http://www.aphoristic-world.ru/index.php/authors/1072-kant-immanuel> (дата обращения: 15.01.2016).

27. Афоризмы о мыслях // Портал Пси-Фактор. URL: <http://psyfactor.org/lib/aphorisms5.htm> (дата обращения: 14.01.2016).

28. *Струкова А.* Протоиерей Сергей Правдолюбов о владыке Антонии: «Ври больше», цветы матушке и апостольское слово. Интервью. 19.06.2014 // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/apostolskaya-sila-propovedi-mitropolita-antoniya/> (дата обращения: 14.01.2016).
29. *Седакова О.* Ольга Седакова о митрополите Антонии Суражском, взрослом христианстве и присутствии Бога. К выходу книги: Антоний Митрополит Суражский. «Труды». 1 августа 2013 / 1. Проповедь для взрослых // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/olga-sedakova-o-mitropolite-antonii-surozhskom-vzrosлом-xristianstve-i-prisutstvii-boga/> (дата обращения: 10.01.2016).
30. *Седакова О. А.* О Владыке Антонии Митрополите Суражском // Собрание сочинений в 4 томах. Том IV. Moralia. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 836–843.
31. *Струкова А.* Елена Майданович: «Неужели ЭТО никто не записывает?» Интервью. 12.06.2014 // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/elena-maydanovich-neuzheli-eto-nikto-ne-zapisyivaet/> (дата обращения: 14.01.2016).
32. *Струкова А.* Жизнь = проповедь. Интервью, взятое у протоиерея Николая Чернышова, 19.06.2014 // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/ego-zhizn-byila-ravna-ego-pro-povedi/> (дата обращения: 14.01.2016).
33. *Струкова А.* Протоиерей Христофор Хилл: о тупиках, монахах, пишущих о воспитании детей и годах с владыкой Антонием. Интервью. 04.08.2014 // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/o-tupikah-i-mitropolite-protoierey-hristofor-hill/> (дата обращения: 14.01.2016).
34. *Уваров М. С.* Бинарный архетип. СПб.: изд. БГТУ, 1996. 214 с. [Эл. вариант — URL: http://sofik-rgi.narod.ru/avtor/binarniy_arxetyp/in dex.htm (дата обращения: 14.01.2016)].
35. *Черняк К., Струкова А.* Московские «квартирники» митрополита Антония: интервью. 11.06.2014 // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/moskovskie-kvartirniki-mitropolita-antoniya/> (дата обращения: 14.01.2016).
36. *Шаргунов С.* Солнечные антресоли митрополита Антония. 19.06.2014 // Портал pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/solnechnyie-antresoli-mitropolita-antoniya/> (дата обращения: 14.01.2016).

Natalia Vakulenko. The Methodology of Metropolitan Anthony (Bloom) of Sourozh.

The article focuses on the methodology of the theological way of thinking of Metropolitan Anthony (Bloom), which has not been discussed in its structural dimension before, in order to reveal its theoretical basis for which the method of hierarchical triads is offered as the one corresponding to Metropolitan's analytical reasoning. Metropolitan Anthony briefly formulated and extensively applied his method in his last talks published in the book "Confidence In Things Unseen". In terms of structuring, analyzing and synthesizing a thought, as well as consistency of thinking, it can be clearly seen that Metropolitan Anthony is persistently trying to teach his listeners to develop their thoughts according to the scheme that can be presented as a (system) hierarchical triad: System-generating, System, and System-destructing. This method is onto-gnoseological, discrete-continuous, intensive-extensive, didactic, and its significance is so immutable for Metropolitan Anthony that his theology can be called didactic and methodological.

Keywords: theology, methodology, method, hierarchical triad, system-generating, system, system-destructing, ontological, gnoseological, didactic.

Natalia Sergeevna Vakulenko – Candidate of Philological Sciences, Lecturer at St. Petersburg Theological Academy (nsvac@mail.ru).

А. А. Концев

БОГОСЛОВИЕ ИКОНЫ НА ЗАПАДЕ ВО ВРЕМЯ ВИЗАНТИЙСКОГО ИКОНОБОРЧЕСТВА (VII–IX вв.) И В ДАЛЬНЕЙШИЙ ПЕРИОД

В статье рассматривается богословие образа на Западе в период византийского иконоборчества. Анализируется осмысление иконы римской и франкской школами. Описываются причины их различного отношения к восточному богословию. Выясняется, что в этот период было выработано не только восточное, но и западное отношение к образу. Результатом деятельности римских богословов стало формирование католического восприятия иконы, а работа франкской школы способствовала вытеснению её из литургической жизни.

Ключевые слова: византийское иконоборчество, образ, Libri Carolini, франкская школа богословия, Григорий Великий, икона, реликвии, иконопочитание, григорианская традиция, священная материя, VII Вселенский Собор.

Начало византийского иконоборчества, как известно, связано с именем императора Льва III, который своим эдиктом¹ обозначил позицию государства по отношению к иконам. До этого момента уже были известны подобные случаи, как на востоке², так и на западе³ империи, однако чаще всего они были реакцией на какие-либо искажения в вопросе почитания икон. Активное участие императоров в разрешении этого вопроса и его интенсивное обсуждение в восточной части Византии, особенно в Константинополе, привели к тому, что некоторые исследователи определили ее как «придворную ересь». Отсутствие же жарких споров вокруг икон на Западе привело к тому, что среди исследователей закрепилось мнение о некоей монолитности его позиции, определяемой как иконопочитательская, однако все было не так просто. Целью данной статьи является попытка рассмотреть, какова была реальная обстановка в Европе в VIII–IX веках, а также проследить влияние богословия, выработанного

Александр Александрович Концев — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (sobron@gambler.ru).

¹ Следует отметить, что исследователи указывают различную дату начала иконоборческого периода: одни называют 724 г., другие — 726 г., третьи — 730 г. См., например, *Карташев А. В.* Вселенские Соборы // Сайт Азбука веры. URL: http://azbyka.ru/dictionary/03/kartashev_vselskie_sobory_01-all.shtml (дата обращения: 20.11.2014).

² Фома Клавдиопольский, Иоанн Синадский, Константин Наколейский.

³ Серен Марсельский.

в этот период, на формирование католического и протестантского отношения к образу. Это позволит не только познакомиться с состоянием западного богословия в ту эпоху, но и обнажить историко-богословские причины разногласий между Востоком и Западом по данному вопросу. Хотя на первый взгляд область богословия образа не является главным пунктом, разделяющим православный Восток и католический Запад, эта грань вероучения весьма важна, поскольку имеет прямое отношение к тому, как осуществляется спасение в мире, пораженном грехом. Таким образом, данная работа является попыткой определения одной из проблемных точек богословия Востока и Запада, что весьма важно для межконфессионального диалога.

В рамках одной статьи невозможно осветить позицию всего Запада. Более того, в этом нет необходимости, поскольку богословие в этой части империи в VIII–IX веках формируется в двух центрах: в Риме, который по-прежнему консолидирует эту часть империи, и в зарождающейся франкской богословской школе. Поэтому для выяснения того, какова была обстановка на Западе в период византийского иконоборчества, нам необходимо рассмотреть исторический контекст и выявить позицию франкских и римских богословов по вопросу почитания икон.

Известия о начавшемся в Константинополе иконоборчестве встретили очень живую реакцию со стороны Рима. Папа Григорий II собирает Собор в 727 году, который подтверждает законность использования изображений в храмах. Затем он пишет два послания императору Льву III⁴, в которых призывает правителя не отступать от существующих устоев. Во втором послании папа предупреждает императора: «Если ты дерзнешь сделать такую попытку (император угрожал иконоборческими актами на Западе, в том числе в самом Риме — Концев А.), то Запад вполне готов отомстить тебе и за тех восточных людей, которым ты нанес оскорбления»⁵. За непослушание папа лишает Льва III анафеме, лишает его власти в Италии и задерживает государственные пошлины, которые итальянцы платили Константинополю. В ответ на сопротивление папы иконоборческой политике император повелевает экзарху Павлу «убить Григория, лишить церкви имущества и поставить другого

⁴ Следует отметить, что В. В. Болотов в след за К. Шварцлозе полагает, что послания папы Григория ему не принадлежат, а сфабрикованы в Византии, однако он не отрицает их значимости как исторического источника. См.: Болотов В. В. Лекции по истории Церкви. СПб., 1918. Т. 4. С. 514 (сноска 1), 520; Schwarzlose K. Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und am ihre Freiheit. Gotha, 1890. P. 113–122.

⁵ Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1909. Т. 7. С. 21.

папу»⁶. Римляне и лангобарды поднялись на защиту своего епископа, вплоть до того, что итальянцы хотели выйти из повиновения императору, но папа их отговорил.

В посланиях, особенно в ответе папы на угрозы императора, ряд исследователей видит уже некую претензию его на роль арбитра, однако сложно однозначно ответить было ли это так. В своих посланиях к императору папа скорее выступает как единственный представитель древних кафедр, который был способен выступить в защиту икон⁷. Независимо от того, был ли папа движим идеей превосходства римского епископа над остальными, или выступил как ревностный защитник отеческого Предания, вопрос почитания икон обострил политические отношения Запада и Востока.

Следующий папа — Григорий III продолжает курс своего предшественника. Он по-прежнему пытается наладить отношения с Константинополем, и с этой целью посылает две делегации к императорскому двору, которые не имели успеха. В 731 году собирается еще один Собор в Риме, который постановил лишать иконоборцев Причастия и отлучать от Церкви. Ответом Константинополя стал поход в 732 году. Лев III посылает флот против Рима, но он погибает от бури в Адриатическом море. В результате император ограничивается повышением податей в Калабрии и Сицилии, и подчиняет Иллирик константинопольскому патриархату.

Между тем, помимо конфликта с Константинополем возникает серьезная проблема на самом Западе. Пытаясь обеспечить себе военную и политическую поддержку, и не рассчитывая получить ее от Византии, папы начинают строить свои отношения с лангобардами. Более того, союз с последними позволяет Риму отстаивать свою позицию в отношениях с императором. Однако ситуация резко меняется, когда на престол лангобардов вступил Айстульф (749–756), который стремился укрепить свою власть и упразднить существовавший полицентризм. В 751 г. возникла угроза завоевания Рима лангобардами. Это событие привело к существенным переменам в политической жизни. Папы начинают строить свои отношения с франками. Папа Захарий обращается

⁶ Болотов В. В. Лекции по истории Церкви... С. 517.

⁷ Предстоятели Антиохийской, Александрийской и Иерусалимской церквей находились в очень сложных политических условиях: с первой половины VII века все три кафедры оказались под властью арабов. Этим можно объяснить и отсутствие представителей этих церквей на соборе 754 г. См.: Болотов В. В. Лекции по истории Церкви... С. 543. О трудном положении этих Церквей см. также: Деяния Вселенских Соборов... С. 98–100.

за поддержкой к Пипину Короткому, который двумя походами возвращает ему власть в Риме.

В то же самое время продолжает увеличиваться разрыв с Константинополем. Началу правления Константина V предшествовал переворот во главе с Артоваздом, который объявил себя защитником икон. Папа Захарий выступил в поддержку иконопочитателей, но Константину V удалось вернуть власть в свои руки, в результате чего разделение между Востоком и Западом все более увеличивается. Вскоре по приказу императора в 754 году собирается Иерийский собор, который дает богословское обоснование иконоборчеству. Римские легаты на нем не присутствовали. Папа Стефан II в ответ на это созвал свой, римский Собор, принявший противоположное решение. В свою очередь Константин V стал принуждать всех епископов и монахов подписаться под своим Собором и приносить присягу на верность иконоборчеству. Реакцией на Собор 754 года стал также Собор в Жантильи (767 г.), решения которого нам неизвестны⁸.

Таким образом, Рим на протяжении всего этого времени четко придерживается иконопочитательской линии. На Востоке после Константина V иконоборческая партия начинает слабеть. Это приводит к тому, что к власти приходят иконопочитатели во главе с императрицей Ириной, при которой собирается VII Вселенский Собор, подтвердивший законность почитания образов. С восстановлением иконопочитания происходит и некоторая стабилизация взаимоотношений Византии и Рима. Константинопольский патриарх Тарасий отправляет письмо папе Адриану I, в котором извещает его о своем поставлении и желании собрать Вселенский Собор по вопросу иконопочитания. В ответ на это письмо папа отправляет легатов на него. После Собора они доставляют его решения на Запад. Папа одобряет акты Собора и отправляет их в латинском переводе франкскому королю Карлу Великому. Ответом со стороны франкских богословов стали так называемые «Карловы книги» (*Libri Carolini*), составленные около 790 года. В этом сочинении франкские богословы отказались принять решения Собора как 754, так и 787 годов. О причинах такого подхода будет сказано позднее (см. раздел «Франкские богословы»).

В результате на Западе кроме Рима в лице франкского короля появляется не только новая политическая сила, но и богословская школа. В 794 году созывается Франкфуртский собор. Участники его высказались

⁸ См. *Болотов В.В. Лекции по истории Церкви...* С. 581.

в духе Libri Carolini. На нём присутствовали два легата, Стефан и Феофилакт, которые были участниками Собора 787 года, однако им не удалось достигнуть единства взглядов франкских богословов и Рима. Собор не принимает решения VII Вселенского Собора. Карл Великий посылает папе акты Собора и требует осуждения Ирины и ее сына Константина VI. Римский первосвященник оказался в трудном положении. С одной стороны был Константинополь с Вселенским Собором, а с другой — Франкское королевство, которое обеспечивало Рим реальной политической поддержкой. Несмотря на столь сложную в политическом плане ситуацию, папа отказался выполнить требования Карла Великого касательно императрицы Ирины и ее сына. Однако, как отмечает профессор А. В. Карташев, не желая озлобить Карла, папа «ответил очень дипломатически, не особенно церемонясь с истиной»⁹.

Следует также сказать несколько слов и о взаимоотношениях между Константинополем и Франкским королевством. В 781 году императрица Ирина посылает послов, которые предлагают Карлу Великому выдать его дочь Ротруду замуж за Константина VI¹⁰. Однако брак этот так и не был заключен, поскольку после 787 года меняется политическая ситуация. Этому способствовало улучшение отношений между Римом и Константинополем. После этого для Рима покровительство франков стало не столь необходимым, как ранее. Позднее к этому прибавились и богословские разногласия по поводу решений VII Вселенского Собора. Для Ирины же, стремившейся удержать власть в своих руках, этот брак также был нежелателен, а политическая ситуация вокруг Южной Италии¹¹ еще более способствовала ухудшению отношений между франками и Константинополем.

Новый папа, Лев III, был ориентирован на укрепление отношений с франками. Он посылает извещение о своем поставлении не в Константинополь, а франкскому королю. Такой политике воспротивились сторонники прежнего папы. С их стороны была предпринята попытка убить Льва III. Папа бежит к франкскому королю для защиты. В благодарность за это в 800 году папа венчает Карла Великого короной Священной римской империи. Восток расценил этот шаг как попытку отделения

⁹ *Карташев А. В.* Вселенские Соборы...

¹⁰ Ф. И. Успенский указывает на то, что попытки такого союза между главой империи и франкским королем предпринимались еще при Константине Копрониме. См. *Успенский Ф. И.* История Византийской империи // Сайт Седмица. URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/442721/> (дата обращения: 20.11.2014).

¹¹ Войска, посланные Ириной в Калабрию, потерпели поражение от франков.

Западной Церкви от Византии. Коронация не была признана. В ответ на это Запад ставит под вопрос возможность управления империей женщиной, Ириной. Пытаясь стабилизировать отношения, Карл Великий посылает к Ирине послов с предложением вступить в брак, чтобы стать во главе империи, однако на Востоке такая идея никого не радовала, и предложение, весьма желательное для самого Карла, было отвергнуто.

Политическая ситуация в Византии, особенно ее внешняя сторона, несмотря на восстановление иконопочитания, оставляла желать лучшего. Одно за другим следовали поражения от арабов. Не менее плачевным было положение и в отношениях с болгарами. В 812 году император Михаил I был вынужден признать Карла Великого василевсом, т.е. своим младшим соправителем¹². Правление императрицы Ирины закончилось ее свержением, после которого происходит оживление иконоборчества, однако реставрация его происходит лишь при Льве V. По инициативе императора на Востоке вновь собирается Собор (815 г.), который отменяет решения Собора 787 года и восстанавливает иконоборчество. В политическом же плане правление Льва V было весьма успешным, что привлекло к нему симпатии даже иконопочитателей.

Михаил II, пришедший на смену Льву V, вступает в переписку с Людовиком Благочестивым. В 821 году император отправляет послания папе и Людовику, в которых сообщает о своем вступлении на престол. В письме к Людовику, которое дошло к 824 году, император обвиняет подданных в идолопоклонстве и требует выслать бежавших на Запад монахов. Эта переписка была попыткой отыскать на Западе военную поддержку в борьбе с арабами, но помощи не последовало. Однако, получив это письмо, Людовик просит благословения папы собрать Собор, чтобы рассмотреть вопрос об иконах. Папа Евгений II дает свое благословение, и в 825 году был собран Собор в Париже, который встал на точку зрения *Libri Carolini* касательно решений VII Вселенского Собора, кроме того, парижские отцы порицают и самого папу Адриана I за осуждение иконоборчества. Но, несмотря на это, Собор 754 года так и не был признан. Высылая решения Парижского собора папе, Людовик предлагает послать посольство, и сообщает, что, если необходимо, он сам готов принять в нем участие. Папа Евгений II на это не пошел, тогда Людовик организует собственное посольство, результаты которого неизвестны¹³.

¹² Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской православной Церкви // Сайт Седмица. URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/434787/> (дата обращения: 20.11.2014).

¹³ Карташнев А. В. Вселенские Соборы...

В самом Франкском королевстве в период правления Людовика Благочестивого появляются иконоборческие тенденции. Так, Агобард Лионский выступил против икон и посвящения храмов святым. К этому же периоду относится деятельность и Клавдия Туринского, который выступил против икон и призывал сносить кресты, в 824 г. уничтожил все иконы и кресты у себя в епархии¹⁴. Но ни первый, ни второй не получили широкой поддержки ни со стороны народа, ни со стороны епископата. Однако, поскольку положения Софийского собора 815 года близки к позиции *Libri Carolini*, не удивительно, что послание восточного императора нашло сочувствие в империи Каролингов. Более того, А. В. Карташев увидел в иконоборческих тенденциях на Западе надежду Востока сломить иконопочитательский Рим¹⁵. И если на Востоке собор 843 г. положил конец иконоборчеству, то на Западе, который, казалось бы, изначально выступил в защиту изображений, ситуация вокруг икон разрешилась лишь двадцать лет спустя. Папа Николай I собрал Собор в 863 году, после которого смягчилось противостояние Востока и Запада по вопросу почитания икон. Как указал А. Безансон, папа пошел дальше григорианской традиции, заявив, что «с помощью цветов живописи человек поднимается до созерцания Христа»¹⁶. Вместе с тем, этот собор положил конец разногласиям касательно принятия решений VII Вселенского Собора.

Такова была историческая канва, в которой развивается западное богословие в иконоборческий период. Политическая составляющая играла большую роль не только в развитии противостояния с Востоком, но и в истории иконоборчества, однако было бы не вполне верно полагать, что она была определяющей в области богословия. Несмотря на политический конфликт, в котором наметилась схизма 1054 года, в иконоборческий период богословы стремились скорее отстоять истину, чем политические интересы. Последнее замечание, конечно, более справедливо для римских богословов, чем франкских, деятельность которых

¹⁴ Ю. Великов, современный болгарский исследователь, сомневается в том, что Клавдий был вдохновлен именно Каролингскими книгами. Он связывает такое отношение епископа к иконам с иконоборческими воззрениями, существовавшими на Востоке в VII–IX веках. См. *Velikov Y. Claudius of Turin and the Veneration of Images after the Libri Carolini*. Vol. XLVIII. Peeters, Leuven, 2010. P. 350–351.

¹⁵ «Таким образом возникал проект — сорвать иконопочитание путем союзного давления на Рим и восточного и западного императоров». См.: *Карташев А. В. Вселенские Соборы...*

¹⁶ *Безансон А. Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества*. М., 1999. С. 167.

развивалась по инициативе и под чутким руководством франкских правителей. Невзирая на то, что римские папы оказывались очень часто в сложной политической ситуации, это не мешало им отстаивать свою богословскую позицию. В связи с этим мы полагаем, что мнение А. М. Величко о том, что иконоборчество — это политическое противостояние Запада и Востока, в котором богословие имеет второстепенную роль¹⁷, не вполне верно и демонстрирует односторонний подход к исследованию столь сложного феномена. Однако сближение Рима с франками не прошло для него даром. При том, что франки позиционируют себя подданными папы, они всеми силами стремятся к доминированию и в политическом, и в богословском плане. Итак, рассмотрев исторический контекст, перейдем к обзору состояния богословия на Западе в период византийского иконоборчества.

Римские богословы

Истории известны случаи иконоборчества на Западе до начала иконоборческого периода в Византии. Так 36 правило Эльвирского собора (306 г.) определяет: «Размещение живописных изображений в церкви должно быть запрещено, так как предмету поклонения и почитания не место в храме»¹⁸. В 598 году в Марселе епископ Серен удаляет иконы из своего храма, папа Григорий Великий пишет ему письмо (ок. 600 г.), хвалит его за ревность в служении, но порицает за уничтожение икон. Более того, одной из основных ссылок иконоборцев является ссылка на свт. Епифания Кипрского¹⁹. Византийские иконоборцы в своих трудах ссылаются на эти случаи на Западе, пытаются доказать, что их учение не является новым для Церкви.

В целом можно охарактеризовать предысторию богословия образа на Востоке и Западе так: ранняя Церковь вела борьбу с языческими представлениями и очень резко высказывалась против идолопоклонства. Эту аргументацию будут использовать отчасти византийские иконоборцы в VIII веке. Однако по мере приближения к иконоборчеству

¹⁷ См.: Величко А. М. Иконоборчество в истории и науке // Сайт Православие.ру. URL: <http://www.pravoslavie.ru/arhiv/54661.htm> (дата обращения: 20.11.14).

¹⁸ Цит. по: Величко А. М. Иконоборчество в истории и науке... Лат. текст см: Болотов В. В. Лекции по истории Церкви... С. 512: «Can. 36 concil. Iliberitani: placuit picturas in ecclesiis esse non debere, ne quod colitur adoratur, in parietibus depingatur».

¹⁹ См.: Постановления Собора 754 г. // Сайт Несусвет. URL: http://nesusvet.narod.ru/ico/books/sobor754/754_7.htm (дата обращения: 20.11.2014).

в Византии сформировались и некоторые особенности. На Востоке ввиду более тесного контакта с иудаизмом возникает необходимость защиты изображений. Аргументы, которые использовались в этой полемике, с не меньшим успехом использовались иконопочитателями в начале византийского иконоборчества. На Западе случаи иконоборчества носили внутрицерковный характер. Ответ на такого рода действия не требовал обоснования существования образа как такового, для этого достаточным было указание на существующую традицию и обоснование их практической необходимости.

Позиция римских богословов не только в период византийского иконоборчества, но и на протяжении всей истории римской Церкви определялась суждением папы Григория Великого. На него постоянно ссылаются и западные иконопочитатели, и франки. В своем послании к епископу Серену, он пишет:

«До наших ушей дошло, что вы [Серен Марсельский], увидев людей, поклоняющихся образам в церквях, разбили эти образа и выбросили их вон. Мы хвалим вас за вашу ревность против поклонения сделанному руками человека, однако вы не должны были разбивать эти образы. Цель образного изображения в церквях состоит в том, чтобы неграмотные могли прочесть, посмотрев на стены, то, что они не могут прочесть в книгах. («Послание» 9:105) Одно — поклоняться образам, другое же — узнать через историю образа то, чему поклоняешься. То, что представляет книга для читателя, то же самое представляет и образ для неграмотного обладателя. В образе даже невежественные видят то, за чем необходимо следовать. Через него неграмотный может читать. Итак, образы занимают место книг, в особенности для варваров (которые читать не могут). («Послание» 11:13)»²⁰.

Из приведенных слов мы можем увидеть, что Григорий Великий подчеркивает дидактическую роль икон. Указание на эту роль образов мы можем обнаружить и у других авторов²¹, но именно он стал тем непререкаемым авторитетом, на который ссылался Запад при разговоре об иконе. Справедливости ради следует сказать, что Григорий Великий не отрицал возможности поклонения Богу посредством икон. Так, свящ. Владислав Стасюк в своей книге «Карл Великий и Седьмой Вселенский Собор» приводит следующие слова из письма папы к некому

²⁰ Цит. по: *Лейн Т.* Христианские мыслители. СПб.: Мирт, 1997. С. 105.

²¹ Например, о дидактической роли икон говорят свт. Василий Великий, свт. Григорий Нисский и прп. Нил Синайский.

отшельнику: «Я вполне сознаю, что ты желаешь не изображение нашего Спасителя, чтобы ты мог поклоняться ему как Богу, но [желаешь] возгревать в себе любовь»²². Невзирая на то, что в последних словах папы просматривается некоторый психологизм, все-таки данный текст подтверждает наличие на Западе подлинного понимания образа. Однако этого мы практически не встречаем ни у римских богословов, которым, очевидно, было достаточно дидактического обоснования иконы, ни у франков, для богословия которых данный отрывок служит серьезным камнем преткновения.

Вслед за Григорием Великим папа Григорий II говорит о научающей функции иконы: «Для живописных и наглядных изображений люди не щадят своего имущества; держа на своих руках недавно крещеных детей мужчины и женщины пальцем указывают им, а также и юношам, и новообращенным язычникам на эти наглядные изображения и таким образом назидают их и возносят умы и сердца в горняк к Богу»²³.

Помимо этого мы видим у Григория II попытку обоснования иконы с точки зрения аскетике: «Ты лишил их (верующих — Коцев А.) молитвы и бдительной, постоянной ревности по Богу... Иконы служат нам только средством для напоминания; они пробуждают и возносят наш ленивый ум в горний мир, предметам которого мы не можем не давать имен, названий и образов»²⁴. Папа наделяет изображения способностью возводить ум к Богу, но это возведение носит более психологический, чем метафизический характер. Как показало наше историческое исследование, последующие папы направляли все свои силы на защиту икон, но в плане богословском они ничего нового не произвели.

Таким образом, нет сомнения, что римские богословы твердо стояли за иконопочитание. Подтверждением этому, помимо всего прочего, может служить и тот факт, что именно римским легатам принадлежит идея принести на собор икону и сжечь еретические книги²⁵. Следуя традиции Григория Великого, папа Григорий II несколько расширяет взгляд на икону. Он указывает на ее аскетическую, психологическую, мемористическую и дидактическую роль. Тем самым папа формирует западное понимание образа, которое сохраняется вплоть до наших дней.

²² Стасюк В., *свящ.* Карл Великий и Седьмой Вселенский Собор. Каролингские книги. М., 2012. С. 126.

²³ Деяния Вселенских Соборов... С. 22

²⁴ Там же. С. 17.

²⁵ Там же. С. 204–205.

Византийские иконоборцы также говорили о вознесении ума, только утверждали это в обход икон²⁶, восточные же византийские богословы стояли не только за интеллектуальную или психологическую связь, но и за реальность интеллектуального и метафизического соединения с Богом через иконы. Таково было положение богословия на Западе, однако решения VII Вселенского Собора, которые были приняты Римом, хотя по большей части и формально, были восприняты далеко не всем Западом. Несколько иную позицию обозначили богословы зарождающейся франкской школы.

Франкские богословы

Из исторического обзора мы можем увидеть, что VII Вселенский собор, принесший Востоку некоторую стабильность, на Западе привел к разделению между римскими и франкскими богословами. По приказу Карла Великого придворные богословы составили так называемые «*Libri Carolini*». Интерес к этому документу был утрачен после того, как удалось достигнуть единства на Западе, и долгое время не возобновлялся. Однако это не означает, что тот импульс скрытого иконоборчества, который придали франки западному богословию, угас после собора 863 года. Вновь этот документ был обнаружен в эпоху Реформации. Это обстоятельство и наличие нападок на VII Вселенский Собор заставили некоторых ученых считать Каролингские книги подлогом XVI века. В. В. Болотов указал на две группы такого рода исследователей. Одни считали их автором А. Карлштадта, другие — Жана дю Тилье, епископа города Мо, которого подозревали в кальвинизме, однако в 1866 году был найден список *Libri Carolini* X века, который подтвердил их принадлежность перу франкских богослов²⁷.

Если говорить о причинах, которые побудили франков выступить против VII Вселенского Собора, то можно указать их несколько. Первая причина, но не главная, политическая: взаимоотношения между

²⁶ Собор в Иерии собран, чтобы «исследовать Писание о соблазнительном обычае делать изображения, отвлекающие ум человеческий от высокого и угодного Богу служения к земному и вещественному почитанию твари» (Постановления Собора 754 г....).

²⁷ Болотов В. В. Лекции по истории Церкви... С. 581; Caroline Books (*Libri Carolini*) // Catholic Encyclopedia. Сайт New Advent. URL: <http://www.newadvent.org/cathen/03371b.htm> (дата обращения: 20.11.2014). Что касается авторства *Libri Carolini*, современные исследователи склонны приписывать его Теодульфу, епископу Орлеанскому. Об этом см. *Стасюк В., свящ.* Карл Великий и Седьмой Вселенский Собор... С. 32–62.

Константинополем и франками были подпорчены тем, что императрица Ирина сначала расстроила брак своего сына с дочерью Карла Великого, а затем сама отвергла предложение последнего выйти за него замуж. Вторая причина, наиболее важная, это ошибки в переводе деяний VII Вселенского Собора, подтверждение чему мы можем найти в предисловии к переводу, сделанному позднее Анастасием Библиотекарем²⁸. Эта причина чаще всего выставляется как главная, однако невзирая на то, что перевод был сделан действительно некачественно, это не оправдывает скрытые иконоборческие тенденции в богословии франков.

Третья причина — большие амбиции новой зарождающейся франкской богословской школы. Они выразились в требовании признавать латинских отцов, а из греческих только тех, кто переведен на латинский язык, отказывая, таким образом, Востоку в наличии подлинного богословия. По этому поводу В.В. Болотов подметил: «Новонасажденная богословская наука франков, в действительности повторявшая уже пройденное греческим богословием и оставленное, посчитала себя далеко выше восточных богословов»²⁹. Кроме того, амбиции просматриваются и в том, что эти богословы были возмущены тем, что на VII Вселенском Соборе решения принимались без участия франкской Церкви³⁰, однако это не вполне верно. Папа Адриан I в своем ответе Карлу Великому указал на то, что в заседаниях Собора 787 года принимали участие двенадцать франкских епископов³¹. Четвертая причина, которая так же немаловажна, культурно-историческая. Во-первых, франкам было несвойственно оказывать почтение правителю и его изображению так, как это было распространено на Востоке. Во-вторых, среди простого населения еще не были изжиты языческие обычаи, и сохранялся большой риск соскользнуть в идолопоклонство. Более того, в сознании франков почитание портретов императора через воскурение перед ними ладана имело четкую связь с римскими языческими императорами, в то время как на Востоке по-прежнему сохранялась практика замещения императора его образом, который воспринимался как сам правитель. И наконец, пятая причина — богословская. Хотя и существовали некоторые противоречия между римским и франкским вероучением, обе школы имели

²⁸ Деяния Вселенских Соборов... С. 25.

²⁹ Болотов В.В. Лекции по истории Церкви... С. 581–582.

³⁰ Преображенский В. Вопрос об иконопочитании на Западе во времена Карла Великого. Иконоборчество Карла Великого // Христианское чтение. СПб., 1883. Ч. 1. С. 143.

³¹ Caroline Books (Libri Carolini)...

один фундамент — богословие Григория Великого, в котором не затрагивалась метафизическая роль иконы.

Что касается теологической стороны Каролингских книг, то в них мы можем увидеть претензию франков на новое богословие. Они предложили нечто среднее между иконоборчеством и иконопочитанием. Зазором же между этими двумя крайностями, как они полагали, является верное применение изображений. Изображения не представляют опасности в том случае, если используются в декоративных и мемориальных целях. Отвергая и иконоборческий собор 754 года и Никейский собор 787 года франкские богословы, как бы претендуют на иной, средний путь касательно икон. Они говорят с одной стороны о недопустимости того, чтобы иконы выносились из храмов, а с другой обвиняют отцов VII Вселенского Собора в неверном их почитании³². Сами франкские богословы говорят о двояком поклонении: *adoratio* — служение, которое прилично только Богу и *veneratio* — почтение воздаваемое святым, их мощам, св. Кресту, св. Писанию и священным сосудам³³. Такое различие на первый взгляд сходно с разделением понятий *latría* и *proskínesis* икон никейских отцов, однако отсутствие икон среди предметов, к которым следует относиться с почтением является показателем того, что сходство это лишь внешнее. Западу было неизвестно различие между этими двумя понятиями³⁴, а между терминами, использовавшимися в Европе («*adoratio*» и «*veneratio*») невозможно провести четкую границу. Перед иконами, по мнению франкских богословов, не следует ни ставить свечи, ни кадить. Однако отказаться от икон франки не могли, поскольку с одной стороны они выступали как блюстители Предания, а с другой — для них была очевидна связь иконы и церковной жизни, то есть икона не воспринималась ими как инородный элемент. Таким

³² Цит. по: Стасюк В., *свящ.* Карл Великий и Седьмой Вселенский Собор... С. 64: «Придерживаясь истинного учения, что иконы должны украшать храмы и напоминать о событиях минувшего, что поклоняться следует только Богу [*adorantes*], а Его святым приносить приличное почитание [*venerationem*], мы не разбиваем (иконы) с теми и не поклоняемся [*adoramus*] (им) с этими».

³³ Позднее у Эйнгарда, преемника Алкуина на должности руководителя придворной школы Карла Великого, в «*Questio de adoranda cruce*» мы можем обнаружить попытку разобраться с греческой и латинской терминологией касательно иконопочитания.

³⁴ Франки так высказались относительно этого различия: *Libri Carolini. Can. 2*: «Названные выше святые отцы наши всячески отвергли и презрели и поклонение, и служение и согласно осудили (*Mansi. XIII. 909D: Qui supra sanctissimi patres nostri omnimodis adorationem et servitutum renuentes contempserunt, atque consentientes condemnaverunt*)». См. Болотов В. В. Лекции по истории Церкви... С. 584.

образом, осознавая в достаточной степени эту коннотацию, франкские богословы не могли от нее отказаться.

Тот факт, что икона оказалась исключенной из иерархии священного³⁵, не простая случайность. Хотя франкское богословие внешне близко к восточному в различении служения и поклонения, чего мы не заметили у римских богословов, природа его несколько иная. На его истоки указал А. Безансон. Франкские богословы полагали, что переход от материального изображения к божественному прототипу совершенной природы (*transitus*) невозможен, он должен осуществляться через священную материю. В списке предметов, которым допустимо поклоняться, образы не значатся, так как они не способствуют такому переходу³⁶. Он невозможен в силу того, что сама икона, по мнению франкских богословов, материальна и не содержит «духовного», а лишь указывает на него. Еще одна причина, по которой икона исключается из иерархии священного, связана с тем, что «иконы лишены и руковозложения и освящения от служителей алтаря, и воздвигаются всяким, кто окажется опытным в приготовлении красок и в искусстве живописи»³⁷. И действительно, если отрицается метафизическое значение икон, если упраздняется связь между образом и прототипом³⁸, то теряет всякое значение и каждения, и лобзания, и возжжения свечей перед образами, а сама икона превращается в обычную картину, созданную руками художника из мертвой материи. Такого рода действия могут пониматься как реальное идолопоклонство. Почитание отдельных икон и их вхождение в богослужение на Западе связано с культом реликвий, которые воспринимались как место присутствия святых. Грекам, возлагающим свои надежды на изображения, автор Каролингских книг противопоставляет почитание святых в их «телах», «реликвиях» и «одеждах», то есть, как замечает автор, в соответствии с древней святоотеческой традицией³⁹.

³⁵ Иерархия, которую предлагали Каролингские книги, была следующая: Св. Дары — крест и эмблема Христа — Священное Писание — святые сосуды — мощи святых. См.: Безансон А. Запретный образ... С. 166–167; Caroline Books (Libri Carolini)...

³⁶ Безансон А. Запретный образ... С. 166–167.

³⁷ Цит. по: Преображенский В. Вопрос об иконопочитании на Западе во времена Карла Великого... С. 132.

³⁸ Цит. по: Стасюк В., *свящ.* Карл Великий и Седьмой Вселенский Собор... С. 94: «Итак, пусть же скажут те, которым так свойственно говорить то, что честь, воздаваемая образам, переходит на первообраз, пусть они скажут, где они это прочитали или какими свидетельствами они могут это подтвердить».

³⁹ См.: Libri Carolini. Liber III:16 / Consilia. T. II. Suppl. I // Monumenta Germaniae Historica. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahnianii, 1998. P. 411.

Весьма важным моментом для западного богословия образа также является отсутствие христологического аргумента в защиту икон, как у римских, так и у франкских богословов. Более того, говоря о Воплощении, автор Каролингских книг замечает: «Итак, крепости Его поклоняются не через цветоносное изображение Его, но через священнейшее и животворящее Его воплощение»⁴⁰. Воплощение в результате не просто выпадает из внимания франкского богослова, но служит аргументом против изображений⁴¹.

Богословские воззрения франков имеют много общего с воззрениями византийских иконоборцев. Свящ. Владимир Стасюк в своем исследовании, посвященном Каролингским книгам, указал на следующие сходства⁴²:

- разрыв между первообразом и образом;
- унижение материи, утверждение ее мертвенности, безблагодатности;
- умственное постижение истин христианского откровения;
- почитание Креста при отвержении икон, восприятие его как символа.

Однако, в тоже самое время, автор критикует решения Собора 754 г. за то, что он приравнял иконы к идолам: «То, что Господь распространил только на идолов, Собор расширил на все образы, хотя то, что касается одного, не применимо к другому»⁴³. Такое совпадение во взглядах наталкивает на мысль, что от практического иконоборчества франков удерживали только позиция Рима и «традиционность» западного богословия⁴⁴. Наличие сходства в ключевых вопросах между франками и византийскими иконоборцами, а также ссылки последних на прецеденты иконоборчества на Западе и на Евсевия Кесарийского, указывают на существование на Западе если не традиции, то мощного иконоборческого импульса, истоки которого ряд исследователей, таких как прот. Г. Флоровский, В. М. Лурье, В. А. Баранов и мы в том числе, видят в оригенизме.

⁴⁰ Цит. по: *Стасюк В., свящ.* Карл Великий и Седьмой Вселенский Собор... С. 198.

⁴¹ О причинах отсутствия христологического аргумента см.: *Стасюк В., свящ.* Карл Великий и Седьмой Вселенский Собор... С. 137–149.

⁴² Там же. С. 146–147.

⁴³ Там же. С. 63.

⁴⁴ Единственной причиной, почему в Римской церкви борьба с иконами не производилась, является традиционность ее мышления. Весь период Вселенских Соборов показывает нам, что Запад чаще всего выступал как хранитель традиции в то время, как Восток непрестанно раздирали ереси. Эта самая традиционность не дала франкским богословам примкнуть к иконоборцам в практической сфере.

Касательно соотношения франкского и римского богословия можно заметить, что, несмотря на существующие исторические разногласия, обе школы, основываясь на григорианской традиции, усваивали иконам мемористическую, дидактическую и декоративную функции⁴⁵. Однако метафизическую сторону иконы, которая стояла на переднем плане в споре на Востоке, Запад так и не проанализировал. Это означает не просто то, что он не воспринял ядро восточного богословия образа, а ещё и то, что в период византийского иконоборчества на Западе было выработано собственное богословие иконы, которое расходилось с восточным в области её метафизического осмысления. Невзирая на принятие на Западе решений VII Вселенского собора западные богословы так и не усвоили различие понятий *latria* и *proskinesis*. Ещё одной особенностью западного богословия стало отсутствие христологического аргумента, центрального для восточного богословия иконы. Наличие большей иконоборческой угрозы на Востоке и активная иконопочитательская позиция Рима способствовали тому, что вопрос метафизического значения иконы был поставлен восточными отцами перед иконоборцами, но не был поставлен перед Западом, в котором Восток видел своего союзника. Помимо отсутствия метафизического осмысления образа на Западе, трудно обнаружить и ощущение органической потребности в использовании икон при богослужении, в результате чего постепенно на Западе происходит «инфляция» иконы и она снижается до уровня религиозной живописи. Такого рода изменения Х. Бельтинг охарактеризовал как переход от средневекового культового образа к произведению искусства Нового времени⁴⁶.

⁴⁵ См.: *Болотов В. В.* Лекции по истории Церкви...С. 582–584; Catholic Encyclopedia. Caroline Books (Libri Carolini)...М. Э. Поснов говорит об условности дидактической роли, но вместе с тем указывает на то, что франкским богословам было свойственно следовать традиции Григория Великого: «Иконы можно иметь для напоминания о предметах религии и для украшения; но будут они — или нет, — это для веры безразлично; нет в них безусловной необходимости и как в средствах к религиозному поучению». (*Поснов М. Э.* История христианской Церкви (до разделения Церквей 1054 г.) // Сайт Fantasy Read. URL: <http://fanread.ru/book/5009715/?page=68> (дата обращения: 20.11.2014); см. там же: «Западные богословы хотели бы держаться при этом точки зрения Григория Великого, который одобрял запрещение неподобающего почитания икон (*adoratio*), но при этом в то же время уничтожение их в письмах к Серену Марсельскому»; а Православная энциклопедия указывает на то, что в Каролинговых книгах не фигурирует мысль свт. Григория о дидактической пользе изображений (*Баранов В. А.* Иконоборчество // Православная энциклопедия. Т. 22. М., 2009. С. 31–44

⁴⁶ *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 30.

Дальнейшая судьба богословия образа на Западе

Как было сказано ранее, в процессе борьбы Востока и Запада с феноменом иконоборчества сформировалось западное понимание образа. О дальнейшей судьбе западной иконологии Л. А. Успенский заметил: «С Каролинговыми Книгами появляется исходная точка иного пути искусства, пути, который постепенно ведет его к отступлению от Предания и к полному отрыву от него»⁴⁷. Каков же этот путь?

В данный момент у нас нет возможности подробно рассмотреть всю историю богословия образа на Западе, поэтому мы ограничимся лишь основными датами и фигурами, что позволит нам увидеть роль франкского богословия для западной иконологии вообще. Лишившись сакральности, образ на Западе стал неподвластен догматическому ходу мысли. Это привело к тому, что искусство Запада пошло по иному пути. Что же касается отношения к образам, то там по-прежнему преобладает позиция Григория Великого. XII век был ознаменован эстетическим интересом к изображениям и своеобразным ответом на роскошь в искусстве стала деятельность цистерцианцев. Под влиянием Бернарда Клервоского они стали отказываться от украшения своих церквей, однако, как указал А. Безансон, подобного рода действия нельзя расценивать как иконоборческие так как основным мотивом было стремление к бедности, которая приводила к умерщвлению чувств и способствовала созерцанию⁴⁸. Путь мистического созерцания начинался с молитвы перед образом, затем следовало создание собственного внутреннего образа и в самом конце подвижника ждало созерцание Бога в душе, лишенное чувственного восприятия. Помимо Бернарда, благодаря Руперту Дойцскому (1076–1129 гг.) происходит переосмысление традиции Григория Великого. Руперт предложил классифицировать образы на три группы: 1. Орнаментальные, целью которых было восхваление Бога. 2. Повествовательные, рассказывающие о жизни Христа и святых. 3. Распятие. Последний тип изображений был предметом культа и мистического созерцания, т.е. служил своего рода посредником между человеком и Богом⁴⁹.

⁴⁷ Успенский Л. А. Богословие иконы православной Церкви. Переславль: Изд. братства во имя св. кн. Александра Невского, 1997. С. 628.

⁴⁸ Безансон А. Запретный образ...С. 168.

⁴⁹ Подробнее см.: Раевская Н. Ю. Священные изображения и изображения священного в христианской традиции. СПб., 2006. С. 61–62.

XIII век стал временем повышенного интереса к мистике, время сосредоточенного изучения Дионисия Ареопагита и прп. Иоанна Дамаскина. К этому времени относится деятельность таких светил католичества как Бонавентура и Фома Аквинский. Их отношение к образам можно выразить словами того же французского исследователя: «В основе иконофилии Бонавентуры лежит Августиново благоговение перед миром. Фома Аквинский добавил к нему аристотелево благоговение перед искусством и артистом»⁵⁰. Бонавентура, следуя традиции Григория Великого, делает больший акцент на зрение, указывая, что оно даже убедительнее, чем Писание. Вместе с тем, он выстраивает и свою иерархию поклонения: почитание (оказывается святым) — сверхпочитание (оказывается Богородице) — поклонение (оказывается только Христу)⁵¹.

Фома Аквинат, в отличие от своих предшественников, не ссылается на Григория Великого и предпринимает попытку рассмотреть образ с метафизической стороны. Вместе с тем, он указывает на необходимость для образа сходства и в тот же самый момент различия, чтобы образ не сливался с первообразом и не отделялся от него. По природе образ может быть равен (Сын — образ Отца) ему и отличаться от него (человек, созданный по образу Божию). Душа человеческая, по мнению Фомы, двояко воспринимает образ. С одной стороны, она устремляется к нему, а с другой видит его как изображение чего-то другого. Иконы следует воспринимать со второй стороны. Мир понимается Фомой как череда образов, к которым необходимо относиться в соответствии с местом в их иерархии: «Образ Христа как изделие из крашеного или вырезанного дерева не заслуживает никакого почитания, почитание может быть отнесено только к разумным существам. К образу Христа проявляют почтение именно как к образу. Из этого следует, что с одинаковым почтением должно относиться к образу Христа и к самому Христу. И поскольку воздаваемое Христу почитание есть поклонение, логично также поклоняться его образу»⁵². В своем богословии образа Фома повторяет идею Бонавентуры о том, что Богу подобает почтение, Богородице — сверхпоклонение, а святым — поклонение⁵³. Таким образом, мы видим, что Фомой Аквинским фактически впервые на Западе предпринимается попытка осмысления соотношения образа и первообраза. Однако он все-таки не дотягивает до богословия отцов VII Вселенского

⁵⁰ Безансон А. Запретный образ... С. 173.

⁵¹ Там же.

⁵² Цит. по: Безансон А. Запретный образ... С. 179.

⁵³ Там же.

Собора. По его мнению, будучи изобретением человека, искусство создает лишь то, что является знаком, указывающим на иную реальность. В результате такого подхода ни о какой онтологической связи не может быть и речи, изображение может воздействовать лишь на психологическое состояние зрителя.

XIV и XV века стали временем, когда начинается возрастание личной религиозности и изображения приобретают отчетливый психологический характер. Резко увеличивается количество икон, используемых в частной жизни. К этому времени относится и деятельность предвестников Реформации таких как Виклиф и Савонарола. Первый выступил против изображений. Он указывал на привязанность людей к изображениям и на то, что простой народ оказывает поклонение самим образам, что в общем было не далеко от истины, так как культ образов был сопряжен на Западе с культом реликвий⁵⁴. Савонарола «проповедовал «художественную реформу», состоявшую в отказе от нечестивых изображений и в создании простой и ясной живописи, способной передать подлинный смысл Евангелия»⁵⁵.

Со временем Реформации связано возобновление интереса к Каролингским книгам. Отношение к образам среди лидеров протестантизма было весьма различным, однако можно выделить в качестве двух точек, между которыми располагались их мнения, позиции Лютера и Кальвина. Тем более, что их взгляды тем или иным образом связаны с этими книгами. Итак, какова связь богословия франков и Реформации?

Общим сходством между воззрениями франкских богословов и реформаторов является акцент на Священном Писании. Как замечает автор католической энциклопедии: «Обращенным к иконам молитвам греков автор трактата противопоставляет исследование божественного слова и заповедей Священного Писания»⁵⁶. Иными словами, франкские богословы отводят слову большее место, чем изображению. Ключевым же принципом для реформаторов был принцип *Sola Scriptura*. Однако в то время, как франки утверждают превосходство над всем остальным Священного Писания в деле богопознания, для лидеров Реформации, объявивших поврежденность учения Римо-католической церкви и провозгласивших возвращение к истокам христианства, Священное Писание становится фактически единственным источником не только

⁵⁴ Для придания авторитетности и упразднения сомнений в святости образов в них вставлялись останки святых.

⁵⁵ Безансон А. Запретный образ... С. 189.

⁵⁶ Баранов В. А. Иконоборчество // Православная энциклопедия. Т. 22. М., 2009. С. 32.

богопознания, но и носителем главных принципов устройства человеческой жизни.

Если говорить о частностях, то по своему духу и выводам Каролинские книги ближе к позиции М. Лютера, который допускал изображения, не настаивая на их безусловной необходимости⁵⁷. Кроме того, библейский запрет на изображения Лютер относил исключительно к культовым образам, которые, по его мнению, пытаются заменить собою Бога. Повествовательные же изображения для него были вполне допустимы для назидания. Дидактическую роль изображениям усваивали и франки. В отличие от Лютера, Кальвин кардинальным образом выступил против изображений. Такая разница в позициях двух реформаторов может быть объяснена их подходом к Писанию. Лютер стремился исключить из церковной жизни все то, что прямо противоречит Библии, а Кальвин упразднял из нее все, что отсутствует в Священном Писании. Однако несмотря на это между Кальвином и Каролингскими книгами существует определенного рода связь. Кальвин активно цитирует их в своих «Наставлениях в христианской вере»⁵⁸. Сами Каролингские книги он именует «Книгой опровержений»⁵⁹ VII Вселенского Собора. Из нее он черпает восточную аргументацию и дает ей собственную оценку. В результате франкское богословие остается в стороне. Судя по всему, Кальвин также, как и франки, оказывается заложником неверного перевода. Так, он говорит о том, что Констанц, епископ Констанции на Кипре, требует почитания икон равного почитанию Троицы⁶⁰, что чуждо вообще духу никейских отцов.

Следует также указать здесь и на более серьезные расхождения между франками и Кальвином. Он не однократно квалифицирует поклонение как идолопоклонство, а франки в свое время выступали против такого подхода. Также франкские богословы допускают дидактическую, декоративную и мемористическую функции, Кальвин же пишет о Боге: «Он отвергает все без исключения статуи, картины и прочие образы, посредством которых идолопоклонники пытаются приблизить Его к себе»⁶¹. Более того, касательно традиции Григория Великого он прямо замечает: «Уже вошло в поговорку, что иконы суть книги для неграмотных. Так

⁵⁷ *Eire C. M. N. War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 65–73.

⁵⁸ *Кальвин Ж. Наставления в христианской вере.* Кн. I. Гл. 11. М.: Аслан, 1997. С. 106–108.

⁵⁹ Там же. Гл. 11, 14. С. 106.

⁶⁰ Там же. Гл. 11, 16. С. 108.

⁶¹ Там же. Гл. 11, 1. С. 93.

сказал св. Григорий, но Дух Божий высказался иначе. И если бы св. Григорий вполне прошел его школу, то никогда не произнес бы этих слов»⁶². В отличие от франков, Кальвин опровергает восточное различие служения и поклонения⁶³. Им же оно вообще не было известно. Из всего выше сказанного мы можем заключить, что, несмотря на наличие совпадений между взглядами франков и реформаторов, нам все-таки кажется наиболее вероятным отсутствие прямых связей между ними. Реформаторы критически оценивали учение, изложенное в Каролингских книгах, и брали из них только те аргументы, которые соответствовали их собственным взглядам.

Итак, мысль Реформации разделилась. Часть её основателей пошла по умеренному пути, предоставив возможность самим верующим использовать или не использовать образы, при этом упраздняя образы при неверном их использовании. Другая же часть пошла по более радикальному — отрицание образов как таковых. Реакцией на Реформацию со стороны Рима стал Тридентский собор (1545–1563). Какова же его позиция касательно изображений? Ответом на этот вопрос послужит отрывок из декрета «О призывании святых, поклонении их мощам и о святых иконах»: «Нужно иметь и хранить, в частности, в церквях, образы Христа, Девы Марии, Богородицы, и святых, воздавая подобающие им почитание и поклонение. Не потому, что мы верим, будто в них заключена божественность или какая-либо добродетель, оправдывающая их культ, или что нужно что-то просить у них, или что нужно твердо полагать свою надежду в этих образах, как это иногда происходило у язычников, возлагавших свою надежду на идолов (Пс 135(134):18), но потому, что почитание, воздаваемое им, восходит к первообразам, которые они представляют. Так, через образы, которые мы целуем, перед которыми мы обнажаем голову и преклоняем колена, мы поклоняемся Христу и почитаем святых, подобие которых они несут в себе... Не подобает выставлять никакого образа, если он — носитель ложного учения, дающего простым людям повод к опасным заблуждениям. Если иногда в образах представлены истории, рассказываемые Священным Писанием, это может быть полезно для неграмотных людей, но нужно объяснять народу, что они, тем не менее, не представляют божественности так, как если бы можно было видеть ее телесными очами или выражать... Таким образом, иконы не должны быть ни написаны, ни украшены

⁶² Там же. Гл. 11, 5. С. 97.

⁶³ Там же. Гл. 11, 11. С. 103–104.

по образцу мирской вызывающей красоты... Наконец, епископы должны с великим усердием и великой заботой наблюдать за этим, чтобы ничего беспорядочного, ничего, что имело бы неуместный и смущающий вид, ничего непристойного не происходило, так как Дому Божию подобает святость (Пс 93:5)... Никому не позволено помещать или требовать помещения на каком-либо месте или в церкви необычного образа, если он не был одобрен епископом»⁶⁴.

Как мы можем заметить из приведенного отрывка, Реформация возобновила не только интерес к франкскому богословию, но заставила и Рим снова обратиться к восточному. Вновь появляется мысль о поклонении первообразу через образ. Вместе с тем, Собор вновь говорит о пользе церковных изображений в дидактических и мемористических целях. Ответом на критику Реформации же стали меры исключительно дисциплинарного характера. Как замечает А. Безансон: «Ничего нового под солнцем Рима. Ни богословия, ни эстетики, только юриспруденция изображений, переданная во власть епископа под папским надзором»⁶⁵. В ведение епископов отдается теперь проверка образов на благопристойность, благовидность и соответствие вероучению. Богословие Тридентского собора касательно образов, казалось бы, весьма схоже с восточным. В нем речь идет о связи прототипа и образа, наличествует призыв кланяться изображениям и даже появляется некоторая связь с вероучением.

II Ватиканский собор высказался своими определениями практически в духе Тридентского за исключением идеи о связи образа и первообраза. Следует сказать, что все его определения касательно церковного искусства вновь были сведены к дисциплинарным установлениям, и ничего практически не сказано о богословии иконы. Ю. Рыжов объясняет это тем, что все богословские определения были выработаны на VII Вселенском Соборе и потому не было необходимости их повторять⁶⁶, однако в установлениях II Ватиканского собора нет никаких указаний на то, что это действительно так. Образам посвящена Конституция о священной литургии (*Sacrosanctum concilium*). В ней указывается на отсутствие специфически церковного искусства⁶⁷, епископам предписывается

⁶⁴ Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви. СПб., 2002. С. 322–323.

⁶⁵ Безансон А. Запретный образ... С. 191.

⁶⁶ См. Рыжов Ю. Философия иконы в традиции Востока и Запада // Сайт Marco Binetti. URL: http://www.binetti.ru/studia/ryzhov_2.shtml#60 (дата обращения: 20.11.2014).

⁶⁷ Документы II Ватиканского Собора. Декреты и конституции. Пер. Андрея Коваля. М.: Паолине, 2004. С. 56–57.

следить за тем, чтобы «во храмы Божии и в другие священные места не допускались те художественные произведения, которые противоречат христианской вере, нравам и благочестию и оскорбляют истинное религиозное чувство — будь то извращённой формой, будь то недостатком мастерства, посредственностью или явным подражанием»⁶⁸. Также содержится призыв епископам⁶⁹ и пастырям⁷⁰ приобретать знания в области искусства. Ключевым же, как нам кажется, является следующее определение: «Обычай выставлять в церквях священные изображения для почитания верных должен оставаться нерушимым. Однако выставлять их следует в ограниченном количестве и в подобающем порядке, дабы не вызывать в христианском народе чрезмерного удивления и не поощрять не вполне верную набожность»⁷¹. Данное определение является в некотором смысле неоднозначным, поскольку с одной стороны запрещает упразднять образы, а с другой фактически призывает к сокращению их количества. Комментируя эти определения Н. Каверин в своей статье «Второй Ватиканский собор и богослужбная реформа», пишет: «Как свидетельствуют сами католики, «II Ватиканский собор положил начало практическому иконоборчеству, распорядившись во внешне благопристойной форме (без теоретического иконоборчества) уменьшить количество священных изображений в церквях (II Ватиканский собор, Конституция о богослужении „Sacro sanctum concilium“, nn. 124–125)»⁷².

Из постановлений Тридентского и II Ватиканского соборов создается впечатление, что Запад на протяжении всей своей истории после византийского иконоборчества сохранял верное учение об образе⁷³. Однако,

⁶⁸ Там же. С. 57.

⁶⁹ Там же. С. 57–58.

⁷⁰ Там же. С. 58.

⁷¹ Там же. С. 57.

⁷² Каверин Н. Второй Ватиканский собор и богослужбная реформа // Сайт Благодатный огонь. URL: <http://www.blagodon.ru/digest/8/> (дата обращения: 20.11.2014).

⁷³ Такую позицию занимает Ю. Рыжов. Ключевые выводы в его работе «Философия иконы в традиции Востока и Запада» таковы: «На Востоке из-за схизмы и ее последствий (исихазм и т.д.) развитие иконы происходило не всегда согласно с церковным учением. Современное восточное богословие иконы практически имеет мало общего с богословием отцов VII Вселенского Собора. На Западе икона до недавнего времени развивалась в целом согласно учению отцов Церкви. Современное западное религиозное искусство находится в состоянии кризиса из-за забвения или неприятия церковной традиции частью верующих и иерархии». См. Рыжов Ю. Философия иконы в традиции Востока и Запада // Сайт MarcoBinetti. URL: http://www.binetti.ru/studia/ryzhov_2.shtml#60

как нам представляется, обращение к богословию VII Вселенского Собора на Западе было исключительно формальным. Ю. Рыжов указывая на серьезность последствий Тридентского собора, пишет: «Последовавшая после Тридентского собора Контрреформация благотворно подействовала на развитие западного религиозного искусства. Даже известный полуанекдотический случай, когда на фреске Микеланджело «Страшный суд» чресла обнаженных фигур были прикрыты драпировками, показывает, как серьезно отнеслись тогда к постановлениям Собора»⁷⁴. Приведенный случай скорее свидетельствует о той несерьезности, с которой взялись на Западе устранять тот ворох проблем, который скопился за несколько веков в церковном искусстве. «Прикрытие чресел» с одной стороны свидетельствует о том, до чего дошло церковное искусство Запада, а с другой показывает, что обращение в теории к богословию VII Вселенского Собора на практике привело к тому, что предпринимаются меры к устранению откровенно недопустимых вещей, на которые в свое время католикам указали протестанты.

Подводя итог, следует отметить, что в период византийского иконоборчества позиция Запада не была однородной, однако осмысление образа как римскими, так и франкскими богословами было по сути одинаковым и зиждилось на богословии Григория Великого. Со стороны исследователей можно услышать мнение, что богословие иконы было четко сформулировано на Востоке благодаря жаркой полемике вокруг образов, отсутствие же на Западе широкомасштабных гонений на иконы способствовало тому, что богословие образа так и осталось в зачаточном состоянии. Такой подход в корне неверен. Как мы могли увидеть из историко-богословского анализа, Запад активно реагировал на восточное иконоборчество, и в этой реакции выработал свою собственную позицию, которая прослеживается в истории вплоть до наших дней.

После византийского иконоборчества по-прежнему в теории образа на Западе продолжает преобладать традиция Григория Великого. Возобновление интереса к франкскому богословию происходит лишь во время Реформации. Реформация стала своеобразным ответом на состояние искусства Римо-католической церкви, которое, будучи свободным от догматического содержания, породило неприемлемые для церковной жизни формы. Протестанты воспользовались аргументацией франков

(дата обращения: 20.11.2014). На наш взгляд выводы данного исследователя не вполне соответствуют реальности.

⁷⁴ Там же.

против поклонения иконам, но данные аргументы для них были второстепенны. Объявив Римско-католическую церковь «коррумпированной», лидеры Реформации призывали народ к обновлению Церкви на библейских началах. Главным аргументом против икон для протестантов было отсутствие прямых указаний на их почитание в Священном Писании. Разница же между двумя подходами к изображениям, сформировалась в результате различного отношения к Библии. Так, Лютер допускал в церковную жизнь все то, что прямо не противоречит Писанию, а Кальвин отрицал все то, что там не содержится. Таким образом, мы можем заключить, что в период византийского иконоборчества была четко сформулирована позиция Запада касательно образов, в которой на основании мнения Григория Великого иконам отводились декоративная, мемористическая и педагогическая функции. Вместе с тем, в этот же период франками было сформулировано богословие, содержащее в себе иконоборческие идеи. Хотя дальнейшего распространения на Западе их скрытое иконоборчество не имело, в период Реформации отдельные иконоборческие аргументы каролингского богословия привлекались в качестве второстепенных доказательств против изображений. Таким образом, несмотря на то, что после VII Вселенского Собора предпринимались попытки иного осмысления образа, в период византийского иконоборчества на Западе сформировался взгляд на иконы, который станет богословским ядром для западного осмысления образа вплоть до наших дней.

Источники и литература

1. *Безансон А.* Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. М.: МИК, 1999. 424 с.
2. *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 544 с.
3. *Болотов В. В.* Лекции по истории Церкви. В 4 т. / Под ред. [и с предисл.] проф. А. Бриллиантова. Т. 4: История Церкви в период Вселенских Соборов. История богословской мысли. Петроград: Третья Государственная Типография, 1918. 600 с.
4. *Величко А. М.* Иконоборчество в истории и науке // Сайт Православие.ру. URL: <http://www.pravoslavie.ru/arhiv/54661.htm> (дата обращения: 20.11.14).
5. *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской православной Церкви // Сайт Седмица. URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/434637/> (дата обращения: 20.11.14).

6. Деяния Вселенских соборов. В 7 т. Т. 7: Собор 2-й Никейский, Вселенский седьмой. Казань: Центральная типография, 1909. 336 с.
7. Документы II Ватиканского Собора. Декреты и конституции / пер. с лат. А. Ковалю. — М.: Паолине, 2004. 710 с.
8. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере / пер. с фр. А. Д. Бакулова. М.: Аслан, 1997. 582 с.
9. *Карташев А. В.* Вселенские соборы // Сайт Азбука веры. URL: http://azbyka.ru/dictionary/03/kartashev_vselenskie_sobory_01-all.shtml (дата обращения: 20.11.2014).
10. *Лейн Т.* Христианские мыслители / пер. с англ. СПб.: Мирт, 1997. 352 с.
11. Постановления Собора 754 г. // Сайт Несусвет. URL: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/sobor754/> (дата обращения: 20.11.2014).
12. *Поснов М. Э.* История Христианской церкви (до разделения Церквей 1054 г.) // Сайт Fantasy Read. URL: <http://fanread.ru/book/5009715/?> (дата обращения: 20.11.2014).
13. *Баранов В. А.* Иконоборчество // Православная энциклопедия. Т. 22. М., 2009. С. 31–44 [электрон. вариант — URL: <http://www.pravenc.ru/text/389050.html>].
14. *Преображенский В.* Вопрос об иконопочитании на Западе во времена Карла Великого. Иконоборчество Карла Великого // Христианское чтение. СПб., 1883. Ч. 1. С. 115–154.
15. *Раевская Н. Ю.* Священные изображения и изображения священного в христианской традиции. Дис. канд. философских наук. СПб., 2006. 205 с.
16. *Рыжов Ю.* Философия иконы в традиции Востока и Запада // Сайт Marco Binetti. URL: http://www.binetti.ru/studia/ryzhov_2.shtml#60 (дата обращения: 20.11.14).
17. *Стасюк В., иерей* Карл Великий и Седьмой Вселенский Собор. Каролингские книги. М., 2012. 200 с.
18. *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной Церкви. Переславль: Изд. братства во имя св. кн. Александра Невского, 1997. 656 с.
19. *Успенский Ф. И.* История Византийской империи // Сайт Седмица. URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/442721/> (дата обращения: 20.11.2014).
20. Caroline Books (Libri Carolini) // Catholic Encyclopedia. Сайт New Advent. URL: <http://www.newadvent.org/cathen/03371b.htm> (дата обращения: 20.11.2014).
21. *Eire C. M. N.* War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 325 p.
22. Libri Carolini // Monumenta Germaniae Historica. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahnianii, 1998. 666 p.
23. *Velikov Y.* Claudius of Turin and the Veneration of Images after the *Libri Carolini* // J. Baun, A. Cameron, M. Edwards, M. Vinzent eds., Studia Patristica. Papers Presented at the 15th International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2007. Peeters, Leuven, 2010. Vol. XLVIII. P. 349–354.

Aleksandr Koptsev. The Theology of the Icon in the West during Byzantine Iconoclasm (7th – 9th Centuries) and in Subsequent Years.

The iconoclast controversy in Byzantium in the 8th and 9th centuries had an equally significant role in the West. The discussion about the veneration of images not only shaped Eastern theology of the icon, but also led to a more clear exposition of the Western view of the place and role of icons in the life of the Church. In this article, the author considers the reaction of two Western theological schools (the Roman and the Frankish) to Byzantine iconoclasm. The rationalization of the icon in the Roman and Frankish schools is considered and the reasons for their different approaches to the views of the Byzantine iconodules are described. The author also provides an overview of the subsequent development of the role of icons in West. The author concludes that the result of the Roman school of theology was the development of the Roman Catholic view of the icon as a didactic and decorative image. The views of Frankish theologians led to the decline in the role of icons in liturgical life; this theology would subsequently become the source of the iconoclastic arguments of the Reformers.

Keywords: Byzantine iconoclasm, image, Libri Carolini, Frankish theology, Gregory the Great, icon, relics, veneration of icons, Gregorian tradition, sacred matter, 7th Ecumenical Council.

Aleksandr Aleksandrovich Koptsev – Master of Theology, graduate student at St. Petersburg Theological Academy (sobron@rambler.ru).

Д. В. Шмонин, Г. В. Вдовина

КАТОЛИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ ОБРАЗОВАНИЯ: КОНЦЕПЦИЯ ДЖУЗЕППЕ ГРОППО

Авторы показывают необходимость развития православной богословской теории образования (теологии образования), опирающейся на святоотеческую традицию, религиозно-педагогический опыт, современные педагогические идеи. Теология образования описывается как перспективная область знания, исследующая ценностно-мировоззренческие основы наук об образовании и практической педагогики. По мнению авторов, важно и целесообразно учитывать многообразие современного христианского опыта теологии образования. Статья представляет российскому читателю один из успешных и имеющих достаточно широкое распространение примеров — католическую концепцию Джузеппе Гроппо, автора фундаментального труда «Теология образования» (*Teologia dell'educazione: origine, identità, compiti* (1991)).

Ключевые слова: религия, православие, богословие, педагогика, ценности, христианская антропология, теология образования, католический опыт, концепция Дж. Гроппо.

Богословие (теология) образования — православный проект, опирающийся, как многое из хорошо забытого старого, на святоотеческую традицию, культуру христианского воспитания и отечественную философско-педагогическую мысль, который начинает находить поддержку в церковных и светских кругах. Мы специально используем здесь облегченный термин *проект*, дабы показать, с одной стороны, что речь идет о начальных разработках, с другой стороны — что проективная составляющая теологии образования зависит от многих практических

Дмитрий Викторович Шмонин — доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе Русской христианской гуманитарной академии, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии, заведующий кафедрой педагогики и теории образования Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия в Санкт-Петербурге (shmonin@mail.ru).

Галина Владимировна Вдовина — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, преподаватель кафедры педагогики и теории образования Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия в Санкт-Петербурге.

Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда № 13-06-00103 «Образовательные парадигмы и исторические формы трансляции знания: актуальность классического опыта».

обстоятельств, в том числе от выработки оптимальной стратегии развития и успешности ее реализации. Главное в этой стороне дела — расширение интеллектуальной среды, которая объединила бы церковных и светских специалистов, осознающих религиозно-ценностные основания образования, профессионально и творчески ориентирующихся в вопросах развития богословской теории образования, способных разбираться в перспективных направлениях педагогики и проблемах современной государственной и церковной образовательной политики; и, что весьма и весьма важно, ясно представляющих не только взаимную связанность всех этих явлений, процессов и аспектов, но и различия в дисциплинарных, методологических и терминологических плоскостях (между религиозным и религиоведческим, теологией и педагогикой и т.п.).

Мы исходим из идеи, которую трудно отрицать: религия и образование составляют основание культуры. Образование играет ключевую роль в становлении личности и общественном развитии, религия же содержит выверенное, отточенное традицией ценностно-мировоззренческое ядро культуры, основоположения нравственности и социальных устоев. «Если говорить о системе образования, то мы все больше понимаем, что образование, оторванное от воспитания, от нравственности, не принесет тех плодов, которых от него ожидают. Ведь задача образования — не просто дать человеку некую сумму знаний, но воспитать его как личность... В этой сфере как раз религия может стать мощной союзницей системы образования, потому что она помогает наполнить образовательный процесс высшим смыслом»¹. Уточним, что религию мы понимаем не как «чувство зависимости от Превосходящей силы», «многообразие религиозного опыта» или абстрактно понимаемую сферу «духовности»², а вполне конкретно, как укорененную в культуре (культурообразующую) традицию веры и вероучение, например христианство в форме православия — если мы говорим о России. Именно при такой трактовке можно, на наш взгляд, корректно описывать религию как мировоззренческое, ценностное основание культуры, в то время как образование предстает в виде соответствующей этим ценностям парадигмы воспитания и системы трансляции знаний.

Православная Церковь в России располагает обширной сетью духовных образовательных учебных заведений различных типов и уровней.

¹ Иларион (Алфеев), митр. Церковь и мир: Диалоги о временном и вечном. М., 2014. С. 201.

² 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций. Владимир, 2014. С. 6–83.

В этих учреждениях готовят богословов, библеистов, историков Церкви, специалистов в области церковно-практических наук и т.д. Кроме того, в церковном научно-академическом сообществе разрабатываются и применяются в рамках программ духовного просвещения, религиозного образования и катехизации теоретические и практические методы религиозной педагогики, которые реализуются в разнообразных церковных образовательных, научных и просветительских проектах.

Светские вузы, в свою очередь, готовят аккредитованных государством специалистов — педагогов, культурологов, религиоведов, специализирующихся в образовательной области «Духовно-нравственная культура народов России», что предполагает не религиозное образование (например, православное), а изучение религиозных традиций «извне», с объективированной религиоведческо-культурологической позиции. Необходимо, как мы сказали выше, объединение усилий религии и образования, государства и Церкви, Церкви и светской школы, священников и учителей и т.д., в основе которого должно лежать четкое понимание задач и недопущение смешения ролей участниками педагогического процесса.

Заметим, что нам есть на что опереться. В нашем распоряжении имеются исследования по сложившемуся в XX в. разделу богословия — христианской антропологии³. «Православную догматику невозможно представить без разговора о человеке: антропология является существенной и неотъемлемой частью христианского богословия»⁴. Богословская антропология уже привычно рассматривается «как педагогически ориентированная теологическая теория», представляющая собой «основание православной педагогической культуры» и определяющая «интерпретацию ее основных категорий»⁵. Остается сделать следующий

³ Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1993; Корольков А. А. Духовный смысл русской культуры. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2006; Методий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014; Михайлова М. В. Стратегии присутствия и опыт благодарения: аксиологические аспекты богословия образования // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. Серия Философия. 2015. № 2. Т. 2. С. 240–250.

⁴ [Иларион (Алфеев), митр.] Приветствие председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Волоколамского Илариона // Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь. М.: Паломник; Никея, 2013. С. 7; 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций... С. 6–83.

⁵ Дивногорцева С. Ю. Основы православной педагогической культуры. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 234.

шаг — к специализированной, собственной для Русской Церкви богословской теории образования, смежной с богословской антропологией, но не тождественной ей⁶.

Теология образования не предлагает также дублировать работу педагогов, она предлагает новое обращение к традиции, которая способна помочь решению проблем образования через возвращение в него религиозных ценностей, а в определенной мере — через раскрытие педагогических возможностей православного богословия. Для этого необходима серьезная работа в изучении как классического религиозно-педагогического опыта, так и современных педагогических идей.

Известно, что проблемы образования и воспитания в течение многих столетий привлекали самое пристальное внимание Римско-Католической Церкви. Именно в рамках западной христианской традиции сложилась схоластическая образовательная парадигма⁷. В XX в. это многовековое интеллектуальное наследие было подвергнуто обобщению и осмыслению не просто на теоретическом уровне, но на уровне разработки теологии образования.

Для построения православной теологии образования целесообразно использовать весь накопленный христианством опыт. «Новые времена обращают к нам новые вызовы, мы стоим перед фактом усиления влияния в обществе идей секуляризма и либерализма, и никому не дано решить эту глобальную духовную проблему современного мира в одиночку...»⁸

Развернутая концепция теологии образования, фундаментально обоснованная исторически и теологически, представлена, в частности, в обширном труде Джузеппе Гроппо⁹ «Теология образования» (1991). Эта концепция представляет собой, несомненно, плод именно католической практики и католической богословской мысли, но может быть весьма полезной для формирующейся православной теологии образования.

⁶ Шмонин Д. В. Богословие образования: контекстный поиск // Христианское чтение. 2014. № 5. С. 112–134.

⁷ Шмонин Д. В. Схоластика как философия образования // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 145–154; Он же. Схоластическая образовательная парадигма в контексте исторических форм трансляции знания: к постановке проблемы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2013. Вып. 2. С. 32–37.

⁸ [Иларион (Алфеев), митр.] Приветствие председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Волоколамского Илариона... С. 8.

⁹ Groppo G. Teologia dell'educazione: origine, identità, compiti. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1991.

Свою общую цель Дж. Гроппо формулирует следующим образом: определить природу и задачи теологии образования. Но, чтобы такое определение не было в дурном смысле схоластическим и умозрительным, его возможно формулировать лишь после того, как будут определены природа и задачи католической теологии как таковой. Приступая к объяснению того, что такое теология и в чем заключается работа теолога, автор отдает предпочтение *генетико-историческому методу* в широком смысле как наиболее адекватному для достижения поставленной задачи. Рассматривая христианство как опыт веры во Христа воскресшего, он показывает, во-первых, как теология рождается изнутри этого опыта веры в христианской общине, прежде всего в его в столкновении с культурой. Во-вторых, он выявляет те идущие от веры предпосылки, которые лежат в основе любой богословской рефлексии. В-третьих, он прослеживает, пусть в самом общем виде, основные линии развития теологии на протяжении столетий. Это краткое введение в католическую теологию преследует две цели: определить и глубже понять *антропологический и лингвистический* поворот в католической теологии, свершившийся после II Ватиканского собора, и обосновать новые модели взаимоотношений, которые обновленная теология стремится установить с гуманитарными науками. Так задается контекст, в котором будет легче понять важность изучения образования и его проблем с богословской точки зрения.

При этом абсолютно фундаментальным основанием всякой теологии, в том числе теологии образования, Гроппо считает именно опыт веры и рождающиеся в нем первопонятия теологии. Христианство возникло не как доктрина, но как проповедь, *керигма*, или провозвестие. Сегодня, с точки зрения культурной антропологии и социологии религии, христианство предстает как субкультура религиозного типа, существующая внутри более обширных и многообразных культур. Христианские общины отдают себе отчет в том, что антропологи и социологи видят христианство именно в такой перспективе и не считают ее ложной; однако они считают ее недостаточной. Сами общины усматривают глубинную сущность христианства в опыте веры. Она подразумевает безусловное принятие обращенного к человеку призыва со стороны Бога; для человека это — путь спасения и освобождения, опосредованный Христом и, в подчинении Христу, Церковью. Обращение-призыв к человеку со стороны Бога именуется на языке христианских общин откровением, а позитивный ответ человека на специальное действие и призыв

Бога — верой. Такой ответ всегда требует от человека фундаментального выбора, затрагивающего все его существо, все измерения его жизни, и определяющего основные ориентиры его мышления и деятельности. На языке христианства это называется обращением. Кроме того, вера всегда обладает нэотическим, или когнитивным, содержанием, идущим от провозвестия спасения. Оно служит источником теологических доктрин в более узком смысле.

Когда мы от общеисторического и общетеологического контекста переходим конкретно к теологической концепции образования и воспитания, перед нами, по мысли Дж. Гроппо, стоят две задачи: во-первых, определить природу теологии образования на базе определенного понятия теологии; во-вторых, рассмотреть проблему отношений, которые возможны и желательны между теологией образования и педагогическими науками.

Теология образования как «теология в культуре». Приступая к решению первой из задач, нужно прежде всего отметить важную роль того антропологического поворота, который совершился в католической теологии в итоге II Ватиканского собора. Помимо прочего, этот поворот вернул теологии единство, утраченное ею на протяжении столетий, в течение которых она разделилась на множество дисциплин, и в то же время подтвердил герменевтическую природу богословского исследования. В самом деле, работа теолога — это в значительной мере герменевтическое исследование Слова Божия изнутри его различных аккультураций. Теологические дисциплины вновь становятся частичными отраслями единой богословской науки, главным методом которой остается метод герменевтический.

Теология образования не составляет исключения: она представляет собой не изолированную «дисциплину», а *просто* теологию, теологию *simpliciter*, прямым предметом которой выступает не «образование», а Слово Божие — но не в его тотальности, а в одном определенном *аспекте*: с той стороны, с какой оно затрагивает образование во всем его комплексе. В отличие от того, как принято было считать в дособорную эпоху, теология образования сегодня не является для нас ни догматической теологией в приложении к образованию, ни частью моральной теологии, ни частью пастырской теологии. Еще раз: она есть герменевтическое исследование Слова Божия, поскольку оно прямо или косвенно затрагивает образование и воспитание христианина. Это герменевтическое исследование осуществляется на трех разных уровнях глубины:

филолого-историческом, теологическом и систематическом. На третьем уровне, то есть там, где она претворяется в богословскую систему, теология образования призвана стать адекватным местом *междисциплинарного диалога с педагогическими науками*. Его цель заключается в том, чтобы действительно способствовать решению проблем, возникающих в христианских общинах в результате столкновения веры с культурой. Этому и будет посвящено дальнейшее изложение.

В самом деле, многообразные формы, в которых культуры прошлого и настоящего переживают и осмысливают тему воспитания и образования, как и те проблемы, с которыми приходится иметь дело в этой области как верующим, так и неверующим, — во всем этом теолог призван видеть знак времени, требование переинтерпретации Слова Божия о формировании человека. И наоборот, общепринятое понимание Слова Божия об образовании, которое получает выражение в практике и образовательных концепциях тех христианских общин прошлого или настоящего, к которым принадлежит теолог, образует конкретный комплекс предпониманий, который оказывает направленное воздействие на его работу по интерпретации Слова Божия: предпониманий, которые он обязан надлежащим образом иметь в виду. Подчеркнем еще раз, ибо этот пункт составляет одно из оснований теологии образования, один из важнейших резонансов ее существования: Слово Божие не тождественно тем конкретным формулировкам, в которых оно выражено в Библии и Предании. Форма выражения — всегда результат аккультурации, а само Слово всегда больше любой из форм своего выражения. Поэтому каждая эпоха ищет новые, еще не открытые измерения Слова Божия, новые смыслы высказанной в нем тайны. Это оправданно — и закономерно. Современная эпоха, как и предыдущие, ставит нас перед новыми проблемами и побуждает к новым интерпретациям Слова Божия об образовании.

Путь этих новых интерпретаций отнюдь не гладок и небезопасен. В некоторых случаях может случиться так, что найденные решения не всегда пребывают в согласии со всей совокупностью христианской веры. Возможно также, что эти новые решения хотя и опираются на Слово Божие, но оказываются результатом применения некорректных или неадекватных герменевтических методов, а потому не вполне отвечают законным требованиям культуры, в которой они призваны воплотиться. Но даже если найденные решения оказываются вполне христианскими, они не обязаны быть однотипными: их многообразие зависит от множества факторов, благодаря которым дифференциация возможна

и даже необходима, причем как на диахронном, так и на синхронном уровнях. Отсюда — неизменно стоящая перед теологией задача критического переосмысления Слова Божия об образовании. «Поэтому прежде чем приступать к христианским текстам (текстам Библии или Предания), касающимся образования, с целью открыть в них тот новый смысл Слова Божия, который, не входя в противоречие с верой прошлого, позволил бы найти удовлетворительные решения проблем, с которыми сталкивается христианская община и современная культура в области образования и педагогики, мы считаем необходимой для христианской теологии, для христианского теолога серьезную осведомленность относительно актуального состояния наук об образовании, хотя бы в той степени, чтобы достаточно понимать технический язык. Теолог должен получить подготовку и приобрести восприимчивость к тому, чтобы улавливать требования — множественные и, возможно, порой противоречивые, — которые в области образования современной культуры предъявляют к вере»¹⁰. Только после такой предварительной работы, держа в уме новую современную проблематику, теолог будет в состоянии ставить соответствующие вопросы к Слову Божию в области образования. А значит — только после постановки «правильных» вопросов! — он сможет обнаружить новые смыслы этого Слова, отвечающие насущным проблемам образования, стоящим перед христианскими общинами. Только тогда теолог не окажется беззащитным перед обоими видами рисков: перед риском идеологизации веры и перед риском предложить решения, бесполезные для современной культуры. Повторим еще раз: богословское понимание Слова Божия об образовании, которое хочет быть значимым в современном культурном контексте, не может и не должно быть аисторическим, но должно воплощаться в ожиданиях и требованиях своего времени. А это невозможно для теолога без посредничества современной культуры, и особенно культуры педагогической.

Общая перспектива, в которой сегодня рождаются и формулируются конкретные проблемы, может быть определена в следующих терминах: ощущается потребность в том, чтобы уйти от простого повторения устаревших образовательных формул и практик прошлого. Теолог задает себе вопрос: в какой мере он может и должен искать такие новые интерпретации Слова Божия об образовании, которые позволили бы ему преодолеть устаревшие и выстроить новые — точнее, отвечающие нуждам сегодняшнего дня — педагогические теории и образовательные практики.

¹⁰ Ibid. P. 341.

В такой перспективе теология образования задает себе вопросы разного уровня. Рассмотрим сначала более общие вопросы, из которых затем могут быть выведены вопросы более частного характера.

Как уже было сказано, проблемы, занимающие теолога как верующего, рождаются в самой реальности; но вопросы, которые он задает как теолог, обращены непосредственно к Слову Божию, в том именно его аспекте, в каком это Слово прямо или косвенно затрагивает феномен образования во всей его комплексности. Герменевтическая компетенция теолога именно как теолога исчерпывается Словом Божиим, хотя косвенно оно проливает свет на образовательную реальность. Но следует помнить: теология образования не может считаться разновидностью богооткровенной педагогики, ее *собственный непосредственный предмет* — Слово Божие, а не образовательно-педагогическая реальность. Поэтому, при самой тесной связи теологии образования с педагогическими науками, она никоим образом не является их теологическим дубликатом, разработанным для нужд верующих секторов населения и конфессиональных учебных заведений.

Итак, Слово Божие может затрагивать образование либо само по себе, либо в его предпосылках.

Образование, взятое само по себе, являет в себе множество аспектов и измерений. Во-первых, его можно понимать в наиболее очевидном смысле — как *образовательную и воспитательную деятельность*, которую старшее поколение осуществляет по отношению к подрастающему поколению, дабы привести его в состояние взрослости и зрелости. Во-вторых, под образованием и воспитанием самим по себе можно понимать *процесс личностного роста*. В этом процессе значимы как усвоение культуры прошлого, так и активно критическая и творческая позиция субъекта. Этот процесс может ограничиваться юным возрастом или продолжаться всю жизнь (непрерывное образование). В-третьих, говоря об образовании как таковом, можно акцентировать *образовательное отношение*, в которое вступают двое — учитель и ученик, причем под ними могут пониматься как отдельные индивиды, так и коллективные реальности. В-четвертых, термином «образование» может обозначаться *результат* образовательного и воспитательного процесса, который либо ограничивается определенным сектором (интеллектуальное, эстетическое, нравственное, религиозное образование и воспитание), либо берется в его многомерности и в то же время единстве, будучи нацелен на всестороннее формирование личности. Наконец, в-пятых, под образованием самим по себе

можно понимать образовательную систему во всем ее объеме, включая разные виды образовательных учреждений.

Но Слово Божие может затрагивать образование и в другом аспекте — в предпосылках феномена образования. Таких предпосылок немало. В целом все множество различных предпосылок можно сгруппировать в две большие категории: 1) основания образования, 2) его смысловые горизонты. Когда говорят об основаниях образовательной реальности, имеют в виду, как правило, ее глубинное основание, а таковым является общее понимание человека, то есть антропология. Под смысловыми горизонтами же понимаются те высшие цели, которые придают смысл любой человеческой деятельности, то есть, другими словами, телеология. Отсюда следует, что теолог, намеревающийся вопрошать Слово Божие об образовании, должен задавать два разных типа вопросов. Первый тип вопросов относится к тому, что Слово Божие говорит об образовательной реальности с точки зрения множественных значений термина «образование», которые Гроппо перечисляет выше. Второй тип вопросов относится к содержанию Слова Божия применительно к содержательным предпосылкам образования, а эти содержания нужно адресовать к тому, что Слово Божие говорит о человеке и его предназначении.

Однако нужно иметь в виду, что антропология и учение о высшей конечной цели человека, сформулированное в Символе веры, представляют собой отнюдь не изолированные области богословской мысли, но глубоко связаны со всей совокупностью христианского провозвестия. Богословская антропология глубоко зависит от христологии и поддерживает глубокие взаимосвязи с экклезиологией и литургией (здесь Гроппо, по его собственному замечанию, имеет в виду сакраментальную теологию в целом). Таким образом, учение о конечной цели человека, то есть телеология, интегрирована не только с эсхатологией, но и со всем практическим измерением теологии. Стало быть, хотя непосредственным основанием и смысловым горизонтом христианского понимания образования служат богословская антропология и телеология, необходимо иметь в виду, что предельным основанием и смысловым горизонтом этой концепции выступает теология как целое.

Привилегированное вместилище Слова Божия — Библия, читаемая и толкуемая изнутри жизни веры. Теолог образования должен прежде всего задать себе вопрос: что говорит об образовании, взятом во всей его комплексности, Слово Божие, содержащееся в Библии? Вопросы должны касаться разных значений термина «образование», перечисленных

выше. Следует спросить, что именно говорит Бог посредством человеческого слова о семье и школе как образовательном сообществе, какое образовательное значение может иметь пастырская деятельность Церкви по отношению к несовершеннолетним и т.д.

Второй общий вопрос со стороны теолога, по мнению Гроппо, должен исходить из той предпосылки, что Слово Божие воплощается в человеческом слове и человеческой культуре (аккультурация Слова Божия). Этот факт все отчетливее осознается постватиканской католической теологией. Он требует, во-первых, соблюдения аккуратной герменевтической методологии (мы вернемся к этому вопросу ниже) и, во-вторых, глубокого осмысления опыта образовательных практик прошлого.

Итак, мы рассмотрели вопросы, которые, согласно Гроппо, надлежит задавать христианскому теологу об *образовании как таковом*. Теперь рассмотрим вопрос о христианской антропологии и телеологии как о *предпосылках христианской концепции образования*. Главная проблема заключается в том, чтобы понять, каков сегодня *адекватный способ вопрошания* об этих важных областях теологии.

Следует подчеркнуть, что когда спрашивают о педагогической значимости христианской антропологии и (или) телеологии, всегда существует риск исходить из неосознанного предпонимания, из того подспудного допущения, что имеется какая-то единственная и вечная христианская антропология и телеология. Теологи, занимавшиеся вопросами образования и воспитания в дособорную эпоху, неосознанно воспроизводили ту исходную позицию, что *предпочитаемые ими* антропология и телеология — это и есть христианская антропология и телеология как таковые, *simpliciter*. Они упускали из вида их укорененность в определенных времени и культуре и возможность существования или возникновения других антропологий, не менее заслуживающих именоваться подлинно христианскими и католическими. Эта естественная склонность человеческого разума абсолютизировать собственные предпочтения и собственные неявные культурные предпосылки настолько сильна, что Дж. Гроппо считает нужным вновь и вновь напоминать об опасности такого пути. Ведь если верно, что разного рода антропологии и телеологии, разработанные теологами на протяжении двух тысячелетий христианской истории, всегда суть лишь частичные, исторически и культурно обусловленные модусы, способы прочтения и толкования Слова Божия о человеке, то всегда возможны новые интерпретации того же Слова. Это касается любых аспектов человеческой жизни, в том числе и тех, которые связаны

с образованием и воспитанием человека. И эти новые интерпретации Слова Божия были бы в высшей степени важны для диалога между теологией и педагогическими науками: диалога ради нового понимания феномена образования и воспитания в горизонте христианской веры.

Итак, вывод Гроппо таков: вопросы, которые должен задавать теолог о педагогической значимости христианской антропологии и телеологии, должны быть сформулированы таким образом, чтобы изначально и прямо предполагать множественность теологических систем. Но было бы неверным спрашивать: какова педагогическая значимость христианской концепции (в единственном числе!) человека как образа Божия, или как образа Христова, словно такая единственная концепция возможна. Следует всегда иметь в виду ограниченность и частичность, неполноту любой конкретной концепции в рамках любой конкретной теологической системы. Это касается любого вопроса и любых аспектов проблемы образования, которые могут быть поставлены исходя из перспективы различных антропологических учений: вопросов и аспектов, связанных с созреванием и формированием человека, с подражанием Христу и т.д. Например, теология образования, которая опиралась бы на трансцендентальную антропологию К. Ранера, не может не иметь глубоких отличий от теологии образования, предпосылкой которой выступает теология христианского совершенства и святости, которую развивал св. Фома. Наконец, теологу образования необходимо сопоставить собственные антропологические и телеологические основания с теми, которые — как правило, лишь имплицитно — принимаются в других педагогических и образовательных теориях.

Теология образования как научный топос диалога теологии с педагогическими науками. Итак, следуя за мыслью Джузеппе Гроппо, мы идентифицировали партнеров по диалогу: с одной стороны, это теология образования как богословская герменевтика Слова Божия о формировании человека; с другой стороны — это педагогика как кластер педагогических наук, взятых в их двойном — теоретическом и практико-проективном — измерении и в междисциплинарном диалоге между собой. Теперь встает вопрос о научном месте (топосе) этого диалога. Где та точка на карте гуманитарных наук и богословского дискурса, в которой эти два партнера могут встретиться и совместно обсуждать общие проблемы?

Исторически это место было различным, а модель встречи — не всегда диалогической. Теология впервые вступила в *официальный и институционально оформленный* контакт с научно институтированной педагогикой

в конце XIX в. внутри двух университетских дисциплин — «религиозной педагогики» и «теологии образования» в узко-дисциплинарном смысле. Эпистемологический статус той и другой всегда был спорным. В обоих случаях речь идет о специфических дисциплинах, составлявших часть пастырской теологии. Целью науки, получившей наименование религиозной педагогики, была профессиональная подготовка учителей религии для преуниверситетских школ. В Германии и других странах немецкого языка именно эта дисциплина стала с семидесятых годов XIX в. общепринятым научным местом диалога между христианской теологией и педагогическими науками (О. Вильман¹¹, Й. Гёттлер¹²). В романских и англосаксонских странах с сороковых годов XX в. таким местом стала специфическая «теология родительного падежа», то есть теология образования в узком смысле. При этом в обоих случаях модель такой встречи была не диалогической, а скорее иерархической или аналогической. Позднее топосом встречи выступали также — отчасти вплоть до настоящего времени — определенные направления психологии и психоанализа. При этом в двух последних областях теология подчас использовалась в рамках таких моделей, которые были ей глубоко чуждыми и которые опять-таки не имели ничего общего с диалогом, в отличие от сегодняшнего дня. Сегодня же преобладает именно диалог, пусть даже с сохранением отдельных элементов модели функционального использования (то есть модели, в которой одна наука выполняет вспомогательную роль по отношению к другой).

Но нас сейчас интересует не столько история взаимодействия теологии и педагогики в последние полтора столетия, сколько более конкретный и актуальный вопрос: в каком смысле теология образования могла бы надлежащим образом выполнять функцию научного топоса для междисциплинарного диалога с науками об образовании (как с каждой в отдельности, так и — непременно! — взятыми в их совокупном целом). В самой общей форме ответ Гроппо гласит: научный топос междисциплинарного диалога может и должен находиться *внутри одного из партнеров по диалогу*. Какого именно? Как раз этот вопрос не принципиален. Университетские дисциплины «религиозная педагогика» и «теология образования» как часть пастырской теологии — это теологический полюс,

¹¹ В рус. пер. см.: Вильман О. Дидактика как теория образования в ее отношениях к социологии и истории образования: в 2 т. М.: Типография Г. Лисснера и А. Гешеля, 1904.

¹² Götter J. System der Pädagogik. München: Kösel, 1964; в исп. пер. см.: Götter J. Pedagogía sistemática. 2. ed. Barcelona: Herder, 1962.

и в принципе ничто не мешает теологии и педагогике встретиться именно на этом поле — при условии, что общение между ними будет осуществляться строго по диалогической модели. Но фактически ничто не мешает и тому, чтобы сделать местом встречи другой полюс — педагогические науки, например психологию религии или социологию религии, или психотерапевтическую теорию. Важно лишь то, чтобы речь шла о христианском образовании и воспитании. Такие попытки предпринимались ранее в некоторых течениях постфрейдовского психоанализа, зависящих от гуссерлевской феноменологии и немецкого экзистенциализма (Л. Бинсвангер, В. Франкл, Венский кружок глубинной психологии и т.д.). И сегодня междисциплинарный диалог приемлем для обоих партнеров.

Но когда речь заходит о взаимодействии конкретного теолога и конкретного представителя педагогических дисциплин, общих критериев недостаточно для установления правил игры. Нужно определить границы компетенций и задачи каждого из партнеров, прежде всего со стороны теолога. Отсюда возникает необходимость рассмотреть проблему специфической функции теологии как науки в междисциплинарном диалоге с различными модификациями педагогической науки.

Фундаментальные функции теологии образования в междисциплинарном диалоге с науками об образовании. Исследуя Слово Божие об образовании, аккультурированное в Библии и в Предании Церкви, теолог образования исходит в своей работе из тех связанных с образованием проблем, которые пытаются решить христиане, его современники. Он также с необходимостью принимает во внимание мотивацию со стороны веры. Именно поэтому ему нужно войти в контакт с педагогическими науками и образовательной практикой своего поколения. И поэтому же знакомство с педагогическими дисциплинами для теолога, занятого Словом Божиим об этом предмете, является не произвольным индивидуальным начинанием, а его собственной, конкретной и обязательной задачей как герменевта Слова Божия. В этом диалоге как раз и осуществляется поиск новых смыслов в Слове Божием.

В такой богословской работе педагогические науки выполняют функцию посредников. Отсюда — требование симпатии, созвучия с ними в настрое теолога, но в то же время и требование критической позиции по отношению к ним. Этот двойственный характер определяет общую перспективу диалога, в которой теология образования решает свои конкретные задачи и выполняет свои конкретные функции. Сначала

мы рассмотрим именно функции, а затем, в третьем и последнем разделе статьи, — собственные задачи теологии образования.

Вообще говоря, теология всегда, независимо от сопряженного с нею конкретного «родительного падежа», выполняет тройную функцию по отношению к культуре: критическую, стимулирующую и интегрирующую. Точно так же и для теологии образования они составляют ту функциональную основу, на которой базируются ее взаимоотношения с педагогическими науками.

Критическая функция теологии. Говоря об этой функции, Дж. Гроппо в первую очередь устанавливает границы компетенции теолога: он не оценивает и не критикует психологические и педагогические теории, предлагаемые в них интерпретации образовательной реальности или сформулированные в них дидактические проекты как таковые: для этого у него нет достаточной компетенции. Критическая позиция теолога реализуется в других направлениях и не на научном, а на мета-научном уровне.

Во-первых, она реализуется в направлении антропологии и телеологии, имплицитно или эксплицитно присутствующих в учении об образовании, которое он, теолог, унаследовал от христианской традиции как толкование Слова Божия. Подчеркнем: здесь подразумевается критическая направленность не на науки об образовании, а на эти интерпретации, которые в христианских общинах принимаются за прямые выражения Слова Божия. В этом пункте педагогические науки выступают *не объектом* критики (объектом служат как раз воззрения, существующие *внутри* христианских общин), а ее полезным и действенным *инструментом*: новые горизонты, к которым чувствительны педагогические науки именно как науки, наделяют и теолога, вступающего с ними в диалог, чуткостью к тому аспекту унаследованных им собственных традиций, который связан с определенными культурными условиями.

Во-вторых, критическая позиция теолога реализуется в направленности на ту антропологию и то представление о высшей цели человека, которые подразумеваются в педагогических и психологических теориях, с которыми он вступает в диалог. Вот здесь уже он задается вопросом, в какой мере и каким образом то понимание человека, которое получает выражение в таких теориях, соответствует Слову Божию. Критический подход к собственным антропологическим и телеологическим позициям должен, в силу обратного влияния, обострить его восприимчивость к этому аспекту педагогических наук, но одновременно и непременно

придать ему спокойствие и благожелательность по отношению к этому партнеру по диалогу. В таком критическом осмыслении как своих собственных, так и научно-педагогических антропологических оснований теолог образования занят собственным делом теолога: он «критически интерпретирует Слово Божие в его состоянии множественных аккультураций, с целью найти решение проблем, поставленных перед его верой в рамках той культуры, в которой он живет»¹³. Таким образом, эта критическая функция осуществляется *в конечном счете* на метанаучном уровне.

А что получают от такой встречи педагогические науки? В названной функции теология ведет с науками об образовании диалог мультидисциплинарного типа. Он помогает педагогическим наукам *осознать*, какой именно образ человека они отстаивают, какого человека хотят сформировать. Теолог обращает их внимание на возможность других антропологий, которые, быть может, так же или даже лучше совмещаются с их собственными педагогическими теориями.

Второй тип диалога, который ведет с педагогическими науками теология образования в ее критической функции, связан с согласованием общих антропологических параметров и выработкой адекватных межвидовых понятий — для того, чтобы пользоваться ими в обеих науках. Речь идет прежде всего о понятиях, описывающих образовательно-воспитательные проблемы общего характера.

Стимулирующая функция теологии. «Не дело теологии строить педагогические теории, — вновь напоминает Дж. Гроппо. — Даже когда она занимается проблемами образования, теология не становится наукой об образовании, она всегда остается только наукой о Слове Божием, пусть даже это Слово — об образовании»¹⁴. Поэтому цель диалога — не в том, чтобы обучить теолога разработке дидактики или других педагогико-образовательных теорий. Даже если в каком-то конкретном случае теолог удачно совмещает в себе компетенции теолога и специалиста по педагогическим наукам, эти две компетенции остаются различными. Цель диалога — открыть перед учеными в области педагогических наук новые перспективы и дать им новые стимулы, источником которых служит постоянное размышление теолога над Словом Божиим о человеке. Открыть перед ними пространство христианской веры, чтобы стимулировать выработку все более адекватных и актуальных образовательных

¹³ Groppo G. Teologia dell'educazione... P. 361.

¹⁴ Ibid. P. 362.

теорий и подходов — не навязывая их, а именно расширяя горизонт их собственных возможностей.

Позиция теолога в этом пункте должна быть, с одной стороны, смиренной (ведь он не специалист в тонкостях образовательных методик; к тому же он должен отдавать себе отчет во множественности антропологических подходов, которые возможны внутри самого христианства). С другой стороны, он при всем смирении должен быть уверен в том, что ему есть что предложить (не навязать, а предложить) профессиональным специалистам по образованию: предложить нечто такое, что оказало бы стимулирующее воздействие на них, что могло бы наполнить их духом христианского оптимизма.

Интегрирующая функция теологии. Это также двойная функция: 1) теология может предложить наукам об образовании *горизонт смысла*, то есть телеологию, внутри которой образовательные и дидактические цели и стратегии обретают свое предельное значение; 2) в междисциплинарном диалоге теология может в сотрудничестве с науками об образовании выстроить *христианскую педагогику*. В самом деле, сегодня все согласны с тем, что нужно тщательно различать внутри образовательного процесса смысловой горизонт, или конечные цели, с одной стороны, и образовательно-дидактические цели, средства, методы, оперативные стратегии, с другой стороны. Это два разных порядка объектов, которые должны изучаться разными науками. Теология компетентна лишь в отношении первого порядка. Теолог ограничивается тем, что предлагает специалисту в области образования встроить плоды своих методических и прочих трудов в границы общей телеологии, «придавая таким образом предельный и трансцендентный смысл всему образовательному процессу и отвечая таким образом на фундаментальную потребность человека помещать всю свою деятельность и свою жизнь в горизонт окончательного смысла»¹⁵. Не затрагивая оперативно-техническую сторону педагогических наук, теология, таким образом, может существенно обогатить их в ином — смысловом — аспекте.

С другой стороны, теология образования могла бы иметь важное значение для пастырской практики Церкви, ориентируя ее на гуманизацию отдельных верующих и христианских общин в целом, на достижение ими зрелости. Но это возможно только в междисциплинарном диалоге теологии с науками об образовании. В ходе такого диалога теология образования может попытаться встроить межвидовые понятия, применимые

¹⁵ Ibid. P. 363.

как в теологии, так и в педагогике, в некую совместно вырабатываемую специальную богословско-антропологическую теорию христианского воспитания и развития человека, приемлемую в той и другой областях педагогики, в науках о человеке и обществе.

Согласимся с Дж. Гроппо: проводя научно корректное изучение Слова Божия об образовании, теолог не должен (и не может) вмешиваться в конкретную область педагогических наук; его выводы принадлежат не уровню специфических задач, стратегий или методов педагогики, но и не уровню богословия как такового. Для построения православной теологии образования важно осознать, что мы имеем дело с богословской «теорией среднего уровня» (по классификации Р. Мертона), смежной с богословской антропологией, важнейшая задача которой — проецирование ценностей и смыслов православия (шире — христианства) в сферу образования или, говоря словами прот. Василия Зеньковского, «освещение проблем современной педагогики тем учением о человеке, о его внутреннем мире, о его судьбе, какое живет в православном сознании»¹⁶.

Источники и литература

1. Вильман О. Дидактика как теория образования в ее отношениях к социологии и истории образования: в 2 т. М.: Типография Г. Лиснера и А. Гешеля, 1904.
2. Дивноголицева С.Ю. Основы православной педагогической культуры. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. 240 с.
3. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства. 1993. 224 с.
4. Корольков А.А. Духовный смысл русской культуры. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2006. 740 с.
5. Иларион (Алфеев), митр. Церковь и мир: Диалоги о временном и вечном. М., 2014.
6. [Иларион (Алфеев), митр.] Приветствие председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Волоколамского Илариона // Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь. М.: Паломник; Никея, 2013. 731 с.
7. 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций / под ред. Е. И. Аринина. Владимир, 2014. 420 с.
8. Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014. 320 с.

¹⁶ Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии... С. 23.

9. Михайлова М. В. Стратегии присутствия и опыт благодарения: аксиологические аспекты богословия образования // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. Серия Философия. 2015. № 2. Т. 2. С. 240–250.
10. Шмонин Д. В. Богословие образования: контекстный поиск // Христианское чтение. 2014. № 5. С. 112–134.
11. Шмонин Д. В. Схоластика как философия образования // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 145–154.
12. Шмонин Д. В. Схоластическая образовательная парадигма в контексте исторических форм трансляции знания: к постановке проблемы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2013. Вып. 2. С. 32–37.
13. Göttler J. System der Pädagogik. München: Kösel, 1964; в исп. пер.: Göttler, Joseph. Pedagogía sistemática. 2. ed. Barcelona: Herder, 1962.
14. Groppo G. Teologia dell'educazione: origine, identità, compiti. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1991. 504 p.

Dmitry Shmonin, Galina Vdovina. A Catholic Theology of Education: the Formulation of Giuseppe Groppo.

The authors demonstrate the need for the development of an Orthodox theological theory of education (theology of education), grounded in the patristic tradition, the religious pedagogical experience, and modern developments in pedagogy. The theology of education is described here as a perspective field of knowledge, which studies the values and world-view foundations of pedagogical science and practical pedagogy. According to the authors, it must also consider the diversity of contemporary Christian experience in the theology of education. In this article, the authors present the Russian reader with one successful and widely adopted example of such a theology: the formulation of the Roman Catholics theologian Giuseppe Groppo, author of the important 1991 work *Teologia dell'educazione: origine, identità, compiti*.

Keywords: religion, Orthodoxy, theology, pedagogy, values, Christian anthropology, theology of education, Catholic experience, Giuseppe Groppo.

Dmitry Viktorovich Shmonin — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Assistant Dean for Research and Scholarship at the Russian Christian Humanitarian Academy, Lecturer at St. Petersburg Theological Academy, Head of the St. Petersburg Department of Pedagogy and the Theory of Education at the Sts. Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies (shmonin@mail.ru).

Galina Vladimirovna Vdovina — Doctor of Philosophical Sciences, Senior Research Fellow at the Institute for Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Lecturer at the St. Petersburg Department of Pedagogy and the Theory of Education at the Sts. Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies.

Митрополит Иларион (Алфеев)

СТРУКТУРНО-КОМПОЗИЦИОННЫЙ АНАЛИЗ НАГОРНОЙ ПРОПОВЕДИ

Статья посвящена Нагорной проповеди — первой из публичных речей Иисуса Христа, согласно Евангелию от Матфея. Автор разбирает ее структуру, композицию, рассматривает место, где была произнесена проповедь, проводя параллели с ветхозаветными событиями, подвергает анализу состав аудитории, для которой она была произнесена. Само местоположение Нагорной проповеди в Евангелии от Матфея и во всем корпусе Четвероевангелия заставляет видеть в ней своего рода духовно-нравственную программу, которая получает дальнейшее раскрытие на страницах Нового Завета, и рассматривать ее как единый связный текст — в том виде, в каком она дошла до нас.

Ключевые слова: Иисус Христос, Нагорная проповедь, Новый Завет, Евангелие, евангелисты, «Отче наш», христианство, Матфей, Моисей, гора Сион, композиция, структура, заповеди.

Нагорная проповедь, занимающая три главы в Евангелии от Матфея (5–7) и представляющая собой первую публичную речь Иисуса Христа, по версии Матфея, обладает четко продуманной структурой и композицией.

В середине Нагорной проповеди стоит молитва «Отче наш», от которой в разные стороны, к началу и к концу текста, подобно концентрическим кругам, расходятся тематические блоки: каждый из них может рассматриваться как симметричный другому, находящемуся на противоположном конце от центра композиции. Все это создает внутреннюю симметрию и заставляет говорить о кольцевой композиции проповеди (в частности, определенная симметрия усматривается между Мф 6:5–8 и Мф 6:16–18, 6:1–4 и 6:19–21, 5:48 и 6:22–23, и так далее вплоть до 5:17–20 и 7:12, где говорится о «законе и пророках»).

Открывающие Нагорную проповедь заповеди блаженства (Мф 5:3–12) образуют тематическую арку с завершающими проповедь словами о доме на камне (Мф 7:24–27). При всей условности подобного рода структурного анализа, он помогает понять, почему Нагорная проповедь воспринимается как цельная, законченная и четко структурированная композиция.

Митрополит Иларион (Алфеев) — доктор философии, доктор богословия, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия (cancelar@doctorantura.ru).

Несмотря на наличие в ней многочисленных, внешне как будто не связанных между собой тематических отрывков, у нее есть своя внутренняя логика, свое сквозное развитие.

Композиционная завершенность Нагорной проповеди может быть приписана автору первого Евангелия, но гораздо больше оснований имеется для того, чтобы увидеть в ней особенность речи Самого ее Автора — Иисуса Христа. Всякий человек, которому приходится произносить проповеди или читать лекции, знает, что для лучшего усвоения материал должен быть не только внятно изложен, но еще и четко структурирован. Ключевые моменты речи должны быть подчеркнуты, выделены, главные мысли неоднократно повторены.

Всему этому обучают на уроках риторики, которые Иисус, как мы предполагаем, не проходил. Красота, изящество, внутренняя пропорциональность и четкая структурированность Его речи была не следствием полученных от кого-то уроков, а отражением Его собственного образа мысли и способа ее выражения. В отличие от многих проповедников, которые не знают, что хотят сказать, импровизируют на ходу и не могут четко выстроить речь, Христос знал, что Он хотел сказать и как Он это хотел сказать. Композиционная завершенность речи является прямым следствием внутренней цельности мышления Автора и Его уверенности в Своих словах.

Как и многие другие речи Иисуса, Нагорная проповедь насквозь «прошита» определенными постоянно повторяющимися словами или формулами, позволяющими лучше запомнить и усвоить материал. Так, например, в начале текста девять раз повторяется слово «Блаженны»; далее шесть раз звучит рефрен «Вы слышали, что сказано... А Я говорю вам»; целая серия из шести заповедей дана в отрицательной форме («не творите милостыни...», «не будьте, как лицемеры...», «не будьте унылы, как лицемеры...», «не собирайте себе сокровищ на земле...», «не судите...», «не давайте святыни псам...»). Девять раз в Нагорной проповеди встречается слово «Царство», три раза звучит формула «закон и пророки».

Как правило, исследователи представляют себе евангелиста Матфея человеком, который из имеющихся лоскутов сшивает одеяло своего повествования много десятилетий спустя после событий, легших в его основу. Отсюда многочисленные гипотезы о первоначальных источниках и их последующих редакторских правках. Но почему мы не можем предположить, что или сам Матфей, или кто-либо из тысяч людей,

слушавших Иисуса в тот момент, когда Он произносил проповедь, сумел застенографировать ее? Если он и не сделал этого прямо там, на месте, он мог сделать это несколько позже, по памяти, тем более если слышал одну и ту же проповедь не один раз. Даже если он воспроизводил проповедь значительно позже, почему он не мог ее запомнить дословно?

В жизни каждого бывают беседы, которые запоминаются с буквальной точностью и которые человек может дословно воспроизвести даже много десятилетий спустя. Это те беседы, которые оказали особое влияние на судьбу человека, на его мировоззрение, или это беседы с особенно значимыми людьми, каждое слово которых врезается в память. Почему ученики Иисуса, проведенные вместе с Ним столько времени и слышавшие Его поучения, не могли запомнить их буквально и донести до следующих поколений, тем более что все они слышали то, что Он говорил, и, следовательно, при устном воспроизведении слов Иисуса одним из учеников другие могли их уточнить? Текст Евангелий, если и не в окончательном виде, то в виде фрагментов, сформировался уже при жизни апостолов, и у нас нет оснований не доверять ему и всюду подозревать творчество позднейших редакторов, якобы придумавших образ Иисуса Христа и вложивших в Его уста изречения, которые Он в действительности не произносил.

В Нагорной проповеди Иисус предстает перед читателем, прежде всего, как Учитель нравственности. Однако Он отличается от обычных учителей, чья миссия заканчивается после того, как ученики затвердили урок. Иисус как личность остается необходимым и после того, как Его учение изложено: «Христос является учителем в уникальном смысле, ибо истинность, значимость и вечность Его учения напрямую зависят от Его личности. Учитель и учение здесь нерасторжимо связаны: вы не сможете полностью понять смысл учения, пока не поймете, кто Учитель; не сможете полностью принять учение как истинное, пока не примете Учителя как вашего Господа, Сына Божия и Сына Человеческого. Кратко говоря, принятие Его учения означает постоянное следование Ему по пути ученичества»¹.

Еще в раннехристианскую эпоху толкователи обратили внимание на параллелизм между Нагорной проповедью и повествованием Книги Исход о получении Моисеем на горе Синай каменных скрижалей с начертанными на них Богом десятью заповедями. И в том и в другом

¹ Meier J. P. The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel. Eugene, Oregon, 2004. P. 43.

случае действие происходит на горе, о чем подробнее скажем ниже. Иисус Христос выступает как новый Моисей, который обновляет синайское законодательство². Нагорная проповедь имеет программный характер: она представляет собой основу той духовной программы, которую Иисус предлагает Своим последователям. При этом она мыслится как восполнение закона Моисеева, его новое прочтение и корректировка.

С одной стороны, Иисус подчеркивает важность закона («ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все...») и позиционирует Себя не как разрушителя, но как исполнителя закона («Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить»). Но, с другой стороны, отталкиваясь от того, что «сказано древним», Он сознательно и последовательно демонтирует внутреннюю логику Моисеева законодательства, замещая ее логикой Своего учения, основанного на принципиально иных посылах.

В чем здесь главные различия? Если заповеди, данные Богом через Моисея, были обращены к Израильскому народу в целом, то заповеди Иисуса обращены к конкретному слушателю. Если закон Моисеев ставит определенную нравственную планку, то Иисус эту планку поднимает значительно выше. Если в законе Моисеевом Бог говорит почти исключительно о внешних аспектах поведения, то Иисус больше внимания уделяет внутреннему состоянию человека. Заповеди Блаженства не отменяют десять заповедей, а прочий материал Нагорной проповеди не отменяет других установлений Закона Моисеева. Однако в Нагорной проповеди взаимоотношения между Богом и человеком выводятся на новый духовно-нравственный уровень, благодаря чему заново выстраивается и вся система взаимоотношений между людьми.

Изложение Нагорной проповеди предваряется словами евангелиста Матфея: «Увидев народ, Он взошел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его. И Он, отверзши уста Свои, учил их, говоря» (Мф 5:1–2). Почему так важно для евангелиста место, где Христос произносил проповедь? Горы всегда имели особое значение для человека. Даже в наши дни пребывание в горах ассоциируется в сознании многих людей не только с чистым воздухом и прекрасными пейзажами, но и с освобождением от суеты, возможностью побыть наедине с собой, с природой и с Богом. В сознании ветхого Израиля горы однозначно ассоциировались с присутствием Божиим. Псалмопевец говорит: «Возвожу очи мои к горам, откуда придет помощь моя. Помощь моя

² *Gregorii Nysseni. De Beatitudinibus. VII // Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. 44. Paris, 1863. Col. 1278.*

от Господа, сотворившего небо и землю» (Пс 120:1–2). И если для того, чтобы получить помощь от Бога, достаточно возвести очи к горам, то для того, чтобы встретиться с Богом, необходимо подняться на гору (нередко в Библии Бог назначает свидание человеку не где-нибудь, а именно на горе).

Одним из примеров, несомненно, хорошо известным слушателям Иисуса и читателям Матфея, является библейский рассказ о том, как Авраам приносит в жертву своего сына Исаака. Рассказ начинается с того, что Бог говорит Аврааму: «Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа и там принеси его во всесожжение *на одной из гор*, о которой Я скажу тебе». Авраам отправляется в путь. На третий день он видит издали указанное Богом место и говорит слугам: «Останьтесь вы здесь с ослом, а я и сын пойдем туда и поклонимся». Ни у слуг, ни у сына эти слова не вызывают вопросов, так как восхождение на гору для поклонения Богу было обычной практикой. Только когда Исаак видит, что Авраам не взял с собой жертвенное животное, он спрашивает отца: «Вот огонь и дрова, где же агнец для всесожжения?». Авраам отвечает: «Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой». Наконец отец с сыном приходят на указанное Богом место, Авраам связывает Исаака, кладет его на жертвенник и поднимает руку с ножом, чтобы заколоть его. В этот момент он слышит голос Ангела: «Не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего, ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня» (Быт 22:1–12).

Еще один пример — явления Бога Моисею в пустыне Синайской. Согласно повествованию Книги Исход, Моисей восходит на гору и Бог зовет к нему с горы. Моисей спускается к народу, пересказывает ему слова Божии, а потом вновь поднимается, чтобы услышать повеление Божие вернуться к народу и освятить его в течение трех дней: «На третий день, при наступлении утра, были громы и молнии, и густое облако над горою [Синайскою], и трубный звук весьма сильный; и вострепетал весь народ, бывший в стане. И вывел Моисей народ из стана в сретение Богу, и стали у подошвы горы. Гора же Синай вся дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как дым из печи, и вся гора сильно колебалась; и звук трубный становился сильнее и сильнее. Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом. И сошел Господь на гору Синай, на вершину горы, и призвал Господь Моисея на вершину горы, и взошел Моисей» (Исх 19:16–20).

Но и на этот раз Бог повелевает Моисею вернуться к народу и предупредить, чтобы никто под страхом смерти не приближался к горе. Только после того как Моисей восходит на Синай в четвертый раз, Бог изрекает заповеди, которые ложатся в основу так называемого Моисеева законодательства. Моисей пересказывает их народу и записывает. Но Синайское богоявление на этом не кончается. Бог вновь призывает Моисея, и вновь встреча происходит на горе: «И сказал Господь Моисею: взойди ко Мне на гору и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди, которые Я написал для научения их. И встал Моисей с Иисусом, служителем своим, и пошел Моисей на гору Божию, а старейшинам сказал: оставайтесь здесь, доколе мы не возвратимся к вам; вот Аарон и Ор с вами; кто будет иметь дело, пусть приходит к ним. И взошел Моисей на гору, и покрыло облако гору, и слава Господня осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день [Господь] воззвал к Моисею из среды облака. Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых, как огонь поядоющий. Моисей вступил в средину облака и взошел на гору; и был Моисей на горе сорок дней и сорок ночей» (Исх 24:12–18).

Когда Моисей спускается с горы, он обнаруживает, что за время его сорокадневного отсутствия народ отступил от Бога и начал поклоняться золотому тельцу. Он в гневе разбивает скрижали с записанными на них заповедями Божьими. Но Бог вновь призывает его: «Вытети себе две скрижали каменные, подобные прежним, [и взойди ко Мне на гору,] и Я напишу на сих скрижалях слова, какие были на прежних скрижалях, которые ты разбил; и будь готов к утру, и взойди утром на гору Синай, и предстань предо Мною там на вершине горы» (Исх 34:1–2). Вновь встреча Моисея с Богом происходит на горе, и вновь Моисей получает от Бога наставления, которые должен, сойдя с горы, пересказать народу.

С горой Синай, известной также под названием Хорив, связано также явление Бога пророку Илии. К этой горе Илия шел сорок дней и сорок ночей. После того как он приблизился к ней, Бог сказал ему: «Выйди и стань на горе пред лицом Господним, и вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра, [и там Господь]» (3 Цар 19:11–12).

Помимо Синая, еще одна гора имела для народа Израильского особое значение — Сион. На этой горе Давид построил свой город (2 Цар 5:7–10).

Ее же он многократно воспел в псалмах: «Надеющийся на Господа, как гора Сион, не подвигнется: пребывает вовек. Горы окрест Иерусалима, а Господь окрест народа Своего отныне и вовек» (Пс 124:1–2); «Благословит тебя Господь с Сиона, и увидишь благоденствие Иерусалима во все дни жизни твоей» (Пс 127:5); «Да постыдятся и обратятся назад все ненавидящие Сион!» (Пс 128:5); «Ибо избрал Господь Сион, возжелал [его] в жилище Себе» (Пс 131:13); «Благословит тебя Господь с Сиона, сотворивший небо и землю» (Пс 133:3); «Благословен Господь от Сиона, живущий в Иерусалиме!» (Пс 134:21).

Согласно иудейской традиции, Сион — та самая гора в земле Мориа, на которую восходил Авраам, чтобы принести в жертву Исаака. На этой горе, по христианскому преданию, был погребен первый человек — Адам; на ней же был распят Иисус Христос.

В течение Своей земной жизни Иисус многократно поднимался на горы. В одном только Евангелии от Матфея мы встречаем восемь таких эпизодов. В начале этого Евангелия мы читаем о том, как диавол берет Иисуса «на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их» (Мф 4:8). Затем Иисус восходит на гору для произнесения Своей первой проповеди (Мф 5:1). После того как в пустынном месте Иисус накормил пять тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами, Он восходит на гору, чтобы помолиться наедине (Мф 14:23; Мк 6:46). Далее мы видим, как, взойдя на гору, Иисус исцеляет «хромых, слепых, немых, увечных и иных многих» (Мф 15:30). Одно из главных чудес Иисуса — Преображение — происходит тоже на горе: «По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних, и преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет. И вот, явились им Моисей и Илия, с Ним беседующие» (Мф 17:1–3; Мк 9:2–4; Лк 9:28–30). На горе Елеонской Иисус отвечал на вопрос учеников о признаках Его второго пришествия (Мф 24:3; Мк 13:3). По окончании Тайной Вечери Иисус с учениками, «воспев, пошли на гору Елеонскую» (Мф 26:30; Мк 14:26; Лк 22:39). Там же, в Гефсиманском саду, Иисус молится Отцу о том, чтобы, если возможно, миновала Его чаша сия (Мф 26:36–46; Мк 14:32–42; Лк 22:41–46). Наконец, после воскресения Иисуса одиннадцать учеников «пошли в Галилею, на гору, куда повелел им Иисус, и, увидев Его, поклонились Ему, а иные усомнились» (Мф 28:16–17)³.

К этим эпизодам можно добавить рассказ Марка и Луки о том, как Иисус «взошел на гору и позвал к Себе, кого Сам хотел; и пришли

³ Lee D. Transfiguration. London; New York, 2004. P. 43–46.

к Нему. И поставил из них двенадцать» (Мк 3:13–14; Лк 6:12–13). Следует также добавить, что, согласно Иоанну, насыщение пяти тысяч пятью хлебами происходило на горе (Ин 6:3). Иоанн упоминает о том, как Иисус после посещения храма пошел на гору Елеонскую, а утром опять пришел в храм (Ин 8:1–2). Из слов Луки мы узнаем о том, что восхождение на эту гору было у Иисуса в обычае: «днем Он учил в храме, а ночи, выходя, проводил на горе, называемой Елеонскою» (Лк 21:37). Лука — единственный из евангелистов, кто уточняет, что после Тайной Вечери Иисус пошел на гору Елеонскую «по обыкновению» (Лк 22:39).

Для странствующего проповедника, каким был Иисус Христос, восхождение на горы, казалось бы, не было обязательным. Все основные дороги пролегали по равнинам, и при желании можно было легко избежать восхождения на горы, общаясь с людьми в городах и селах. Между тем мы видим, как Иисус постоянно восходит то на одну, то на другую гору. Очень часто Он поднимается туда один — чтобы остаться наедине с Отцом. Иногда Он берет с Собой учеников. А иной раз целые толпы народа поднимаются на гору вслед за Ним — чтобы услышать Его слово или получить исцеление.

Образ Иисуса, восходящего на гору, чтобы преподать наставление ученикам, а через них народу, не может не напомнить о Моисее, восходящем на гору, чтобы получить от Бога наставление и передать его людям. Однако между двумя образами есть существенная разница. Моисей поднимается на гору один, и народу строжайшим образом запрещено приближаться к горе. Христос берет с Собой на гору тех, кому Он намеревается преподать новое учение, восполняющее Моисеево законодательство и призванное отныне служить нравственным мерилom для Его последователей. Моисей восходит на гору для встречи с Богом. Иисус Сам является Богом, Который приглашает людей на гору для встречи с Собой. Моисей поднимается на гору несколько раз и каждый раз, спускаясь, пересказывает народу то, что услышал от Бога. Иисус Христос вместе с народом поднимается на гору один раз и говорит людям то, что они должны услышать.

Согласно преданию, восходящему к IV веку, гора, на которой была произнесена Нагорная проповедь, находится недалеко от Галилейского озера: называется она Горой Блаженств, и с нее открывается живописный вид на озеро и окрестности⁴. В отличие от скалистого Синая, высота которого достигает 2285 метров, Гора Блаженств имеет высоту лишь

⁴ Brake D. L., with Bolen T. Jesus. A Visual History. Grand Rapids, 2014. P. 89.

110 метров, и восхождение на нее не представляет особого труда. Сам внешний вид этой горы, окруженной плодородными землями, напоминает о кротком Учителе, Который пришел не для того, чтобы в громах и молниях возвестить народу Израильскому суровые законы, но для того, чтобы в «веянии тихого ветра» возвестить человечеству новые богооткровенные истины.

Для лучшего понимания Нагорной проповеди необходимо понять ее адресата, т.е. к кому она была обращена — к ученикам или к народу? Из вступительных слов евангелиста Матфея ответ не очевиден: «Увидев народ, Он взошел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его. И Он, отверзши уста Свои, учил их...» (Мф 5:1–2). С одной стороны, здесь говорится о народе, с другой — об учениках, к которым относятся слова «учил их». Однако по окончании изложения Нагорной проповеди Матфей пишет: «И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его, ибо Он учил их, как власть имеющий...» (Мф 7:28–29). Здесь уже «учил их» относится к народу, а не только к ученикам. Из этого следует, что рядом с Иисусом в момент произнесения проповеди находились и ученики, и народ: Он обращал слово либо к ученикам и народу, либо к ученикам, но так, чтобы слышал народ. Следовательно, Его поучение имело универсальный смысл и было обращено к универсальному слушателю.

Кто из учеников Иисуса мог присутствовать при произнесении Нагорной проповеди? В первых четырех главах Евангелия от Матфея, предшествующих ее изложению, упоминаются только четверо — Петр, Андрей, Иаков и Иоанн. Рассказы о призвании Матфея (Мф 9:9) и об избрании двенадцати (Мф 10:1–4) последуют позже. Однако, поскольку, согласно другим Евангелистам (Мк 3:13–19; Лк 6:13), двенадцать были избраны из общего, большего числа последователей, то можно предположить, что и на горе с Иисусом, помимо четырех упомянутых ранее учеников, были и другие, часть из которых впоследствии войдет в число двенадцати апостолов.

Был ли среди них Матфей, автор первого Евангелия? Этого исключить нельзя. В том случае, если он присутствовал при произнесении Нагорной проповеди, его призвание Иисусом означает, что до этого момента они уже были знакомы.

Обращает на себя внимание выражение «отверзши уста Свои»: оно вносит элемент торжественности в описание события, подчеркивает значимость того, что Иисус намеревался сказать. До настоящего момента

Иисус в Евангелии от Матфея практически ничего не произносил, кроме ответа Иоанну Крестителю (Мф 3:15), трех коротких реплик в ответ на искушения дьявола (Мф 4:4, 7, 10), слов, заимствованных у Предтечи: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 4:17), и слов, обращенных к Петру и Андрею: «Идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков» (Мф 4:19). Проповедь Предтечи приведена с достаточной полнотой (Мф 3:7–12), а Иисус пока еще не представлен в качестве проповедника. И вот Он отверзает уста Свои, чтобы изложить суть того «Евангелия Царствия», которое Он проповедовал по всей Галилее (Мф 4:23).

Иисус начинает речь без всяких предисловий. В отличие от обычных ораторов, лекторов и учителей, которые в начале речи обозначают ее тему и предупреждают слушателей, о чем будут говорить, Иисус начинает сразу с самой сердцевины того, что хочет сказать. Мы не можем исключить, что в реальности какие-то вступительные слова, опущенные впоследствии евангелистом Матфеем, были произнесены. Но именно в той форме, в какой Нагорная проповедь донесена до нас — без вступительных слов, — она производит то особое впечатление, которое отражено в словах Евангелиста о реакции на нее слушателей: «ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мф 7:29).

Слова Иисуса в Нагорной проповеди — это не плод книжной мудрости. Это слова Самого Бога, обращенные к человеку. Именно осознание того, что слова Нагорной проповеди принадлежат Богу, является ключом к пониманию ее смысла и значимости. Именно Бог в свое время призвал Моисея на гору Синай, чтобы дать ему каменные скрижали с заповедями для народа Израильского. И именно Бог инициирует Новый Завет с Новым Израилем через Иисуса Христа, Который в Нагорной проповеди торжественно оглашает то, что Сам Бог через Него хочет сказать людям.

Источники и литература

1. *Brake D. L., with Bolen T. Jesus. A Visual History.* Grand Rapids, 2014.
2. *Gregorii Nysseni. De Beatitudinibus, VII // Patrologiae cursus completus, series graeca / ed. J.-P. Migne. T. 44.* Paris, 1863.
3. *Lee D. Transfiguration.* London; New York, 2004.
4. *Meier J. P. The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel.* Eugene, Oregon, 2004.

Metropolitan Hilarion (Alfeyev). Structural and Compositional Analysis of the Sermon on the Mount.

This article is devoted to the Sermon on the Mount – the first public speech of Jesus Christ according to the narration of the evangelist Matthew. The author analyzes its structure and composition, considers the location where the Sermon was preached, brings in parallels with Old Testament events, and analyzes the intended audience. The author concludes that, most probably, the sermon has not been edited, but, rather, was written down from memory and recorded basically in the form in which it was preached. The wholeness of composition, clarity of language, and lack of an introductory preface testify to the internal completeness of the Author's thought process and His conviction in the truth of His own words. The preaching of a sermon on a mountain, on the one hand, reminds of Old Testament revelations of God and, on the other hand, the fact that listeners are led up a mountain testifies to the unique character of the Preacher and the establishment of a new relationship between God and men. The location of the Sermon of the Mount in the Gospel of Matthew (and in the entire corpus of the Four Gospels) makes one see it as a spiritual and ethical program of sorts, which is further developed and completed on the pages of the New Testament and to consider it as one complete text, preached in the same shape, in which it has come down to us.

Keywords: Jesus Christ, Sermon on the Mount, New Testament, Gospel, evangelists, Lord's Prayer, Christianity, Matthew, Moses, Mount Zion, composition, structure, commandments.

Metropolitan Hilarion (Alfeyev) – Doctor of Philosophy, Doctor of Theology, Rector of the Sts. Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies (cancelar@doctorantura.ru).

Р. В. Светлов

ПЛАТОН И «ВОЛЬНОДУМЦЫ»

В статье рассматриваются причины появления религиозного скептицизма и вольнодумства в античной мысли V в. до н. э. Выдвигается предположение, что учение Платона представляло собой не только реакцию на представления о богах Анаксагора, Демокрита, софистов, афинских трагиков, но и попытку создать нормативную «теологию», которая удовлетворяла бы как запросам философского ума и чаяниям религиозного чувства, так и задачам поддержания социальной устойчивости. В каком-то смысле Платон, а вслед за ним Аристотель и последующие эллинистические философские школы, принимали на себя те функции, которые в истории христианской Церкви исполняло Соборное движение.

Ключевые слова: Платонизм, античный атеизм, Ксенофан, Демокрит, софистика, античная религия, античное богословие, философия и теология, философия и мифология.

В относительно недавней работе Г. В. Хлебникова «Античная философская теология» была предпринята попытка рассмотреть античный философский дискурс в теологическом ключе — причем во всей его исторической тотальности, начиная с Гомера и предфилософских космогонистов и заканчивая неоплатониками. Можно сказать, что данная книга перекликается с некоторыми представлениями, впервые проявляющимися у христианских апологетов II столетия, в частности у Иустина Философа, суть которых можно выразить в следующем положении: Тот же Логос, что был воплощен и жил среди нас, говорил устами греческих философов. Более того, данное представление даже усиливается тезисом, с которого начинается «Введение» к этой работе: «В греческой философии существует одна основная тема, лежащая в основании всех других: это тема бога и божественного, которая распадается на подтемы его познания, атрибутов и путей к нему»¹. Г. В. Хлебников утверждает, что античные философы вели эту работу исключительно рациональными методами, которые создавали возможность для дальнейшего внерационального соприкосновения с богом. Таким образом, история

Роман Викторович Светлов — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, декан факультета философии, богословия и религиоведения Российской христианской гуманитарной академии (spatha@mail.ru).

¹ Хлебников Г. В. Античная философская теология. М., 2006. С. 8.

античной мысли толкуется как история теологии, являющейся образом жизни, нацеленным на комплексный катарсис и теозис адептов².

В свое время нам приходилось заниматься схожей проблематикой, что было связано с работой над историей позднеантичного платонизма и неоплатонизма и обсуждения понятий «философской веры» и «ведающей веры». Совершенно очевидно, что предложенные уважаемым Г. В. Хлебниковым определения однозначно могут быть применены лишь к неоплатонизму и некоторым его предшественникам, также в основном из платоновского лагеря. Даже стоические «духовные упражнения» (если пользоваться выражением П. Адо) имеют иную цель и иной характер. Приписывание представлений о «теме божественного» всему или почти всему корпусу античной мысли является его «теологизацией», причем даже не в средневековом, а в нововременном смысле этого слова.

Нам видится, что история «теологических» идей в греческой философии имела иную, более драматическую с исторической точки зрения судьбу, некоторые предварительные наброски которой мы постараемся дать в этой статье.

Рассуждения античных натурфилософов — от Фалеса до Эмпедокла — показывают, что тема божественных реалий тогда была актуальна совсем не в современном смысле этого слова. Ныне этот вопрос звучит так: есть ли у мира творец, или же нет? Для эллинского же мыслителя эпохи архаики и ранней классики боги — часть мироздания, они родились вместе с ним (см. «Теогонию» Гесиода). Именно поэтому Гераклит утверждает, что Космос «не создан никем из богов и никем из людей», что вовсе не мешает появлению в его афоризмах Зевса, эриний, божественного дитяти-эона, владыки, «чье прорицалище в Дельфах» etc. Ни Гераклит, ни Анаксимен, ни Парменид при этом не рассматривались их современниками как святотатцы и вольнодумцы, да и слегка насмешливое отношение к мудрецу, занятому наблюдениями за природой, выраженное в знаменитой фразе Аристофана «истинный Фалес», видимо, формируется только к середине V в. до Р. Х.

Реальная оппозиция традиционным религиозным представлениям проявляется в другой «проблемной зоне». По мере становления полиса, который условно можно определить как самоорганизующийся гражданский коллектив, нормы и образцы нрава, представленные в действиях эпических героев и олимпийских богов, начинали все более

² Там же. М., 2006. С. 230.

противоречить требованиям полисной реальности. Речь идет не только об излишней антропоморфизации божеств (в первую очередь их поведения, затем — облика), но и о том, что действия персонажей Гомера направлены на утверждение и возвышение своей эпической индивидуальности. Эта «агональность» становится разрушительным фактором для общества в случае, если она оказывается перенесена в сферу гражданских отношений. Недаром в VI в. до Р. Х. (а вероятно, даже ранее) Гомер становится предметом аллегорического истолкования: из исторического нарратива его текст превратился в источник для иносказательных интерпретаций (например, отождествления враждующих богов с природными стихиями). При этом значение автора «Илиады» и «Одиссеи» как «воспитателя Эллады» сохранялось.

Но вместе с теми, кто обнаруживал в текстах Гомера некие иносказательные смыслы, появилось и значительное число «гомерохулителей». Обратим внимание, что критики Гомера и Гесиода, другого доктринально важного для традиционной эллинской религии, мифологии и образования поэта, присутствуют именно среди раннегреческих философов. Опровержение гомеровской «теологии» очевидно в первую очередь у Ксенофана и Гераклита, однако, судя по некоторым фрагментам, и Парменид во второй части своей поэмы представлял традиционных богов как неистинные олицетворения человеческих страстей.

Взамен эпическому нраву Ксенофан выдвигал концепцию благоразумия, которое имело прежде всего общественное значение. Так, почести, отдаваемые победителям состязаний, представляются Ксенофану неуместными. Напротив, почтения достоин мудрый муж: ведь «благозакония» от присутствия в городе победителя Олимпийских игр не прибавляется. «Стократ лучше силы мужей или коней наша мудрость»³.

С подобной этикой напрямую связаны «теологические» воззрения Ксенофана⁴. И это неудивительно: божество является той инстанцией, которая санкционирует нормы жизни и человеческой морали. Поэтому от эпического взгляда на богов нужно отказаться:

Все на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только
У людей позором считается или пороком:
Красть, прелюбы творить и друг друга обманывать [тайно]⁵.

³ *Athenaeus*. *Deipnosophist.* X. 414.

⁴ См.: *Шталь И. В.* Гомер и досократики // Древнегреческая литературная критика. М., 1971. С. 279.

⁵ *Sextus Empiricus*. *Adversus mathematicos*. IX. 193 (пер. А. В. Лебедева).

На смену повествованиям о поколениях богов, рассказам об их конкуренции и героических — и не слишком героических — делах приходит религиозная осторожность, даже скептицизм, которые не позволяют Ксенофану приписывать божеству антропоморфные черты. И, если рассказ о «монотеистической» теологии Ксенофана, содержащийся в псевдо-Аристотелевском трактате «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии», адекватно передает воззрения колофонского мыслителя, то перед нами одна из первых, если не первая, попытка обсудить атрибуты божества, которые соответствовали бы и «здравому смыслу», и философской логике, и полисным нравам.

Прошло всего два поколения со времен Ксенофана, когда наступила эра эллинского вольнодумства. Пожалуй, ни на один период истории античного мира не выпадало такое количество мыслителей, литераторов, политиков, которые высказывались о богах либо в скептическом, либо практически в атеистическом духе (или, подобно афинянам Кинесию и его друзьям или Алкивиаду, вели себя крайне нечестиво), как на середине — вторую половину V в. до Р. Х. Мы ведем речь об эпохе Анаксагора, Демокрита, Диагора и софистов.

Причин тому было немало, и появление новых научных знаний, развитие натурфилософской мысли является лишь одной из сторон данного процесса. Точно так же не стоит воспринимать в качестве единственно решающего обстоятельства демократические преобразования в античном мире, прежде всего в Афинах. Действительно, демократическая конституция серьезно размывает сферу «отеческих нравов» и неписаного права, высвобождая место для потенциального вольнодумства — как в сфере законотворчества, так и в сфере религиозной. Однако едва ли именно «демократичность» Афин стала прямой причиной появления скептиков и нечестивцев. Вспомним о том, что апелляция к божественной воле, выраженной в особых знаках, откровениях и гаданиях, была регулярной и общепринятой практикой (пример тому — поведение знаменитого политика и полководца Никия, который, с одной стороны, был как-то связан с вольнодумцем софистом Продиком⁶, с другой же — постоянно общался с предсказателями). На основании «декрета Диопифа», принятого в 432 г. до Р. Х., преследованию должен был подвергаться всякий, кто, по мнению афинян, не почитает богов или чрезмерно занимается исследованием небесных явлений. Поводов для применения этого

⁶ Plato. Laches. 197d.

декрета нашлось предостаточно⁷. Да и сами афиняне не составляли большинства «нечестивцев», более половины осужденных были чужестранцы, для которых дело заканчивалось изгнанием.

Одним из обстоятельств, способствовавших в ситуации расцвета философской мысли появлению «вольнодумных» идей, была вполне очевидная уязвимость традиционной олимпийской религии перед оценкой критического разума. Если попытаться оценить «структуру» греческих верований с точки зрения привычной нам христианской модели религии, то мы обнаруживаем следующую картину. Функции Писания в античном мире фактически исполняли оракулы, являвшиеся фиксацией актов прямой коммуникации с богами. Сборники таких оракулов известны с VI в. до Р. Х. Они выступали важнейшим аргументом как для международного права, так и для внутренних дел. Целый ряд моральных максим («Познай самого себя», «Ничего сверх меры» и др.) также приписывались вдохновению божества.

Однако из сборника оракулов, который представляет собой смесь текстов, созданных *ad hoc*, нельзя вывести сколь-либо связного «богословского» каркаса. Хотя подобные попытки совершались в эпоху поздней античности (см. «О философии из оракулов» Порфирия), для такого каркаса нужен был более целостный текст. Недаром именно в поздней античности начинают создаваться повествования, которые должны были стать конкурентами христианскому Писанию. Самые известные из них — «Халдейские оракулы» и герметические сочинения (например, «Асклепий»), привлекавшие, к слову, внимание не только той «целевой аудитории», на которую они были рассчитаны, но и некоторых христианских учителей. Но в V в. до Р. Х. таких текстов еще не было, а орфические поэмы (если дошедшие до нас фрагменты адекватно отражают содержание их первичных версий) лишь удлиняли гесиодовскую генеалогию божеств. Правда, т. н. «золотые таблички» содержат вполне определенную индивидуальную эсхатологию, вероятно, испытавшую египетское влияние. Но и там нет почвы для теологии в том смысле, который привычен для нас.

Итак, в классической Элладе мы едва ли можем обнаружить полноправную аналогию Писанию. Зато о Предании можно говорить вполне определенно. В первую очередь оно содержится в текстах Гомера и Гесиода. Во вторую — в циклах мифологических сказаний, воспринимавшихся

⁷ См.: Шахнович М. М. Парадоксы теологии Эпикура. СПб., 2000. С. 49.

в качестве авторитетных для каких-то отдельных регионов или полисов Эллады. Не углубляясь в определение границы между «локальным» и «общеэллинским», отметим, что все те противоречия в рассказах о богах и героях, которые обнаруживали интеллектуалы эпохи эллинизма (ср. слова Цицерона о многих Меркуриях⁸), похоже, совершенно не рефлексировались обыденным сознанием. Мифологический нарратив воспринимался как некоторая тотальность, а противоречия в описании — как дополнительная информация о божественной вседейственности: ведь полнотой знаний о богах и их делах люди не обладают.

Любопытно, что последнее утверждение (о неполноте человеческих знаний) использовалось в античности и как аргумент в пользу благочестивого отношения к богам (ср. зачин к «Теогонии» Гесиода, где лишь вдохновение муз позволяет поэту говорить о поколениях богов), и в пользу религиозного скептицизма и даже агностицизма в духе Протагора. Можно сказать, что нормативной стороной греческой религии было общее убеждение в авторитетности мифологического нарратива, особенно — связанного с именами Гесиода и Гомера, которым приписывали произведения, созданные в позднейшее время. При этом такие тексты, как «Гомеровские гимны», были важнейшими «памятками» по «персональной истории» олимпийских богов и их «функционалу». Другой стороной данной нормативности являлось убеждение в том, что исполнение религиозных обязательств — это общественный долг. Собственно, реальность сакрального обреталась именно в процессе этого общеполисного гражданского дела⁹.

Однако греческая религия не имела догматики в том смысле, как этот термин понимается в современном богословии, да и едва ли догматика вообще могла иметь место при той исторической форме организации религиозных институций, которую мы встречаем в древней Элладке. Это обстоятельство было одним из стимулов для критического переосмысления и самой религии, и природы богов. Вот несколько наиболее явных примеров из эпохи середины — второй половины V столетия.

Прежде всего вновь напомним о религиозном скептицизме Протагора, который получает подтверждение в его гносеологических представлениях, высказанных в концепции «человека-меры». Согласно этой концепции, единственным критерием бытия чего-либо может быть

⁸ Cicero. De natura deorum. III. 22. 56.

⁹ И нет ничего удивительного в том, что ставившие под сомнение необходимость культа, хотя и не отрицавшие бытие богов эпикурейцы были объявлены атеистами.

присутствие его в нашем индивидуальном восприятии¹⁰ (понимаемом в широком смысле этого слова). Если я не воспринимаю богов непосредственно, то и не могу утверждать, что им можно приписать бытие (впрочем, и небытие также). Отсюда становится понятно, что известный миф об антропо- и социогенезе, который рассказывает абдерит в платоновском диалоге «Протагор»¹¹, выступает только как «доброе мнение», которое наиболее полезно для воспитания граждан. Таким образом, религия расценивается им как одна из важных социальных практик, однако опирающаяся не на знание, а именно на пользу¹².

«Прагматическое» учение о происхождении богов, выдвинутое Продиком, исходило из того, что люди якобы обожествили все, что им полезно для жизни, а также создателей искусств и ремесел¹³. Это учение будет иметь необычайно богатую историю, особенно в эпоху эллинизма, когда оно переосмысливалось с самых разных точек зрения¹⁴. Однако в V в. до Р. Х. такое воззрение было новшеством, противоречащим «эпическому», т. е. традиционно-нормативному, взгляду на богов.

Как известно, Демокрит признавал существование богов, имевших не вечную, но атомарную природу. Цицерон говорил, что подобное учение о богах ничем не лучше атеизма¹⁵. Существует целый ряд аспектов, в которых идеи Демокрита перекликаются с воззрениями Протагора и Продика: во всяком случае, его представление о том, что человеческая цивилизация возникла из нужды, в которой пребывали «первобытные люди», вполне может быть соотнесено с воззрениями упомянутых софистов на социальную значимость религии¹⁶.

Наконец, можно вспомнить известный текст, приписываемый Критию, — т. н. фрагмент из его сатировой драмы «Сизиф». Здесь происхождение веры в богов связано с необходимостью принудить людей,

¹⁰ Впрочем, можно увидеть и иной взгляд на гносеологию Протагора. См.: *Rosenzweig M.* Тезис Протагора: доксологическая перспектива // Вопросы философии. 2014. № 5. С. 171–178.

¹¹ *Plato.* Protag. 320d–323a.

¹² Ср.: *Drozdek A.* Protagoras and Instrumentality of Religion // *L'Antiquité Classique.* 2005. Т. 74. P. 48–50.

¹³ См.: *Cicero.* De natura deorum. I. 37. 118.

¹⁴ См.: *Henrichs A.* The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretologies // *Harvard Studies in Classical Philology.* 1984. Vol. 88. P. 139–158.

¹⁵ *Cicero.* De natura deorum. I. 12. 29.

¹⁶ См. также: *Henrichs A.* Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion // *Harvard Studies in Classical Philology.* 1975. Vol. 79. P. 93–123.

живших в примитивном обществе, почитать законы. Боги, таким образом, — изобретение людей. Чарльз Кан в свое время показал, что данный фрагмент может принадлежать совсем не Критию, а Еврипиду, и быть отрывком из еврипидовского «Сизифа», поставленного в 415 г. до Р. Х. И даже если сохранившийся текст не выражает мысли самого автора (неважно, Крития или Еврипида), он передает точку зрения, актуальную для афинян¹⁷.

К слову, формально один из пунктов обвинений против Сократа прямо указывает на вольнодумство: философ якобы «не признает богов, которых признает полис»¹⁸. Непризнание традиционных богов могло быть связано с измышлением новых, «философских» божественных фигур (в том, что Сократ склонен к этому, были убеждены многие из судей, а также такие его современники, как Аристофан, изобразивший «сократовских богов» — Вихрь, Облака и Язык — в комедии «Облака»). При этом Платон подсказывает нам, что предположение о создании Сократом собственной теологии вполне возможно. В «Федоне» стоящий на пороге смерти учитель надеется отойти «к иным богам, мудрым и добрым»¹⁹.

На наш взгляд, воззрения Платона на богов являются не просто реакцией на афинское «вольнодумство», вызванной его стремлением создать условия для воспитания законопослушных граждан и сводимой к красноречивой формуле из «Законов»: «Никто из тех, кто, согласно с законами, верит в существование богов, никогда намеренно не совершит нечестивого дела, не выскажет незаконного слова»²⁰. Нам кажется, что Платон пытался создать некоторую нормативную и максимально рационализированную теологию, которая соотносилась бы как с его метафизикой, так и с требованиями религиозного «здорового смысла». Кратко наметим темы, которые он обсуждает в своих диалогах — где иронично, а где и вполне всерьез.

Во-первых, Платон продолжает линию «гомерохулителей»: признавая за «поэтами» божественное вдохновение²¹, он, тем не менее,

¹⁷ См.: Kahn Ch. Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment // Phronesis. 1997. Vol. 42. № 3. P. 247–262. В статье также присутствует краткий, но емкий анализ представлений о религии, которые сформировались у философов и трагических поэтов, либо живших в Афинах, либо посещавших Афины в 450–415 гг. до Р. Х.

¹⁸ Plato. Apol. 24c.

¹⁹ Idem. Phaed. 63b.

²⁰ Idem. Nomoi. X. 885b (пер. А. Н. Егунова).

²¹ Idem. Ion. 544a.

подвергает решительной критике их мораль и представления о богах²². Платону знакомы и «рационалистическая» критика, толкующая мифы как отражение естественных событий²³, и «прагматическая» концепция возникновения ряда культов²⁴. Практически вся предшествующая мифология отклоняется им как неистинный и вредный вид логоса. Если же Платон и обращается к каким-то мифологическим рассказам, то либо тщательно отбирая их, либо толкуя древние предания как рудиментарную память о «реальных» событиях космической истории.

Во-вторых, Платон создает свою теософию, где рассказ о природе богов соответствует нормам платоновского типа рациональности. С его точки зрения, боги обладают следующими универсальными атрибутами: они не-антропоморфны, не аффицируемы, не покидают присущего им места в мироздании, от них только бытие, благо и попечение по отношению к людям²⁵. В прошлый век, «век Кроноса», это попечение было прямым, в наш век, «век Зевса», оно стало опосредованным: ныне посредником выступают космические движения и космическая душа²⁶. Боги (в лице демиурга и внутрикосмических богов) создали космос и людей. Полубоги/герои прошлого судят человека за его поступки²⁷.

В-третьих, у Платона имеются многозначительные подсказки о более высоком «порядке» богов (тех, кого неоплатоники будут именовать «сверхкосмическими» богами). Если владыки нашего мира, описанные в «Федре» и «Тимее», могут быть названы «видимыми и рожденными» богами²⁸ и с легкостью связаны с небесными телами и даже зодиакальными созвездиями (представления Платона станут одним из истоков астральной теологии эллинизма), то от повествования о «Создателе и Отце» всего Платон уклоняется по причине запрета на рассказ о нем²⁹. Как мы видели выше, Сократ надеется на встречу после смерти с «другими богами». Вопрос о том, передают ли действительно эти фразы философско-теологические представления Платона, или же они являются всего лишь риторическими «топосами», требует особенного исследо-

²² Особенно см. II и III книги «Государства».

²³ *Plato. Phaedr.* 229c.

²⁴ *Idem. Politicus.* 274 c-d.

²⁵ *Idem. Resp.* 508e–509a.

²⁶ *Idem. Politicus.* 269c и далее.

²⁷ *Idem. Gorg.* 523e.

²⁸ *Idem. Tim.* 40d.

²⁹ *Ibid.* 28c.

вания. Однако нет ничего удивительного в том, что до настоящего момента эти фрагменты воспринимаются многими историками философии как указание на скрытый платоновский «монотеизм», а также как предвосхищение аристотелевской идеи Перводвижителя.

В каком-то смысле Платон, а вслед за ним Аристотель (в меньшей степени) и стоики (в большей степени) принимали на себя те функции, которые в истории христианской Церкви исполняли Соборы. Конечно, института соборного обсуждения богословских проблем в античности не было и не могло быть, так что «теологии» Платона, Аристотеля, стоиков, эпикурейцев, а затем неоплатоников оставались частными философскими точками зрения. Тем не менее, их влияние на современное им общество было довольно серьезным. А стремление создать некоторую доктрину божественного, которая удовлетворяла бы и запросам философского ума, и чаяниям религиозного чувства, и задачам поддержания социальной устойчивости, на наш взгляд, совершенно очевидно. Таким образом, раннехристианское богословие формировалось в творческой полемике не только с философскими доктринами античности, с ее традиционной религией, но и с частными проектами «правильного» богословия.

Литература.

1. *Розенгрэн М.* Тезис Протагора: доксологическая перспектива // Вопросы философии. 2014. № 5. С. 171–178.
2. *Хлебников Г. В.* Античная философская теология. М., 2006.
3. *Шахнович М. М.* Парадоксы теологии Эпикура. СПб., 2000.
4. *Шталь И. В.* Гомер и досократики // Древнегреческая литературная критика. М., 1971. С. 272–303.
5. *Kahn Ch.* Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment // *Phronesis*. 1997. Vol. 42. № 3. P. 247–262.
6. *Drozdek A.* Protagoras and Instrumentality of Religion // *L'Antiquité Classique*. 2005. T. 74. P. 41–50.
7. *Henrichs A.* Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1975. Vol. 79. P. 93–123.
8. *Henrichs A.* The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretologies // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1984. Vol. 88. P. 139–158.

Roman Svetlov. Plato and the “Free Thinkers”.

The author of this article considers the reasons for the rise of religious scepticism and free thinking in ancient philosophy in the 5th century BC. The author proposes that the teaching of Plato was not only a reaction to the views of Anaxagoras, Democritus, the sophists, and the Athenian authors of tragedy on the topic of the gods, but also an attempt to create something like a normative “theology” (in the later sense of this term), which would satisfy the need for social cohesion. It is for this reason that Plato critiques traditional mythology and creates in its stead his own, “correct”, mythology. The latter is complete, describing both the nature of the traditional gods, the structure of the universe, supercosmic essences, history, the creation of man, and religious ethics. In this sense it can be said that Plato, and in his steps Aristotle and the subsequent hellenistic schools of philosophy, played the same role as the Councils in the history of the Christian Church. However, their systems of thought were canonical only within the boundaries of the concrete schools, and did not influence the overall religious spirit of the Ancient World.

Keywords: Platonism, ancient atheism, Xenophon, Democritus, sophists, ancient religion, ancient theology, philosophy and theology, philosophy and mythology.

Roman Viktorovich Svetlov – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of St. Petersburg State University, Dean of the Faculty of Philosophy, Theology and Religious Studies of the Russian Christian Humanitarian Academy (spatha@mail.ru).

Н. Н. Павлюченков

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ И «НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ»: КОНФЛИКТ ИДЕЙ Н. А. БЕРДЯЕВА И П. А. ФЛОРЕНСКОГО

В статье сопоставляются взгляды на свободу человека, нашедшие свое отражение в религиозно-философских трудах Н. А. Бердяева и священника Павла Флоренского. Обсуждается критика Бердяевым Флоренского и выявляется сходство некоторых концепций обоих мыслителей. Отмечается главная причина, которая, по мнению автора, привела к конфликту их идей — различное отношение к «исторической» Православной Церкви в России.

Ключевые слова: Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский, философия, свобода, Церковь, догмат, опыт, откровение, истина, религия, сознание.

В истории русской религиозной философии есть немало вопросов, по которым в начале XX века возникала полемика и высказывались прямо противоположные суждения. Каждый из таких случаев всегда вызывает у историков и исследователей повышенный интерес, поскольку, конечно, именно в сопоставлении взглядов и, еще более, в полемическом заострении ряда проблем лучше всего раскрывается мировоззрение того или иного автора и достигается лучшее понимание сути той или иной проблемы. Столкновение и даже, можно сказать, конфликт идей Н. А. Бердяева и священника Павла Флоренского, по видимости, были связаны с различным восприятием сущности и значения духовной свободы человека, но на более глубоком уровне их разногласия отражали те же искания российской интеллигенции, которые начались еще в XIX веке и во многом продолжают до сих пор. Они касаются не только отношения к религии вообще, но, главным образом, отношения к Православной Церкви в том ее историческом виде, в котором она сложилась более чем за тысячелетний срок пребывания на русской земле.

Николай Николаевич Павлюченков — кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, старший научный сотрудник Научного Центра истории богословия и богословского образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (npavl905@mail.ru).

Предложенный в начале XX века ориентир «нового религиозного сознания» выражал убеждение многих в том, что есть религиозное сознание *старое* (являющееся в России, конечно, сознанием православно-догматическим и церковным). Существовали, разумеется, различные варианты постановки данной проблемы. Можно было, например, с болью писать о духовном кризисе во всей церковной жизни, в монашестве, в церковной иерархии и т.п., как это делал в середине XIX века архимандрит Игнатий Брянчанинов¹, или пытаться напомнить «забытый путь опытного богопознания», с чего начал свою духовно-просветительскую деятельность в начале XX века М. А. Новосёлов². Можно было различать в Церкви вечную ценность и внешние «оболочки», имеющие преходящее значение и зависящие от степени стойкости церковных людей перед влиянием растущей секуляризации. Но можно было и создавать впечатление, что есть некий порок, который поразил всю «историческую» Церковь, до самого основания, — и тогда «новое» требовало именно обновления, а не очищения.

Никогда не разрывая свою связь с «исторической» Церковью, Н. Бердяев, вместе с тем, пошел по второму пути, поскольку этого требовало его понимание духовной свободы, а Церковь в ее современном виде вела философа к духовному рабству. «Для богословов и иерархов Церкви, — писал Бердяев, — обычно бывала более подозрительна высшая духовная жизнь, чем грехи жизни душевной и телесной. Тут есть какая-то очень тревожная проблема. Церковь прощала грехи плоти, была бесконечно снисходительна к слабостям душевного человека, но была беспощадна к... взлетам духа»³. «Где уж нам, грешным, — так представлял Бердяев церковную проповедь, — для нас ли, маленьких, духовная жизнь? Нужно смирение, а не повышение духовной жизни, не раскрытие иных миров, нужно несение тяготы „мира“, а не преодоление „мира“... и не творчество новой жизни»⁴. Поддержанная философом идея «нового

¹ См.: Собрание писем свт. Игнатия Брянчанинова, еп. Кавказского и Черноморского. М.; СПб., 1995. С. 117, 123, 407, 663 и др.

² В начале XX века бывший толстовец и будущий новомученик (прославленный в 2000 г.) М. А. Новосёлов организовал серию изданий своей духовно-просветительской «Религиозно-философской библиотеки», название первого выпуска которой было призвано кратко, но емко отразить современную духовную ситуацию: «Забытый путь опытного богопознания» (1902).

³ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 38.

⁴ Бердяев Н. А. Стилизованное православие (О. Павел Флоренский) // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. СПб., 2001. С. 275.

религиозного сознания» в отношении к «исторической» Церкви исходила, по сути, из давнего убеждения, озвученного в России еще И. В. Лопухиным⁵, и, в лучшем случае, была ориентирована на поиск — очевидно, творческой и свободной, — Церкви «мистической». С этих позиций Н. А. Бердяев дважды напал на П. А. Флоренского: первый раз — после выхода в свет «Столпа и утверждения Истины» в 1914 г. и второй — после оказавшейся скандальной статьи «Около Хомякова», опубликованной Флоренским в «Богословском вестнике» летом 1916 г.⁶

Флоренский начал свой путь в религиозной философии сознательным приходом в «историческую» Церковь, но пришел в нее как человек «новый», обращенный к духовной жизни и «опытному богословию» взамен школьного, отвлеченного «семинаризма»⁷. Указывая на черты «нового религиозного сознания» у Флоренского, Бердяев, однако, ужаснулся его «болезненной двойственности», оказавшейся «не антиномичностью, а двойственностью и двусмысленностью». «Как новый человек, модернист, утонченный мистик по построению», Флоренский, по мнению Бердяева, убежден, что «церковность не имеет внешних, формальных признаков и критериев, она есть жизнь в Духе и Красоте». Но, с другой стороны, «как стилизатор архаичного православия, охранитель старины, веры отцов и быта отцов», он держится за формальные внешние критерии церковности и именно в них хочет вместить всю «жизнь в Духе и Красоте». «Он не способен к героическому выбору... и не способен к творческому синтезу»⁸.

⁵ Согласно И. В. Лопухину (1756–1816), «внешняя религия», а, следовательно, и «историческая» Церковь «отторглась от своего источника, и правление света, учредившего ее, сокрылось от нее» (Лопухин И. В. Некоторые черты о внутренней Церкви. СПб., 1798. С. 18–19).

⁶ Бердяев, очевидно, не слишком преувеличивал, когда писал, что статья Флоренского — «не только крупное событие, но и настоящий скандал в православном славянофильствующем лагере» (Бердяев Н. А. Хомяков и священник Флоренский // П. А. Флоренский: Pro et contra... С. 378). «Я помню, — вспоминал сын о. Иосифа Фуделя, С. И. Фудель, — выход книги о. Павла о Хомякове вызвал большое огорчение среди близких к нему людей. М. А. Новоселов сейчас же приехал к нему в Посад и потом рассказывал моему отцу, что он чуть ли не всю ночь с ним спорил...» (Фудель С. И. Об о. Павле Флоренском (1882–1943) // П. А. Флоренский: Pro et contra... С. 106).

⁷ Бердяев Н. А. Стилизованное православие... С. 271. Ср. письмо З. Гиппиус А. Белому, написанное после студенческой проповеди Флоренского «Вопль крови» (1906): «Ведь это была проповедь уже не в старой, а в новой, нашей Церкви. Неужели он этого не осознал и теперь?» (Павел Флоренский и символисты. М., 2004. С. 515).

⁸ Бердяев Н. А. Стилизованное православие... С. 172–173.

Бердяев, как представляется, не особенно интересовался творчеством Флоренского, и потому ему — особенно на эмоциональной волне своего стремления защищать «философию свободного духа» — легко было понять мотивацию «церковности» Флоренского весьма примитивно. Не задаваясь целью какого-либо *разбора* критики Бердяева и поиска ответа на эту критику в работах Флоренского, обратим внимание на ряд моментов, заставлявших Флоренского противостоять бердяевскому пониманию свободы и творчества, и постараемся уяснить суть того противостояния.

Религиозно-философское творчество Флоренского развивалось, но, по существу, отец Павел в поздних работах не говорил ничего принципиально нового относительно своих ранних концепций⁹. Неизменной оставалась и его боязнь допустить «психологизацию» тех реальностей, которые относятся к Истине, а точнее, к опыту встречи с Ней. Этот опыт — религиозный, и Флоренский, без сомнения, подписался бы под словами Бердяева о том, что «не может быть религии на почве чистого психологизма, религии субъективных переживаний»¹⁰. Но Флоренскому не представлялась гарантированной *объективность* переживаний, которая не была бы связана с «точкой опоры» *вне* человеческого существа. В этом он очень существенно расходился с Бердяевым. Стоит заметить, что, сам по себе, этот вопрос — очень важный для философии религии вообще и для философско-религиозной антропологии.

Для Флоренского тем *фактом*, перед которым он хотел «смириться» и на «мистичности» которого он хотел «утвердиться»¹¹, и была данность в Церкви этой «точки опоры». Разделять же Церковь на «внешнюю» и «мистическую» ему не дала его концепция символа, в которой внешний *феномен* онтологически связан с мистическим *ноуменом* и образует единое существо. Разрыв между ними в концепции Флоренского равносителен онтологической катастрофе, которая в Русской Церкви, по его опыту, в начале XX века еще не произошла.

В 1905 г. одну из своих студенческих проповедей Флоренский посвятил христианскому осмыслению цитаты из Библейской Песни песней (2, 10–14): «Встань, подруга моя, красавица моя, иди сюда... зима уже прошла... цветы показались на земле...». «Так, — говорит он, — призывает к себе Небесный Жених подругу свою, Церковь; но не идет она

⁹ См.: Павлюченков Н. Н. К вопросу о единстве религиозно-философского наследия П. А. Флоренского // Вестник Костромского Государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2014. Т. 20. № 4. С. 121–125.

¹⁰ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1907. С. XL.

¹¹ Бердяев Н. А. Хомяков и священник Флоренский... С. 380–381.

навстречу ему, не может вырваться из башни, где держит ее в плену злое тление...»¹² В целом, из этой проповеди ясно, что есть три факта, из которых исходит Флоренский: тление и смерть побеждены Христом; тварь еще находится во власти тления; Христос призывает Церковь войти в Свою победу. Отсюда очень хорошо видно, что когда Бердяев обвиняет Флоренского в стремлении «смириться перед фактом и поклониться факту», он ошибается, полагая, что тот смиряется перед фактической данностью современного положения Православной Церкви в России и современной ситуацией в «историческом» Православии. Есть «историческая» Церковь с «тысячами недостатков», покрытая «толстой корой грязи», за которой, однако, скрывается подлинно духовная жизнь, «безусловно святая сердцевина» — такое соединение двух фактов Флоренский констатировал в письме А. Белому в июле 1905 г. как свое *опытное* постижение. Церковь «наша, — писал он, — должна вырасти из святого зерна»¹³, т. е. «внешнее» (феномен) должно быть преобразено святыней, «просвечивающей» изнутри. «Скована еще Невеста, — говорит он в проповеди 1905 г., — но съедает ржа цепи ее; делается великая тайна освобождения. За покровом тленной шелухи возрастает зерно жизни, обновляются тайно недра твари...»¹⁴ Уже в 1905 г. Флоренский (как приходится заметить, в отличие от Бердяева) умел связать внешнюю ситуацию в «исторической» Церкви с общим фактом грехопадения и найти именно в этой Церкви источник спасительного действия Христа на всю тварь.

Флоренский, по мнению Бердяева, «бежит от своей свободы к необходимости всякой фактической данности», «для него мистична не свобода, а необходимость». Но духовный опыт Флоренского на самом деле оказывается несводимым только к однозначному выбору «в мировой борьбе свободы и необходимости»¹⁵. Опыт Флоренского — созерцание *высвечивания* «действительности иными мирами», *просвечивания* «сквозь действительность иных миров, которое дается осязать, видеть, нюхать, вкушать, настолько оно определено, и которое, однако всегда бежит окончательного анализа, окончательного закрепления... Оно бежит, ибо оно живет; оно питает ум и возбуждает его, но никогда не исчерпывается

¹² Флоренский П., *свящ.* Начальник жизни. С. Посад, 1907. С. 1.

¹³ Павел Флоренский и символисты... С. 470.

¹⁴ Флоренский П., *свящ.* Начальник жизни... С. 6.

¹⁵ Бердяев Н. А. Хомяков и священник Флоренский... С. 380–381.

построениями ума»¹⁶. Флоренский пишет о своей жажде «знать, упитаться познанием тайны, всецело слить себя с таинственно высвечивающимися ноуменами»¹⁷. Очевидно, что в опыте именно такого плана он открыл для себя ноуменальную глубину, в которой обретается скрытая за внешней «корой» святость «видимой» Церкви. И в этом же опыте проявила себя *свобода* созерцающего: в решении подчиниться *необходимости* факта — факта наличия «святого зерна» в Церкви. «И тогда, — писал Флоренский Белому, — я понял, что уже не выйду оттуда, откуда увидел все это...»¹⁸

Личный же духовный опыт Бердяева, судя по его свидетельствам, представляется именно лишенным прочности созерцаемого *факта*. Факт, который он созерцает, — это его свобода — сугубо внутренняя реальность человека, которая, вообще говоря, не гарантирована от субъективности. «Свобода, — писал он, — привела меня ко Христу, и я не знаю иных путей ко Христу, кроме свободы... Я верю в существование великой истины о свободе. В раскрывшуюся мне истину входит свобода. Свобода моей совести есть абсолютный догмат — я тут не допускаю споров, никаких соглашений, тут возможна только отчаянная борьба и стрельба»¹⁹. В наличной действительности Православной Церкви Бердяев увидел *только* противодействие духовной свободе, а проявление подлинной *святости* принял как нечто случайное, исключительное явление, для жизни «исторической» Церкви не характерное²⁰. По мысли Бердяева, святость в Церкви появилась не благодаря, а вопреки господствующей в церковном предании аскетической теории и практике. Аскетизм — это «продукт болезненного дуализма: разрыва между небом и землей, духом и плотью, трансцендентным и имманентным, вечностью и временем, загробной жизнью и жизнью здешней»²¹.

Как известно, в концепции Флоренского при наличии такого разрыва человек невозможен как таковой. Еще в 1906 г. он писал о личности как реальности «двойственной жизни», сочетающей в себе ко-

¹⁶ «Особенное». Из воспоминаний П. А. Флоренского. М., 1990. С. 18.

¹⁷ Там же. С. 21. Это — записи воспоминаний Флоренского, датированные июнем-июлем 1920 г.

¹⁸ Павел Флоренский и символисты... С. 470.

¹⁹ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990. С. 57.

²⁰ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность... С. XXIX.

²¹ Там же.

нечное и бесконечное, идеальное и реальное²². Согласно лекции 1918 г., «человек — сам живое единство бесконечности и конечности, вечности и временности, безусловности и тленности, необходимости и случайности, узел мира идеального и мира реального»²³. Никак не меняя своих взглядов на эту двойственную природу человека, Флоренский в «Столпе» восхваляет христианскую аскетику как деятельность, направленную к тому, чтобы созерцать «Духом Святым свет неприступный»²⁴, а в «Философии культа» условием самого бытия человека называет — фактически — церковное богослужение²⁵. Культ утверждает «всю человеческую природу»²⁶, блюдет «духовное равновесие человека»²⁷, возводит «к Царству Света», подводя к встрече земли с небом, в процессе которой «земное животворится духом, небесное одевается плотью»²⁸. Таким образом, учение о религиозном культе 1918–1922 гг. у Флоренского сочетается с представлением об аскетике, изложенным в «Столпе»: богослужение и аскетическая практика взаимно дополняют друг друга в реализации обожения как главной стоящей перед человеком задачи.

Бердяев не был знаком с «Философией культа» Флоренского, но очевидно, что воспринимал бы он ее с тех же позиций, с которых читал «Столп». Они обозначены им были еще в 1907 г.: «В сущности для мрачного аскетизма Христос — менее всего Спаситель, менее всего победитель смерти, а скорее Учитель умирания». Во всем историческом христианстве Бердяев видит «панихидный и похоронный пафос»; Литургии он не касается, а в православной панихиде чувствует «религию смерти», «мистическую влюбленность не в жизнь, а в смерть»²⁹. Очень показа-

²² Флоренский П., *свящ.* О типах возрастания // Флоренский П., *свящ.* Сочинения: в 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 282.

²³ Флоренский П., *свящ.* Из богословского наследия // Богословские труды. М., 1977. Сб. 17. С. 107.

²⁴ Флоренский П., *свящ.* Сочинения. Т. 1(1): Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 99. Флоренский соглашается со святоотеческим восприятием аскетики как «искусства из искусств», «художества из художеств». В дополнение к «теоретическому знанию» — философии («любомудрию»), аскетика дает ведение созерцательное — «любовь к красоте», к духовной красоте «светоносной личности» (Там же).

²⁵ «Условие личности есть единство трансцендентного с имманентным, умного и чувственного, духовного и телесного. Условие личности есть культ» (Флоренский П., *свящ.* Из богословского наследия... С. 127).

²⁶ Там же. С. 137.

²⁷ Там же. С. 143.

²⁸ Там же. С. 152.

²⁹ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность... С. XXIX–XXX.

телен образ, с которым он сравнивает ощущение от чтения «Столпа» Флоренского: «Можно задохнуться в этой атмосфере подземной церковки с низкими сводами, жаркой, напоенной запахом восковых свечей и ладана. Когда читаешь эту удушливую книгу, хочется вырваться на свежий воздух, в ширь, на свободу, к творчеству свободного духа человеческого»³⁰.

И дело, конечно, даже не в том, что Бердяев все представление Флоренского об аскетике, без разбора, воспринимает тоже, очевидно, как «стилизацию»; важнее то, что Бердяеву хочется бежать не только из душной атмосферы «стилизованного православия», но и из атмосферы храма с горящими свечами и кадилным дымом. Бердяеву душно и жарко в этом храме, потому что он мал, и он сравнивает его со свежим воздухом свободного пространства на природе. Свечи и каждение дают *только* жар и дым; это — вполне соответствует трудности для Бердяева увидеть за внешней действительностью «исторической» Церкви нечто более глубокое, чем внешность. В данном случае можно сказать, что Флоренский «смиряется» — конечно, не перед фактом внешности, а перед открытым им для себя фактом *мистики* горящих свечей и ладана. Например, кадилный фимиам, в его ощущении, по законам «прерывности», восходит до неба и фактически низводит небо на землю так, что мы «при ничтожнейшем земном усилии воли... совершаем восхождение на головокружительные высоты»³¹. Здесь уже не имеет значения внешняя физическая обстановка, и совершивший такое восхождение не мечтает о других духовных «полетах». Напротив, эти «полеты» могут показаться ему сомнительными в своей свободе, которая, как не имеющая точки опоры, легко может обратиться в субъективный произвол.

«Отец Павел Флоренский и ему подобные, — пишет Бердяев, — подавлены и раздавлены идеей святости. Всякий творческий и религиозный порыв пресекается требованием предварительного осуществления в личной жизни совершенного православия и святости»³². Бердяев не замечает того, что для Флоренского это требование (на самом деле, не столь абсолютное, как кажется критику), равно как и границы, заданные «официальной маркой святости»³³, имеют значение критерия или фактора, пресекающего в религиозной жизни проявления челове-

³⁰ Бердяев Н. А. Стилизованное православие... С. 268.

³¹ Флоренский П., *свящ.* Из богословского наследия... С. 213.

³² Бердяев Н. А. Хомяков и священник Флоренский... С. 387.

³³ Бердяев Н. А. Стилизованное православие... С. 275.

ческой субъективности: святость — это обретенный опыт прохождения того маршрута, который предстоит пройти всем и который не зависит от личных предпочтений путника.

В 1917 г. Бердяев ответил на определение Флоренским «онтологизма» как сущности православия³⁴: «Онтологизм отца Флоренского, ныне модный в известных кругах, есть укрепление всякой статической данности и отрицание всяких творческих заданий, всякой динамики»³⁵. На самом деле, спор Бердяева с Флоренским по этому вопросу мог начаться еще в 1906–1907 гг., но тогда оба автора находились в начале своего творческого пути и, вероятно, еще не интересовались не только работами, но и позицией друг друга³⁶. В августе 1905 г. в Оптиной пустыни Флоренский сделал запись, в которой «мистическое развитие» сравнивалось с подъемом в горы, а церковные догматы — с указателями, направляющими путь восхождения. Учение Церкви и догматы, писал он, это «географические карты и планы, составленные людьми, уже восходившими на эти высоты». Они совершенно необходимы, так же как «необходим проводник, практически уже воспользовавшийся такими картами — старец». Этому «проводнику» в своей духовной жизни нужно «довериться»³⁷.

Более точно мысль Флоренского в этом отношении проясняется из других его работ: догмат — это воспринятое и представленное *целовеком* откровение Самой Истины. «Географическую карту» составляет человек, но «инициатором» ее создания является открывшаяся человеку *Истина*. Т.е. речь идет о религиозном опыте — опыте переживания встречи и ответной реакции человека. Неоднократно Флоренский подчеркивает, что в опыте встречи с Самой Истиной ошибок быть не может, т.к.

³⁴ «Онтологизм» — «принятие реальности от Бога, как данной, а не человеком творимой» (Флоренский П., *свящ.* Около Хомякова // *Он же.* Сочинения: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 294–295).

³⁵ Бердяев Н. А. Хомяков и священник Флоренский... С. 384.

³⁶ Бердяеву в 1907 г. было 33 года, и он только что начал выступать с религиозных позиций. Флоренскому было 25 лет, и он готовился к окончанию Московской духовной академии. Флоренский и Бердяев, очевидно, были знакомы (т. к., в частности, оба посещали «башню» Вяч. Иванова), но некоторое личное сближение Бердяева с Флоренским состоялось только в самом начале 1911 года, когда Бердяевы приезжали на Рождество Христово в Сергиев Посад. См. письма Флоренского В. Эрну от 27 января и 1 марта 1911 г. (Архив свящ. П. Флоренского).

³⁷ Запись П. Флоренского 25 августа 1905 г., Оптина пустынь // Павел Флоренский и символисты... С. 411.

здесь все субъективные черты и пристрастия человека не имеют никакого определяющего значения. Такая встреча — как «снежная вершина», которая «вонзается в небо и остается недвижима»³⁸. Последнее сравнение, высказанное в лекции 1920 г., можно сопоставить с оценкой Флоренским духовной ситуации в августе 1917 г.: «Теперь всюду прет имманентное. Церковное управление, таинства, смысл догматов, сам Бог — все имманентизируется, лишается не-в-нас-сущего бытия, делается модусом нас самих. Все заняты срывом вершин, затуманиванием твердей, вонзающихся в Лазурь небесную»³⁹.

«Трансцендентное» в данном контексте следует понимать как вне-человеческую, сверх-человеческую природу Откровения, т.е. сведений о религиозной реальности, в соответствии с которой человек должен строить свою духовную жизнь. И эта же «трансцендентность» Откровения в вопросах духовной жизни, конечно, означает и сверх-психологичность, что для Флоренского является гарантией охранения от ошибок в религиозном опыте.

Именно эти убеждения Флоренского и являются главной мишенью нападок Бердяева. С его точки зрения, Флоренский путается. С одной стороны, он признает, что «догматы раскрываются в духовном опыте, в духовной жизни», но, с другой стороны, для него «догматы являются критерием здорового и правильного духовного опыта, духовной жизни». «Догматы имманентно раскрываются в духовном опыте, и догматы трансцендентно навязаны духовному опыту». Из этого, по мнению Бердяева, вытекает крайняя подозрительность Флоренского «к духовному опыту, к жизни в духе». Флоренский «требуется неустанного церковно-догматического испытания духа». «Духовное может оказаться душевным, божественное — человеческим, произволом и самоутверждением. И вот я спрашиваю: где же формальные признаки духовности для свящ. Флоренского, откуда он знает, что подлинно духовно, а что нет?»⁴⁰

Бердяев, конечно, подводит к своему ответу на этот вопрос: такой критерий для Флоренского — лишь внешний авторитет Церкви. Но, признавая ценность изложенного в «Столпе» учения Флоренского об анти-

³⁸ Флоренский П., свящ. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // *Он же*. Сочинения: в 4 т. М., 1999. Т. 3(2). С. 433. Ср.: Такая встреча, «переживание Бога как Истины, не может быть забыто...» (Там же).

³⁹ Черновик письма свящ. П. Флоренского С. Н. Булгакову, 15 августа 1917 г. // Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С. Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 131.

⁴⁰ Бердяев Н. А. Стилизованное православие... С. 272.

номичности⁴¹, Бердяев, к сожалению, не заметил антиномии в подходе Флоренского к догмату. Имманентно-трансцендентная природа догмата у Флоренского — не путаница, а, фактически, констатация еще одной антиномии в духовной жизни. Разрешается эта антиномия, как и все другие — только в непосредственном опыте переживания встречи с Истиной⁴², и в данном случае — в таком самостоятельном, свободном духовном опыте, который будет действительно подлинно религиозным, а не психологически-эмоциональным. Свободный духовный опыт, если он подлинный, соответствует критериям, зафиксированным в догматах; если эти критерии и «навязаны», то только для того, чтобы очистить личный опыт от вкрадывающихся в него «психологизмов».

Уже в реферате 1906 г. такой подход Флоренского вполне очевиден. Здесь, констатируя превращение церковной догматики в отвлеченный от жизни «догматизм», Флоренский намечает программу нового наполнения догматов «живым конкретным содержанием»⁴³. Бердяев в 1907 г. пишет, что «догмат — это компас, помогающий двигаться вперед, а не назад или в сторону»⁴⁴; Флоренский повторяет (относительно записи 1905 г.) образ «географической карты» и дополняет его обозначением догматики как системы «основных схем для наиценнейших переживаний», как «сокращенного путеводителя по вечной жизни»⁴⁵.

По Бердяеву, религиозные догматы завоеваны «нашей свободой», «это обострение нашего внутреннего зрения». «Основные догматы христианской религии — не теории, не идеи, не отвлеченные учения, а факты»⁴⁶. Но, подчеркивает Бердяев, речь идет о догматах «динамических», а не «статических». «Факты», о которых говорит Бердяев, — это накопленный опыт *новых* встреч⁴⁷, это — все новые ступени лестницы, в которой «высшая ступень не уничтожает низшей, а на нее опирается, все ступени лестницы тверды, все вместе ведут на небо»⁴⁸. В этом — суть

⁴¹ Там же. С. 274.

⁴² Флоренский П., *свящ.* Сочинения. Т. 1(1): Столп и утверждение Истины... С. 158–162.

⁴³ Флоренский П., *свящ.* Догматизм и догматика // Флоренский П., *свящ.* Христианство и культура. М., 2001. С. 454–456.

⁴⁴ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность... С. XVII.

⁴⁵ Флоренский П., *свящ.* Догматизм и догматика... С. 450–451.

⁴⁶ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность... С. XVII.

⁴⁷ «Свободная моя воля направлена для завоевания для меня полноты, максимума событий и встреч с тем, кого полюбил, объятий и лобзаний с живым существом мира» (Там же).

⁴⁸ Там же. С. VI.

концепции «динамики», развития догмата, тогда как «статика», по мнению Бердяева, отрицает учет новых встреч, отрицает новый духовный опыт и, следовательно, отрицает свободу духа.

В столкновении с позицией Флоренского такое понимание развития духовного опыта, на самом деле, могло бы не вызывать конфликт, если бы у Бердяева речь не шла при этом — фактически — о возможности *нового* догматического творчества, причем со стороны *только* человека. В 1906 г. Флоренский говорит словами *более позднего* Бердяева: «Сущность нашей работы... в ее свободе... Переработка религиозного миросозерцания» возможна только «как *свободное* творчество, исходящее из непосредственно наблюдаемого в духе»⁴⁹. Нужно максимально свободно, отказавшись от всех уже готовых (по Бердяеву — навязанных извне) схем провести анализ своего собственного опыта и опыта других на материале из аскетической и мистической литературы, из «изящной словесности», изобразительного искусства, музыки. С таких же позиций необходим и «полный пересмотр святоотеческой литературы» — максимально беспредпосылочный, исключающий целенаправленный поиск («охотничье вынюхивание») подтверждений каким-либо заранее данным положениям⁵⁰.

Здесь существенно то, что Флоренский абсолютно уверен: такой, максимально свободный и беспредпосылочный, пересмотр не добавит к уже известной догматике ничего нового и полностью ее подтвердит. Только так — в чрезвычайной ситуации господства «мертвого» догматизма — можно построить (а вернее, возродить) «убедительную догматику»⁵¹. «Тогда только будут подлинно верные сыны Церкви, когда они не будут привязаны к Церкви, а свободны каждую минуту мысленно спуститься до начал и мотивов своей веры и, спустившись, *снова вернуться обратно*, потому что того потребует правда»⁵² (подчеркивание в оригинале. — Н. П.). Мысль Флоренского совершенно ясна: любой действительно свободный, лишенный всякого «психологизма» «полет» человеческого творчества не способен поколебать церковную догматику и не способен раскрыть человеку нечто *принципиально новое* по срав-

⁴⁹ Флоренский П., *свящ.* Догматизм и догматика... С. 459.

⁵⁰ Там же. С. 459–460.

⁵¹ «Не истину новую предлагаю на старое место, а места нового требую для старой истины, потому что место познания, куда должно поместить эту истину, загромождено хламом» (Там же. С. 458).

⁵² Там же. С. 460.

нению с тем, что уже дано в воспринятых человечеством откровениях Истины. И потому таких «полетов» не только не следует бояться, но их следует признать совершенно необходимыми для того, чтобы существующая церковная догматика оставалась для каждого человека жизненно важной и убедительной. Единственно, что при этом нужно, — это проверять себя на наличие искажающих опыт субъективных пристрастий. На первых ступенях опыта антиномии не избежать, т.к. проверять приходится по критериям, задаваемым «внешним» догматом⁵³. Но опыт (а не догмат!) развивается, и антиномия — в конце концов — снимается; иначе говоря, нужно начать с послушания Церкви, для того чтобы впоследствии стать подлинно свободным.

Приходится признать, что Бердяев, нападая на Флоренского, не входит в эти тонкости его позиции. И не входит именно потому, что не принимает «историческую» Церковь так, как принял ее Флоренский — во всей полноте, как символ, в котором через далеко не всегда чистый феномен все же просвечивает святость ноумена. Бердяев жестко отделяет «историческую» Церковь от Церкви подлинной и видит в позиции Флоренского только «рабье преклонение перед фактической церковной действительностью», которое закрывает все «пути творчества, пути обновления и возрождения». «Послушание данности» ведет «лишь к отпадению от Церкви... В Церкви можно и должно оставаться лишь в том случае, если в ней возможно движение, возможно творчество»⁵⁴. Последнее соображение Бердяева как будто точно следует выступлению Флоренского в 1906 г., и это выявляет суть конфликта идей двух мыслителей. Она — не в различии подхода к необходимости духовного творчества, а в различии восприятия «исторической» Церкви.

Не входя в разбор представлений Флоренского о ноуменально-феноменальной природе символа⁵⁵, Бердяев просто возмущается тем, что Флоренский «панически боится оторваться от церковности, такой, какой она выявлена на физическом плане бытия», «держится за религиозное несовершенство», которое заключается в допуске религиоз-

⁵³ Ср. в обвинении Бердяева: Флоренский допускает догмат «и до, и вне духовной жизни мистического опыта» (Бердяев Н. А. *Стилизованное православие...* С. 270).

⁵⁴ Бердяев Н. А. Хомяков и священник Флоренский... С. 381. Ср. такие же соображения Бердяева о «статической» и «динамической» догматике в работе 1907 г. (Бердяев Н. А. *Новое религиозное сознание и общественность...* С. XXIII) и в критике Флоренского в 1914 г. (Бердяев Н. А. *Стилизованное православие...* С. 274).

⁵⁵ Эти представления после 1917 г. Флоренским были лишь детально разработаны, но озвучивались им, фактически, уже в самых ранних работах.

ного откровения как чего-то внешнего, трансцендентного по отношению к человеку. Между тем, по Бердяеву, наступает новая эпоха, когда «откровение переходит внутрь человека и через него продолжается». Это — «антропологическое откровение, почин которого должен взять на себя сам человек, *на свой страх и риск*»⁵⁶ (подчеркивание в оригинале. — Н. П.). «Откровение, — писал Бердяев в 1907 г., — не есть слепая власть над нами фактов, происходящих во внешней истории, и слов, в ней произнесенных, не есть авторитет чего-то для нас внешнего, нам навязанного. Откровение может совершаться только в нашей внутренней мистической стихии, в нашем свободном и реальном соединении с первоосновой бытия». И здесь же, подчеркивая осмысленный характер мистического откровения Христа в человеке, Бердяев поясняет, почему, по его мнению, этот опыт огражден от человеческой субъективности: это — «открытие Смысла мироздания не в субъективной моей замкнутости, а в таинственном вхождении в меня объективной реальности»⁵⁷. Есть, таким образом, объективная реальность, которой человек становится причастным в опыте религиозного откровения, и вместе с тем эта объективная реальность оказывается исходящей не извне, а изнутри самого человека.

Отвлекаясь от отдельных нюансов, можно сказать, что уже в «Столпе» Флоренский изложил, по сути, очень похожую концепцию. Различается она от представлений Бердяева лишь тем, что в ней с этой «объективной реальностью» снимается всякая неопределенность, столь характерная для выражений борца за свободу человеческого творчества. По Флоренскому, это — Божественная Любовь, которая в «Столпе» отождествляется с Единой Сущностью Божественного Троиинства⁵⁸. Эта реальность

⁵⁶ Бердяев Н. А. Стилизованное православие... С. 277.

⁵⁷ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность... С. XXI. Ср.: религия — откровение «объективных реальностей», а не субъективное человеческое состояние. «Религия — объективное, вселенское дело, исход из субъективности, реальная связь с объективным смыслом мира, хотя религиозно-объективное, вселенское, есть вместе с тем и наиболее интимное, наиболее индивидуальное наше состояние» (Там же. С. XX). Ср.: «Тайна христианства есть, конечно, тайна преодоления одиночества „я“, преодоления в Христе-Богочеловеке и в Богочеловечестве, в теле Христовом» (Бердяев Н. А. Философия свободного духа... С. 282).

⁵⁸ «Христианская любовь должна быть самым решительным образом изъята из области психологии и передана в сферу онтологии» (Флоренский П., свящ. Сочинения. Т. 1(1): Столп и утверждение Истины... С. 83); «Любовь — это сущность Божия, сокровенная Его природа, а не только Ему присущее промыслительное Его отношение» (Там же.

одновременно трансцендентна и имманентна по отношению к человеку: это — Сам Бог, Который сотворил в Вечности обоженный «Образ Божий» — идеальные основания человека. Образ Божий — это та «внутренняя сердцевина» личности, благодаря которой она — «святая и безусловная». Но личность также имеет «свободную творческую волю, раскрывающуюся как система действий, т. е. как эмпирический характер»⁵⁹. Иначе говоря, есть *единая* личность в двух аспектах: безусловно-ценном по отношению к эмпирическому миру и в том, в котором происходит ее творческое само-раскрытие в эмпирическом мире. В этом последнем, т. е. — в эмпирической личности, — и должен раскрыться сокровенный «Образ Божий»; эмпирическая личность должна быть претворена в Подobie Божие, что и будет означать ее обожение⁶⁰. Совершается это путем причастия эмпирической личности Божественной Любви, т. е., по существу, путем *перехода* Любви как онтологической реальности из идеальных оснований в эмпирию. Это можно назвать *откровением*, которое исходит *изнутри* человеческого существа и по отношению к эмпирической личности означает — прямо по Бердяеву — «таинственное вхождение» в нее «объективной реальности». В «Столпе» употребляется даже и сам термин — «втечение» любви как Божественной Сущности в человеческое Я⁶¹. Именно Божественная Любовь в «Столпе» является не только основой единосущия всей твари, но и «связью личности». Без нее личность распадается в дробность психологических состояний и теряет свое субстанциональное единство⁶².

Таким образом, в концепции «Столпа» человек вообще существует лишь благодаря наличию постоянной связи своей эмпирической личности с той объективной реальностью, которая находится в его же ноуменальной глубине. Задача эмпирической личности — полностью *впустить* в себя эту реальность, открыть себя для нее. И вот здесь с Бердяевым уже можно вполне согласиться: Флоренский в «Столпе» ограничивает «страх и риск» человека только подвигом желания *принять* Истину; дело человека, его творчески-свободной личности заключается лишь

С. 71). Ср. у Бердяева: «Спасение человечества есть... таинственный акт свободы и любви, сверх-моральной и сверх-рациональной» (*Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность...* С. XXVII).

⁵⁹ *Флоренский П.*, свящ. Сочинения. Т. 1(1): Столп и утверждение Истины... С. 212.

⁶⁰ Там же. С. 230.

⁶¹ См.: Там же. С. 84, 91.

⁶² Там же. С. 173.

в том, чтобы открыть себя и затем — пассивно ждать «втечения» в себя Божественной Любви. Здесь нет такой «творческой» свободы, при которой человек стремился бы «перерасти» (а может быть, перепрыгнуть) через то, что ему дано от Истины. Но дана ему вся полнота, дан Сам Бог, который хочет открыть Себя в эмпирии и ждет на это деятельного согласия эмпирической личности человека. «Философия откровения» Флоренского — трансцендентно-имманентная; Бог открывается из ноуменальной глубины самого человека, но эта ноуменальная глубина *создана* «внешним» по отношению к человеку Богом и обожена Им изначально. В конечном итоге Флоренский создает концепцию, в которой трансцендентное и имманентное в Откровении соединены нераздельно и неслиянно, как бы по аналогии с Халкидонским христологическим догматом. У Бердяева, напротив, трансцендентное и имманентное сливаются так, что говорить можно только о последнем, как Бердяев и свидетельствует в своей отповеди на критику Хомякова: «Отец Флоренский открывает в Хомякове опасный уклон к имманентизму. Но это и есть в нем уклон к религиозной свободе, не до конца доведенный. Имманентизм, глубоко продуманный, и есть религия свободы и свободных. Трансцендентизм же есть религия необходимости»⁶³.

Можно было бы сказать, что нападки Бердяева не достигают цели, поскольку «философия откровения» у Флоренского — не чисто «трансцендентна». У Флоренского нет «слепого трансцендентизма» как подчинения внешнему авторитету⁶⁴, но у него действительно (и в этом Бердяев, очевидно, прав) нет такой свободы, которая (действительно, на свой *страх и риск*) пыталась бы преодолевать границу между человеком и Богом. Флоренский не отрицает синергию и не исповедует «практическое монофизитство», но, в отличие от Бердяева, *инициативу* в преодолении бого-человеческой «грани» отводит *исключительно* Богу. Бердяев, несомненно, прав, если считать, что Флоренский раболепствует перед *такой* данностью — перед *фактом* примата не человеческого, но Божественного действия и творчества. Всецело имманентный опыт для Флоренского — это угроза поглощения религиозного опыта субъективизмом; для Бердяева же это — единственно возможная подлинная мистическая религиозная жизнь. Божественное откровение, по Бердяеву, ныне «переходит внутрь человека и через него продолжается»⁶⁵, и в пре-

⁶³ Бердяев Н. А. Хомяков и священник Флоренский... С. 384.

⁶⁴ См.: Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность... С. XXII–XXIII.

⁶⁵ Бердяев Н. А. Стилизованное православие... С. 277.

деле получается так, что инициатива *полностью* переходит от Бога к человеку. Фактически, в этом для Бердяева — суть религиозного «совершенноголетия»: Бог самоустраняется, поставляя человека на Свое место. Флоренский действительно боялся такого поворота в религии.

В целом, можно сказать, что различия, которые обнаруживаются в подходах Бердяева и Флоренского к концепции религиозного догмата и религиозного откровения, носят радикальный характер и сводятся к полярным представлениям о роли и значении Бога в жизни человека. У Флоренского любовь и сыновние отношения не мешают человеку воспринимать Бога действительно как Отца, Который, отдавая сыну все принадлежащее ему «наследство», все же при этом не устраняется из его жизни и остается его абсолютно надежной опорой. Все это — и «наследство», и «опору» — Флоренский обрел для себя в «исторической» Церкви и не принял *историческое* движение «нового религиозного сознания» именно потому, что оно могло лишить его и того, и другого.

Источники и литература

1. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1907.
2. Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990.
3. Бердяев Н. А. Стилизованное православие (О. Павел Флоренский) // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 2001.
4. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994.
5. Бердяев Н. А. Хомяков и священник Флоренский // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 2001.
6. Лопухин И. В. Некоторые черты о внутренней Церкви. СПб., 1798.
7. «Особенное». Из воспоминаний П. А. Флоренского. М., 1990.
8. Павел Флоренский и символисты. М., 2004.
9. Павлюченков Н. Н. К вопросу о единстве религиозно-философского наследия П. А. Флоренского // Вестник Костромского Государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2014. Т. 20. № 4. С. 121–125.
10. Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С. Н. Булгаковым. Томск, 2001.
11. Собрание писем свт. Игнатия Брянчанинова, еп. Кавказского и Черноморского // Сост. игум. Марк (Лозинский). М.; СПб., 1995.
12. Флоренский П., свящ. Догматизм и догматика // Флоренский П., свящ. Христианство и культура. М., 2001. С. 454–456.
13. Флоренский П., свящ. Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977.

14. *Флоренский П., свящ.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // *Флоренский П., свящ.* Сочинения: в 4 т. Т. 3(2). М., 1999.

15. *Флоренский П., свящ.* Начальник жизни. С. Посад, 1907.

16. *Флоренский П., свящ.* О типах возрастания // *Флоренский П., свящ.* Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1994.

17. *Флоренский П., свящ.* Сочинения. Т. 1(1): Столп и утверждение Истины. М., 1990.

18. *Флоренский П., свящ.* Около Хомякова // *Флоренский П., свящ.* Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1996.

19. *Фудель С. И.* Об о. Павле Флоренском (1882–1943) // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 2001.

Nikolay Pavlyuchenkov. The Philosophy of Freedom and the “New Religious Consciousness”: the Conflict of Ideas between Nikolay Berdyayev and Pavel Florensky.

In this article, the author compares and contrasts the views on human freedom found in the religious and philosophical works of Nikolay Berdyayev and Priest Pavel Florensky. Berdyayev’s critique of Florensky is reviewed and similarities in the positions of the two authors are identified. The author identifies also what he believes to be the key reason for the conflict between the two authors: their different views on the “historical” Orthodox Church in Russia. Like Berdyayev, Florensky accepted the need for spiritual creativity, but believed that the “historical” Church, behind its “external wrappings”, contains the fullness of Truth. In his conception, it is the human understanding of this Truth, not the Truth itself and the doctrine preserved in the Church, that demands creative development. From the point of view of Florensky, Berdyayev, who understands in this “historical” Church only its “external wrappings”, is principally concerned with human creativity, a completely immanent religious experience, which is always characteristically subjective.

Keywords: Nikolay Berdyayev, Pavel Florensky, philosophy, freedom, church, dogma, experience, revelation, truth, religion, consciousness.

Nikolay Nikolayevich Pavlyuchenkov — Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor at St. Tikhon’s Orthodox Humanitarian University, Senior Fellow at the Research Center of the History of Theology and Theological Education at St. Tikhon’s Orthodox Humanitarian University (npavl905@mail.ru).

Д. А. Кунильский

АП. ГРИГОРЬЕВ И «РУССКАЯ БЕСЕДА»: ПО ПОВОДУ «ХИЩНЫХ» И «СМИРЕННЫХ» ТИПОВ

В статье исследуется отношение известного литературного критика, крупного русского мыслителя, теоретика почвенничества А. А. Григорьева к славянофильству. Проанализирован эпизод, связанный с откликами Григорьева на статью Н. П. Гилярова-Платонова «Семейная хроника и Воспоминания, С. Аксакова», напечатанную в славянофильском журнале «Русская беседа». Установлено, что эта публикация послужила Григорьеву исходным материалом для создания концепции «хищного» и «смирного» типов. Рассмотрены различные аспекты названной концепции: художественный, философский, государственный и религиозный.

Ключевые слова: А. А. Григорьев, Н. П. Гиляров-Платонов, славянофильство, почвенничество, «Русская беседа», «хищный» и «смирный» типы, Максим Максимыч.

Из всех почвенников Аполлон Григорьев, несомненно, лучше других знал московское славянофильство. Он всегда внимательно следил за печатными выступлениями этого кружка, был знаком со славянофилами лично, сам печатался в «Русской беседе». Но, при всем уважении к Хомякову, Киреевскому, Аксаковым, Григорьев — один из основателей почвенничества — не мог полностью усвоить их взгляды. «Я столь же мало славянофил, сколь мало западник...»¹, — признавался он в письме к своему «политическому вождю» М. П. Погодину в 1857 г. И такое независимое положение — хорошо это или плохо — выдающемуся критику суждено было сохранять до конца жизни.

В статьях, письмах и воспоминаниях Григорьева есть много высказываний о славянофилах: нередко он оценивает славянофильство в целом, отмечает его вклад в развитие русской культуры, науки и самосознания;

Дмитрий Андреевич Кунильский — кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы и журналистики Петрозаводского государственного университета (dkunilsky@mail.ru).

¹ Аполлон Александрович Григорьев: материалы для биографии. Пг., 1917. С. 179. Общественно-философские воззрения Ап. Григорьева и славянофилов сопоставляются в статье: *Котов П. Л.* Пути русского консерватизма 1840–1850-х годов: старшие славянофилы и Аполлон Григорьев // Вестник Московского ун-та. Сер. 8. История. 2001. № 3. С. 56–70.

поименно называет главных деятелей славянофилов, обсуждает их периодические издания и отдельные публикации². О славянофилах, по свидетельству Н. Н. Стрхова, «Ап. Григорьев всегда говорил... и устно, и печатно с величайшим уважением»³, и это в большинстве случаев так — даже самые хлесткие суждения⁴, например в письмах Погодину или тому же Стрхову, далеки от нецензурной «лексики», которую Григорьев использовал, говоря о некоторых петербургских литераторах. И все же это совсем не значит, что отношения Григорьева и славянофилов были лишены конфликтности и острых углов. Уже само желание критика организовать новый кружок, реализованное сначала в «Москвитянине», а потом во «Времени», свидетельствует само за себя. Претензии Григорьева к славянофильству, в общем-то, хорошо известны, многие произведения, в которых он подмечает слабые стороны московских «теоретиков», неоднократно переиздавались — но вместе с тем для сопоставления почвенников и славянофилов чрезвычайно важен следующий эпизод, который нуждается в более внимательном осмыслении.

² Например: «...нашего Хомякова... он для мыслителя, в сущности, дороже и дороже, но собственно отрицательного Киреевского и дорогого же, честного, но часто очень узкого К. Аксакова» (*Григорьев Аполлон. Эстетика и критика*. М., 1980. С. 166); «глубокое мышление И. Киреевского, и блестящие, оригинально смелые и широкие взгляды Хомякова» (*Григорьев Аполлон. Эстетика и критика...* С. 279). «Мы глубоко чтим память покойного Хомякова, как одного из самых блестящих, благороднейших и даровитейших представителей нашего нравственного и общественного сознания...» (*Григорьев А. А.* Стихотворения А. С. Хомякова. Москва 1861 // *Время*. 1861. № 5. Критическое обозрение. С. 56); «...Хомяков и братья Киреевские, благородство образа мыслей которых, даровитость и обширная образованность не подвергались сомнению даже со стороны так называемых врагов их, т. е. западников-отрицателей», но о том же славянофильстве: «...Старобоярское направление отличалось ожесточенною враждою к прожитой жизни и ее литературным выражениям, боготворило одного только Гоголя... не высказывалось на счет Пушкина, видело гниль в Лермонтове и его направлении» (*Григорьев А.* Наши литературные направления с 1848 года // *Время*. 1863. № 2. Современное обозрение. С. 5, 6).

³ *Стрхов Н. Н.* Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского. СПб., 1883. Т. I: Биография, письма и заметки из записной книжки. С. 204 (первая пагинация). «Имена... исконных славянофилов ни разу не вызывают к себе с его стороны какого-нибудь нерасположения, но всегда сопровождаются полным его уважением» (*Лобов Л.* Памяти Аполлона Григорьева. СПб., 1905. С. 6).

⁴ Напр., в письме к Погодину 1857 г.: «Все остальное в моих глазах... даром расточающаяся сила, как Грановский, с одной стороны и Хомяков с другой, или наивное детство, как К. С. Аксаков (погубил-таки „Молву“! молодец!), или слепые дарования, как старик Аксаков...» (*Аполлон Александрович Григорьев: материалы для биографии...* С. 179).

Еще сотрудничая в журнале «Русское слово», Григорьев в 1859 г. публикует там свою известную статью «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина»⁵. В этой статье, где прозвучали слова «Пушкин — наше все», Григорьев по своему обыкновению не раз упоминает славянофилов и их литературные труды. В целом, высказывания его носят положительный характер: «автор первого философского обозрения нашей словесности», «уединенный, строго логический мыслитель»⁶ И. В. Киреевский; «произведение, действительно достойное уважения» — «Семейная хроника» (с. 56); отмечаются исторические драмы Хомякова, даже «несмотря на их странный в приложении к нашему быту шиллеровский лиризм» (93), но одна отсылка выделяется на общем фоне. «Недавно — года два тому назад, — пишет Григорьев, — один критик, разбирая „Семейную хронику“ Аксакова и повергая к ее подножию всю русскую литературу, упрекал Лермонтова в малом уважении его к личности Максима Максимыча» (71). Статья этого критика так запомнилась Григорьеву, что во второй части обозрения он снова вспоминает ее: «Голоса, вопиявшие на Лермонтова за то, что он мало уважает своего Максима Максимыча, нашли мало сочувствия» (106).

Обратившая на себя внимание Григорьева статья называлась «Семейная хроника и Воспоминания, С. Аксакова», ее автором был близкий к славянофилам литератор и цензор Н. П. Гиляров-Платонов⁷. Григорьев, конечно, знал, с кем имеет дело, но, очевидно, не хотел нарушать профессиональную этику: статья была подписана не полным именем, а сокращенно — «Н. Г-в»⁸, что заставляло называть автора «один критик»

⁵ Русское слово. 1859. № 2. Отд. II. С. 1–63.

⁶ Григорьев А. А. Соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 51. Далее ссылки на это издание будут даваться в тексте с указанием страницы в скобках.

⁷ Биография и наследие Н. П. Гилярова-Платонова сейчас активно изучаются, см., напр.: Никита Петрович Гиляров-Платонов: Исследования. Материалы. Библиография. Рецензии / ИРЛИ РАН; Под общ. ред. А. П. Дмитриева. СПб., 2013, и приведенную в этом сборнике библиографию. О личности Гилярова-Платонова можно составить представление по его не так давно переизданным воспоминаниям: Гиляров-Платонов Н. П. Из пережитого: автобиографические воспоминания: в 2 т. СПб., 2009.

⁸ Позднее сам Гиляров-Платонов так пояснял свою подпись: «...Н. Г-в» не псевдоним, а просто сокращение; и эта сокращенная подпись принята мною вовсе не с целью скрывать себя. <...> я не подписываюсь даже тогда, когда статья была читана мною в публичном обществе (Любителей Русской словесности), и когда газеты, отдавая отчет в заседании, называли, разумеется, мое имя, — следовательно когда мне не было ни нужды, ни возможности скрываться» (Гиляров-Платонов Н. П. По поводу Нашего Времени // День. 1862. 8 декабря. № 49. С. 17.

или использовать еще более общую формулировку «голоса». О Гилярове-Платонове Григорьев мог судить не только по его публикациям, скорее всего, литераторы были знакомы: примерно одного возраста (Григорьев родился в 1822-м, а Гиляров — в 1824 г.) оба они в 1856 г. участвуют в «Русской беседе», где помещают объемные статьи. В своих письмах Григорьев говорит о Гилярове как о знакомом ему человеке. Так, в одном из писем к Погодину 1857 г. Григорьев относит Гилярова к «хорошим людям» (наряду с Н. И. Крыловым, П. А. Бессоновым, И. В. Беляевым, И. Д. Беляевым), но не советует давать им много власти в «Москвитяине», в случае если журнал удастся возобновить — каждый из них «да будет только *гостем*, почетным, с отверстыми объятиями принимаемым гостем» (384). И ниже поясняется почему: «Н. П. Гиляров: огромная ученость по его части, ум смелый, прямой и честный, но воспитанный в семинарских словопрениях, ради *ergo*⁹ готовый на всякий парадокс — и главное, с отсутствием всякого носа, т. е. всякого чувства изящного»¹⁰ (385). К моменту, когда Гилярову дана была столь примечательная характеристика, его статья о «Семейной хронике» уже была напечатана.

Что именно в этой работе вызвало несогласие Ап. Григорьева? Статья Гилярова появилась в первой книге «Русской беседы» и «походила на боевой программный манифест целого направления»¹¹. Поскольку эта статья в последнее время уже привлекала внимание исследователей¹², ограничимся здесь ее кратким изложением, останавливаясь на местах, особо отмеченных Григорьевым.

В своей статье Гиляров-Платонов дает характеристику творчества ведущих русских писателей, указывая на фактическое отсутствие в их произведениях положительных художественных типов. Отечественная литература, по мысли Гилярова, с самого начала XVIII века, когда подражание Западу затронуло и словесность, и вплоть до 1850-х годов было свойственно отрицательное направление, выразившееся в сатире

⁹ Следовательно (*лат.*).

¹⁰ И позднее, в 1860 г., — по тому же поводу: «Не верю я ни в Вашего Гилярова, купно с его пятью тысячами попов...» (Аполлон Александрович Григорьев. Материалы для биографии... С. 261).

¹¹ *Дмитриев А. П.* Н. П. Гиляров-Платонов — автор и цензор «Русской беседы» // «Русская беседа»: история славянофильского журнала: исследования, материалы, постатейная роспись. СПб., 2011. С. 165.

¹² См.: *Егоров Б. Ф.* Н. П. Гиляров-Платонов как эстетик и литературный критик // Никита Петрович Гиляров-Платонов: исследования, материалы, библиография, рецензии. СПб., 2013. С. 40–42.

и отвлеченном, безучастном изображении русской жизни. Например, Пушкин, хотя и назван «первым народным поэтом», «эпохою в нашей литературе», оценивается все-таки очень строго — чего стоит хотя бы упоминание «игривой и беззаботной» пушкинской поэзии, далекой от каких-либо духовных интересов и переживаний¹³. Пушкин и еще более Лермонтов выражали в своих произведениях полное «безучастие к жизни», ко всему хорошему и дурному, что в ней есть. Как и славянофилы, Гиляров особо выделяет Гоголя, который «глубже, чем кто-либо чувствовал необходимость положительно-прекрасных образов», но даже такому пронизательному художнику было не по силам в одиночку «раздвинуть тесный кругозор нашего искусства, видевшего и бравшего жизнь только в точке соприкосновения ее с иноземным бытом»¹⁴.

Особенно выразительна классификация литературных персонажей, изображенных «с сочувствием», но в большинстве своем также не претендующих на звание положительного идеала. Ленский — «существо жалко-мечтательное и бесхарактерное», Татьяна — «с глубокой, самой по себе природой, но все-таки — пустая», Акакий Акакиевич — «жертва, выставленная только для большей силы отрицания», и т.д. Упомянутый Ап. Григорьевым Максим Максимыч действительно именуется «лицом положительно высоким», но Печорин, а вслед за ним и автор не выказывают должного уважения к этому персонажу, из-за чего и его образ не обладает необходимой цельностью. С большими уступками и оговорками следы положительного изображения жизни Гиляров-Платонов находит в «Старосветских помещиках», «Капитанской дочке», «Портрете», «Невском проспекте» и «Мертвых душах», в Чацком: хотя тот и «бесплодный фразер», но все-таки «честный человек»¹⁵. Но по-настоящему положительные произведения, отмечает Гиляров, появились только в последнее время — это книги С. Т. Аксакова с их сочувственным отношением к людям и природе. «В г. Аксакове, — пишет Гиляров, — ...виднее нежели в других это... отрешение искусства от прежней отрицательности, отвлеченности, условности воззрения. Оно в нем гораздо выдержаннее и доходит даже до полного беспристрастия к действительности, но беспристрастия сочувствующего, желающего в каждом явлении оты-

¹³ Н. Г-въ [Гиляров-Платонов Н. П.] Семейная хроника и Воспоминания, С. Аксакова // Русская беседа. 1856. Кн. I. Критика. С. 14.

¹⁴ Там же. С. 18.

¹⁵ Там же. С. 17.

скать светлую сторону, которую бы смягчилось впечатление, производимое его темною стороною»¹⁶.

Итак, Григорьев в своих емких высказываниях остановился на двух узловых моментах в статье Гилярова: выдвижение на первый план русской литературы «Семейной хроники» и явная симпатия к особому художественному типу, выразившемуся в лермонтовском Максиме Максимыче. Причем из перечисленного ряда этот герой выхвачен Григорьевым достаточно произвольно, поскольку сам Гиляров подробно не обсуждает образ храброго воина. Больше его интересует один из героев «Семейной хроники», молодой Алексей Степанович Багров, отнесенный критиком к такому разряду: «Это — люди, способные на величайшие дела, на подвиги, страшно изумляющие вас, но в то же время беспритязательные, в какой-то невинно-детской простоте не хотящие понять высоты своих подвигов и не удивляющиеся им в других, — люди, в высшей степени мягкие и незлобивые, но в то же время поражающие вас решимостью и непреклонностью удивительною; люди, глубоко, беспредельно-глубоко чувствующие, но выражающие свое чувство без пылких порывов, даже будто с какою-то вялостью... Но берегитесь почитать это за вялость!..»¹⁷. Но, пожалуй, самое главное в статье «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина» следует сразу за полемической отсылкой к работе Гилярова, там разворачивается центральное для литературной критики Григорьева противопоставление «хищных» и «смирных» типов. Прочитируем еще раз уже приводившиеся слова Григорьева и представим в самых общих чертах его известную концепцию.

«Недавно — года два тому назад — один критик, разбирая „Семейную хронику“ Аксакова и повергая к ее подножию всю русскую литературу, упрекал Лермонтова в малом уважении его к личности Максима Максимыча. Но мы были бы народ весьма не щедро наделенный природою, если бы героями нашими были Иван Петрович Белкин и Максим Максимыч. Тот и другой вовсе не герои, а только контрасты типов, которых величие оказалось на нашу душевную мерку несостоятельным» (71). По Григорьеву, Белкин, как и Максим Максимыч, — «начало только отрицательное», он положителен отсутствием в себе отрицательных начал (протеста, мстительности, гордыни), это — «простой здравый толк и здоровое чувство, кроткое и смиренное». Но ни Пушкин, который «умалил себя, когда-то Гирея, Пленника, Алеко, до образа Ивана Петро-

¹⁶ Там же. С. 22.

¹⁷ Там же. С. 68.

веча Белкина «...» умалил себя, а не поставил в надлежащие границы», ни последующая русская литература не могли ограничиться изображением этого «отрицательного» начала, «ибо представьте его самому себе — оно перейдет в застой, мертвящую лень, хамство Фамусова и добродушное взяточничество Юсова» (70–71). Таким образом, то, что Гиляров-Платонов считает «положительным» типом «чисто Русского и по преимуществу Русского характера», нашедшим неполное отражение в лермонтовском Максиме Максимыче, Григорьев, при всей симпатии к таким героям, склонен рассматривать как начало «отрицательное» (отрицание отрицания), на котором художник не может и не должен замыкаться. Противопоставление двух образов — «хищного» и «смирного», — повторяясь подчас дословно, будет играть очень важную роль и в дальнейшем критическом творчестве Григорьева, станет для него меркой оценивания всех наиболее крупных русских писателей¹⁸.

В рамках нашей темы особенно важно, что Ап. Григорьев вспоминает не только статью Гилярова, но, по сути, полемизирует с главным направлением «Русской беседы» и, в конечном счете, — с литературно-критическими и эстетическими взглядами всего славянофильства. Поэтому уместно здесь будет сказать о непродолжительном сотрудничестве самого Григорьева в журнале славянофилов. С самого начала Григорьев с недоверием отнесся к «Русской беседе», «которая ... едва ли не будет журналом Троицкой Лавры...» и «сойдется с блаженной памяти „Маяком“» (январское письмо к Погодину 1856 г.; 379). Очевидно, что, пересекаясь со славянофилами в домах московских литераторов, Григорьев уже составил представление о характере нового издания, знал подбор сотрудников, в числе которых оказался и Гиляров-Платонов, в недавнем прошлом — преподаватель Московской духовной академии. Сравнение с журналом «Маяк», в свою очередь, подразумевало чересчур требовательное отношение славянофилов к русской литературе, их недооценку творчества Пушкина, Лермонтова и многих молодых писателей. Тем не менее, получив приглашение участвовать в «Русской беседе» от ее

¹⁸ «В немногих словах основное воззрение Григорьева, — пишет Б. В. Никольский, — сводилось к анализу всего развития нашей литературы, как последовательной умственной борьбы за героические идеалы, причем с удивительной меткостью и чуткостью Григорьев подмечал во всяком истинно крупном русском писателе первоначальное увлечение образами „хищного“ западного героизма и постепенную замену их „смирными“ героями родного народа» (*Никольский Б. В. Памяти Н. Н. Страхова // Русский вестник. 1896. Март. Т. 3. С. 246–247*).

редактора А. И. Кошелева, Григорьев «с величайшей радостью» откликается на этот «весьма лестный» для него призыв. Но предварительно он все же предупредил Кошелева о различии своих «москвитянинских» убеждений от взглядов славянофильства: «Главным образом мы расходимся с вами во взгляде на искусство, которое для вас имеет значение только служебное, для нас совершенно самостоятельное, если хотите — даже высшее, чем наука. Когда я говорю, что *главным* образом мы в этом расходимся, то говорю не совсем точно, — надо бы сказать: единственно в этом...»¹⁹. Следствием такого инакомыслия, как писал Григорьев, было «*большее*», в отличие от славянофилов, «поклонение Пушкину и *меньшее*... поклонение Гоголю», а также различная оценка «некоторых литературных явлений настоящей минуты»²⁰. Искажения в славянофильском подходе к литературе Григорьев, видимо, намеревался исправить сам, требуя предоставить ему руководство отделом критики.

Но у славянофилов были свои мысли на этот счет — и свои критики. В 1857 г. на страницах журнала было напечатано «Обозрение современной литературы» К. С. Аксакова — большая статья, в которой проявился неизменный скептицизм славянофилов по отношению к русской литературе, так не нравившийся Григорьеву²¹. К. Аксаков по достоинству оценил творчество писателей-славянофилов, отделив их от остальных авторов, отмечал и произведения Тютчева, Некрасова, Полонского, Тургенева, Островского, Л. Толстого, но пришел к весьма неоднозначному выводу: «В настоящее время перед нами толпа писателей, покинутых духом прежней эпохи, свидетельствующих собою о прекращении целого направления. У нас несколько авторов с замечательным талантом, которые, хотя ничего не изменяют в общем состоянии нашей литературы, не дают иного направления ее ходу, но в них светится какая-то, чуть видная, заря литературного будущего дня; она исчезнет, как скоро

¹⁹ Аполлон Александрович Григорьев: материалы для биографии... С. 150.

²⁰ Там же. С. 151.

²¹ Позднее, в статье «Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства» Григорьев так писал об этой работе К. Аксакова: «Мы <...> видели недавно, как заданная наперед мысль, вышедшая из самого благородного источника, из страстной любви к народу и к народной жизни, ослепляла критика до того, что обзревая современную словесность нашу, он заблагорассудил поставить на первом плане литературные явления, весьма мелко понимающие народную жизнь и народную сущность, и отстранить на задний план лучшие произведения современного искусства» (11–12; Впервые: Библиотека для чтения. 1858. № 1. Отд. V. С. 1–42).

появится солнце»²². Из других литературно-критических выступлений «Русской беседы» следует отметить группу статей, отстаивающих положительное воззрение на жизнь: кроме вышеназванной статьи Гилярова, явно связаны между собой были работы «Детские годы Багрова внука, служащие продолжением Семейной хроники, С. Аксакова» (1858 г.) С. П. Шевырева и «О положительном и отрицательном отношении к жизни в русской литературе» (1859 г.) А. М. Иванцова-Платонова²³.

Все три перечисленные статьи убеждали писателей отказаться от «голового отрицания», обращать внимание на светлые стороны национального быта, а Гиляров и Шевырев в качестве образца называли произведения С. Т. Аксакова²⁴. Однако сам Ап. Григорьев все-таки тоже успел опубликоваться в «Русской беседе», и очень важно, что его статья «О правде и искренности в искусстве» (1856 г.) в какой-то мере гармонирует с общим фоном. Она была напечатана спустя непродолжительное время после многостраничной рецензии Гилярова и предвляла другие критические выступления журнала. Сопоставление узловых идей «Русской беседы» с основными положениями статьи «О правде и искренности в искусстве» ярче оттеняет позиции сторон, тем более что Григорьев, признавая недостатки, все же дорожил этой своей работой²⁵.

Нарушая хронологический принцип, обратимся сначала к другой публикации — более «славянофильской» по духу статье Шевырева²⁶. Даже объектом своего разбора эта статья перекликалась с рецензией Гилярова, совпадая с ней и в ценностных установках. Подобно Гиля-

²² Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 361.

²³ В колонтитуле эта статья обозначена иначе — «О положительном и отрицательном направлении в русской литературе».

²⁴ Еще одна литературно-критическая статья, опубликованная в «Русской беседе» (1856. Кн. I. Критика. С. 70–100), была написана товарищем Григорьева по «молодой редакции» Т. И. Филипповым и называлась «Не так живи, как хочется. Народная драма в трех действиях. Сочинение А. Н. Островского». Позднее Григорьев назовет эту работу «статьей неопита», найдя в ней воплощение «теоретических», не соответствующих действительности представлений славянофильства о народе ([Григорьев А. А.] Взгляд на книги и журнальные статьи, касающиеся истории русского народного быта // Время. 1861. № 4. Критическое обозрение. С. 180).

²⁵ «Летом написана одна из серьезнейших статей моих — „Об искренности в искусстве“, в „Беседе“, — отметил автор в «Кратком послужном списке на память моим старым и новым друзьям» (Григорьев Аполлон. Воспоминания. Л., 1980. С. 310).

²⁶ Григорьев ценил «добросовестность, трудолюбие и начитанность историка русской словесности» — Шевырева ([Григорьев А. А.] Взгляд на книги и журнальные статьи, касающиеся истории русского народного быта... С. 180).

рову Шевырев также прослеживает путь русской литературы с XVIII века и упоминает о существовании в ней двух направлений, по-разному смотревших на русскую жизнь — «с восторгом, доходившим до исступления», и, напротив, «со смехом едкой сатиры»²⁷. Поворотным пунктом в развитии отечественного искусства Шевыреву представлялся Гоголь, «который силою и решительною рукой разбил в дребезги нарумяненный идеал Русской жизни о самые пошлые явления самой низкой ее действительности»²⁸. Связанные с натуральной школой писатели, далее говорится в статье, довели изображение непривлекательных сторон быта до крайности, действительность нередко ими «принималась за синоним с пошлостью». До появления «Семейной хроники» и других произведений С. Т. Аксакова даже лучшим из молодых писателей не удавалось «глядеть» жизни «прямо в глаза», а — не сверху вниз или только концентрироваться на отрицательных явлениях. Верное понимание Аксаковым жизни, отмечает Шевырев, заключается в «ненарушимом спокойствии, с каким он смотрит на эту жизнь, обнимая в совокупном воззрении обе ее стороны, и светлую и темную»²⁹. Такая объективность самого критика, видевшего необходимость равно отражать противоположные стороны жизни, должна была импонировать Ап. Григорьеву, а то, как Шевырев рассматривал героев «Детских годов...», не могло пройти незамеченным.

О главном герое, мальчике Сереже, Шевырев писал: «Багров натура живая, но тихая, глубокая, внутренняя, зародыш силы скорее зяждущей и охранительной, нежели разрушительной и ломающей»³⁰. Похоже критик оценивал и «прекрасный, сочувственный образ» Сережиной сестрицы.

Как уже говорилось, в первый год издания «Русской беседы» там была напечатана статья Ап. Григорьева «О правде и искренности в искусстве» (1856. Кн. III. Науки. С. 1–77), задуманная как письмо к А. С. Хомякову. Впоследствии Григорьев неоднократно ссылался на эту работу и так определял одну из центральных ее идей: «Что касается до искусства, то оно всегда остается тем же, чем предназначено быть на земле, то есть идеальным отражением жизни, *положительным*, когда в жизни

²⁷ Шевырев С. Детские годы Багрова внука, служащие продолжением Семейной хроники, С. Аксакова // Русская беседа. 1858. Кн. II. Критика. С. 63.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 69.

³⁰ Там же. С. 79.

нет разъединения, *отрицательным*, когда оно есть» (18). Эта богатая мыслями статья интересна среди прочего тем, что была написана в тот период жизни Григорьева, когда он еще питал некоторые надежды на совместную со славянофилами журнальную и общественную деятельность³¹, а потому в известной степени подстраивался под их убеждения, если так вообще можно сказать о прямом характере бывшего участника «молодой редакции». Но здесь же видны и основные расхождения со взглядами славянофилов. Бросаются в глаза частые повторы слова «корни» — излюбленного термина и Григорьева, и славянофилов, восходящего к немецкой философии и, в частности, к трудам Шеллинга³². Например, в статье Григорьева говорится, что «в поэму Данта вросли, так сказать, корнями его католические, гибеллинские и философские созерцания...»³³; или другое совершенно славянофильское высказывание: «...Жизнь наша крепко связана с корнями, — как ни старались разорубить эту связь различные иноземные влияния...»³⁴. Здесь, конечно, Григорьев обыгрывает и предложенный К. Аксаковым эпиграф «Русской беседы»: «Помяните одно: только коренью основание крепко, то и древо неподвижно; только коренья не будет, к чему прилепиться?». Однако с помощью привычной для славянофильства терминологии Григорьев описывает и поворот в мировоззрении Пушкина — художника, который далеко не полностью соответствовал эстетическим и нравственным требованиям славянофилов. По мнению Григорьева, «Пушкин... чем более жил, тем крепче срастался с почвою своей земли»³⁵, а его «истинно художническая и, следовательно, в высшей степени правдивая и зрячая натура, все более и более свергая с себя кору чуждых наростов, отряхая прах наносных влияний, стала возвышаться наконец до коренных народных созерцаний, даже до созерцаний религиозных...»³⁶. Не говоря еще о борьбе «хищного» и «смирного» типов, критик, по сути, в том же русле объясняет творческий путь Пушкина, как преодоление инозем-

³¹ В письмах Григорьева к А. В. Дружинину того времени проскальзывают выражения «у нас в „Беседе“», «выручили наши, т. е. Кошелев...» (Аполлон Александрович Григорьев: материалы для биографии... С. 158, 159).

³² См.: Ходанович М. А. Влияние философии Шеллинга на мировоззрение почвенников А. А. Григорьева и Н. Н. Страхова // Философия Шеллинга в России XIX века. СПб., 1998. С. 451.

³³ Григорьев Аполлон. Эстетика и критика... С. 59.

³⁴ Там же. С. 62.

³⁵ Там же. С. 59.

³⁶ Там же. С. 65–66.

ных, западных влияний, переход «от идеалов призрачных и наносных к идеалам коренным и действительным, к коренным созерцаниям, к коренным нравственным идеалам, становясь уже прямо на сторону сих последних в своих последних, наиболее зрелых произведениях»³⁷.

Размышления Григорьева соответствуют славянофильским взглядам лишь отчасти, совпадая на уровне лексики и топики («почва», «корни», «кора»), но расходясь в главном — в оценке Пушкина. Характерно, что Шевырев, выделявший те же самые «смирные» типы (без использования такой формулировки), умалчивает о пушкинских героях.

С особой теплотой и чувством Шевырев пишет о воспитателе мальчика Сережи, крестьянине Евсеиче: «Вот дядька, которого лучше не выдумает никакая педагогика и которого могла создать только полная Русская жизнь, взятая лучшею ее стороною, а определить к сыну — разумная любовь матери. За Евсеича спасибо нашему славному художнику: его создание мы, не обинуясь, можем поставить наравне с богоравным Эвмеем в Одиссее Гомеровой»³⁸. Для Григорьева же предельно ясно, что «„Семейная хроника“ как будто исполняет во многих отношениях программу, оставленную великим поэтом»³⁹, т. е. Пушкиным, а в черед «смирненных» героев русской литературы необходимо назвать Савельича из «Капитанской дочки» («до смиренного служения Савелья» (66)).

Старания Ап. Григорьева помирить славянофилов с Пушкиным оказались не совсем бесплодными. Если старшие представители славянофильского кружка остались при своем, то один из новых для журнала авторов, видимо, внимательно прочитал статью «О правде и искренности в искусстве». Речь идет о А. М. Иванцове-Платонове, тогда еще студенте Московской духовной академии, впоследствии известном богослове и историке Церкви. Его семестровым сочинением заинтересовался И. С. Аксаков, бывший в то время негласным редактором «Русской беседы», так в журнале появилась упоминавшаяся статья «О положительном и отрицательном отношении к жизни в русской литературе». Молодой автор размышлял о длительном господстве отрицательного направления литературы, связывая успех и реалистичность сатиры с петровскими реформами, заставившими русских людей не уважать собственный уклад жизни, говорил о необходимости взглянуть на окружа-

³⁷ Там же. С. 67.

³⁸ Шевырев С. Детские годы Багрова внука, служащие продолжением Семейной хроники, С. Аксакова... С. 85.

³⁹ Григорьев Аполлон. Эстетика и критика... С. 67.

ющую действительность с другой стороны, что было бы справедливее и ближе к христианским ценностям, с удовлетворением отмечал «значительные признаки близости положительного искусства»⁴⁰, проявлявшиеся, очевидно, в произведениях С. Т. Аксакова и Кохановской. Такой взгляд на историю и современность литературы повторял привычные мысли К. Аксакова, был представлен в «Русской беседе» в знакомых нам трудах Гилярова и Шевырева. Но в ряде случаев прослеживаются явные совпадения Иванцова-Платонова именно с Григорьевым, свидетельствующие о развитии идей последнего в славянофильском издании.

В статье Григорьева так же в разных вариациях проводилась мысль о возможности двоякого изображения жизни в произведениях искусства: «Художник увековечивает только жизненно законные типы, ибо на нем лежит обязанность правды и правдивого отношения к явлениям, правдивого положительного или правдивого отрицательного»⁴¹. Не сомневаясь в том, что и положительное, и отрицательное начала должны находить отражение в искусстве, критик все-таки с большим сочувствием говорит о положительных сторонах жизни и народного быта. Подтверждение своим мыслям Григорьев видит в «светлой и ясной» пушкинской натуре, «многознаменателен» для него «лирический порыв в третьей главе „Онегина“, когда... поэт наш простодушно, хотя еще несколько робко, еще, пожалуй, пополам с иронией высказывает свои заветнейшие мечты» («Тогда роман на старый лад, Займет веселый мой закат...»)⁴². Эти же строки дали Иванцову-Платонову повод утверждать, что «Пушкин в одной из последних глав Онегина выражал желание завершить свою поэтическую деятельность светлым и мирным изображением народной, преимущественно сельской, жизни»⁴³. Но, по мнению Иванцова-Платонова, «желание Пушкина осталось только желанием»⁴⁴, а Григорьев «все исчисленное поэтом» видит воплощенным «в пору его зрелости в „Капитанской дочке“, в „Дубровском“, в некоторых стихотворениях»⁴⁵.

И еще одна важная переключка. В предложенной Иванцовым-Платоновым характеристике «степеней примирения с жизнью» для поэта

⁴⁰ А. И – Ц. [Иванцов-Платонов А. М.] О положительном и отрицательном отношении к жизни в русской литературе // Русская беседа. 1859. Кн. I. Критика. С. 46.

⁴¹ Там же. С. 65.

⁴² Там же. С. 66.

⁴³ Там же. С. 3.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Григорьев Аполлон. Эстетика и критика... С. 66–67.

можно увидеть конкретизацию оброненного в статье Григорьева замечания о «различии идеалов у художников, имеющих прочные идеальные основы, например у Диккенса, Теккерея, Гоголя»⁴⁶. Согласно Иванцову-Платонову, Диккенс и Теккерей примиряются с жизнью «путем опыта и практического разума, убедившись, что от жизни нельзя требовать осуществления задушевных идеалов, а нужно пользоваться тем, что она дает»⁴⁷. Таким образом, свой вклад в создание славянофильской концепции положительного направления⁴⁸ внес и Ап. Григорьев, наметивший ряд перспективных тем для дальнейшего более подробного обсуждения.

При всем созвучии мыслей Григорьева направлению «Русской беседы»⁴⁹ видно, что в его душе после недавно минувшего «москвитянинского» периода, отмеченного попытками примириться с действительностью как идейно, так и в личной жизни⁵⁰, назревал очередной поворот. Осуждение «неправды» и «безнравственности» байронизма в статье «О правде и искренности в искусстве» чередуется с прорывающимся восхищением перед «пламенным поэтическим протестом», нашедшим выражение и в личности Байрона; признание, что в творчестве «властителя дум» есть «клевета... на душу человеческую», сопровождается оговоркой, что клевета эта отчасти законная, «проистекающая... из правдивого негодования на ложь и лицемерие жизни»⁵¹. Кроме лежащих на поверхности, деловых разногласий с редакцией в этом подавляемом до времени бунтарстве Григорьева можно увидеть еще одну существенную причину его неудавшегося сотрудничества в «Русской беседе». Очень чутко реагирующий на любые расхождения во взглядах критик, конечно, не в первый раз убедился в несхожести своих стремле-

⁴⁶ Там же. С. 84.

⁴⁷ А. И – Ц. [Иванцов-Платонов А. М.] О положительном и отрицательном отношении к жизни в русской литературе... С. 15.

⁴⁸ Именно такая условная формулировка используется в научной литературе. См.: Курилов А. С., Мещеряков В. П. Литературные позиции «Русской беседы» // Литературные взгляды и творчество славянофилов. М., 1978. С. 286.

⁴⁹ В письме И. С. Аксакова домой от 6 декабря 1856 г. содержится примечательная характеристика этой статьи Григорьева: «Статья Аполлона Григорьева, хотя и написана увесистым языком, однако очень занимательна по вопросу, которому она посвящена, вопросу вполне современному и близкому каждому из нас. Он его слабо решает, вообще не обнимает вопроса во всей его полноте, но чрезвычайно важно, что вносится такой нравственный критерий в эстетику». См.: Аксаков И. С. Письма к родным, 1849–1856. М., 1994. С. 468.

⁵⁰ См.: Носов С. Н. Аполлон Григорьев. Судьба и творчество. М., 1990. С. 88–93.

⁵¹ Григорьев Аполлон. Эстетика и критика... С. 77–78.

ний с идеалами славянофилов, чего было достаточно для поиска нового, более соответствующего его складу мыслей издания⁵².

Не стесненный необходимостью соблюдать редакционную линию славянофильского журнала, Григорьев мог теперь свободно высказываться и о «Семейной хронике», и о «положительной» литературе в целом, говорить о значении страстного, тревожного начала в жизни. Так, в «Русском слове» появляются уже не раз упоминавшийся «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина» с двукратной отсылкой к рецензии Гилярова; цикл «И. С. Тургенев и его деятельность. По поводу романа „Дворянское гнездо“», где развивалось противопоставление «смирненного» и «хищного» начал; наконец, в «Светоч» была напечатана статья «Искусство и нравственность»⁵³, продолжавшая любимую Григорьевым тему, широко развернутую им в «Русской беседе». Примечательно то место статьи, где Григорьев вспоминает изменения, которые произошли в русской литературе в 1850-х гг., когда последовала реакция на отрицание семейных ценностей, проповедовавшееся в произведениях предыдущего десятилетия. «Литература, — пишет Григорьев о периоде 1850-х гг., — в лице новых, свежих деятелей принялась за спокойное, объективное изображение быта и действительности... Как всегда бывает при реакциях, обнаружилось даже сочувствие к тому, что отрицалось прежним направлением. Семейное начало стали даже поэтизировать...» (258). Но и такое «положительное» направление литературы как-то быстро наскучило Григорьеву⁵⁴. Дальнейшее движение в сторону смирненных и простодушных идеалов пьес Островского «Бедность не порок» и «Не так живи, как хочется» приведет, считал критик, к «тине», «в которой все гложет без развития или развивается нескладно и дико» (259). Если так были оценены почитаемые Григорьевым произведения Островского, что уж говорить о творчестве других писателей. «Семейная хроника» упоминалась следующим образом: «Ведь надобно было насильственно закрыть себе глаза, чтобы не видеть, какую тину каверз, рабства, лжи, сплетен развел около себя величавый, по душе возвышен-

⁵² После «Русской беседы» Григорьев эпизодически публиковался в «Современнике», «Библиотеке для чтения» и затем «осел» в «Русском слове».

⁵³ Светоч. 1861. № 1. Отд. III. С. 1–22.

⁵⁴ Раньше, наоборот, Григорьев постоянно критиковал натуральную школу за изображение мрачных сторон жизни, за то, что ей «повсюду в божьем мире представлялись только душные пропитанные зловонием углы». См.: *Григорьев Аполлон*. Литературная критика. М., 1967. С. 52–53.

ный, действительно, и сам по себе поэтический старик Степан Михайлович Багров» (259).

Размышления Григорьева об опасности застоя и необходимости протеста можно рассмотреть с нескольких сторон. Как критик, Григорьев, безусловно, имел серьезные основания для своих выводов: отрицание и «протест» придают художественному произведению силу и необходимую занимательность, без них, проще говоря, неинтересно читать. И здесь с Григорьевым вряд ли поспорили бы даже славянофилы, которые сами в определенных случаях, например применительно к XVIII в., считали сатиру более жизненной и нужной, чем произведения, условно, «положительной» направленности. «Сатиры, произведенные тем временем, доселе читаются с удовольствием... но мы засыпаем на чтении самых громких, самых знаменитых в то время од», — писал в известной нам статье Гиляров⁵⁵. Более того, для славянофилов вопрос о возможности изображения положительных типов был вообще очень чувствительным и болезненным и остро ими переживался в пору ожидания второго тома «Мертвых душ»⁵⁶. Подобное же можно сказать, если посмотреть на дело с философской точки зрения — согласно законам гегелевской диалектики, отрицание необходимо для развития как такового⁵⁷. Те же славянофилы, не получив от любимого художника идеальных образов, стали подчеркивать пользу «разлагающего анализа» и «реального отрицания», внесенных Гоголем «в общественное сознание... на благо и спасение» и подготовивших почву для нарождавшегося в русской литературе синтеза⁵⁸.

Вместе с тем есть и другие, не менее важные стороны этой проблемы — религиозная и государственная. Неумеренное отрицание и протест могут оказаться пагубными как для души, так и для политической стабильности. Григорьев делает акцент на обратном: с Белкиным много

⁵⁵ Н. Г-въ [Гиляров-Платонов Н. П.] Семейная хроника и Воспоминания, С. Аксакова... С. 11–12.

⁵⁶ Интересно, что С. Т. Аксаков, поставленный потом во главу «положительного» направления, так писал о долгожданном втором томе сыну Ивану 3 апреля 1847 г.: «Второму тому я не верю. Добродетельные люди — не предметы для искусства. Это задача неисполнимая» (Литературное наследство. М., 1952. Т. 58. С. 702).

⁵⁷ Сами термины «отрицательное» («отрицание») и «положительное», хотя использовались разными мыслителями, считаются именно гегелевскими. См.: Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 206.

⁵⁸ Переписка Аксаковых с Н. С. Соханской (Кохановской) (1858–1859). Сообщ. О. Г. Аксакова // Русское обозрение. 1897. Февраль. Т. 43. С. 585.

не сделаешь, в истории нужны Минины, способные проявить себя в решительную минуту. Об этом, в частности, говорилось во второй статье цикла «Граф Л. Толстой и его сочинения»⁵⁹: «Максим Максимыч и капитан Толстого, конечно, люди очень честные и без всякой похвальбы храбрые; они нисколько не рисуются, нисколько не натягивают своей простой природы на сильные страсти и глубокие страдания, — но ведь согласитесь, что с ними немыслима никакая история. Из них не выйдут, конечно, Стеньки Разины, да зато не выйдут и Минины. Увы! На одних добрых и смирных людях... далеко не уедешь. Для жизни страстное начало нужно, закваска нужна» (355–356). Определенный риск, связанный с тем, что «хищный» тип может явиться и в Разине, Григорьев предвидит, но подробно не обсуждает, возможно, просто не желая выходить за рамки литературной критики — вспомним, как негативно оценивал он критиков, смешивавших искусство и политику (неслучайно в работах Григорьева Добролюбов с долей иронии именовался именно «публицистом» «Современника»). Но термин «хищный» сам по себе подразумевает наличие жертвы, вне зависимости от того, как будет развиваться мысль писателя. Да и сам Григорьев отдавал себе отчет в том, какую опасность несет в себе воспеваемый им протест. Недаром в статье «Стихотворения Н. Некрасова»⁶⁰ с ее ключевым тезисом «Где поэзия, там и протест» есть примечательные слова, напоминающие поэту об ответственности перед обществом: «Не кадил ли он часто личным раздражительным внушениям и даже интересам минуты? Всегда ли он вполне сознательно и объективно ставил себе свои мучительные вопросы? Если нет, то знал ли он, какой ответственности подвергается он перед судом потомства, он, неотразимо увлекавший своими песнями все молодое поколение?» (297).

Имя лермонтовского Максима Максимыча и оценка его в статье Гилярова служили Григорьеву испытанным «средством» для обращения к любимым темам. Отчасти это объясняется привычкой Григорьева переносить из статьи в статью целые фрагменты, в чем его нередко уличали. Но, конечно, главная причина заключается в важности для него обсуждаемых авторами «Русской беседы» вопросов. В статье с красноречивым названием «Лермонтов и его направление. Крайние грани развития отрицательного взгляда» Григорьев вновь вспомнит высказывание Гилярова: «Голоса, вопившие на Лермонтова за то, что он мало уважает

⁵⁹ Впервые: *Время*. 1862. № 9. Критическое обозрение. С. 1–27.

⁶⁰ Впервые: *Время*. 1862. № 7. Современное обозрение. С. 1–46.

своего „Максима Максимыча“, нашли мало сочувствия»⁶¹. Другое дело, что критик, как уже говорилось, допускает некоторое искажение славянофильской позиции, подчеркивает в идеях Гилярова (приравнивая их взглядам старших славянофилов) то, что не являлось в них главным и показательным. Для Григорьева с его художественным, эстетическим осмыслением действительности образ Максима Максимыча стал олицетворением исторических и литературных взглядов славянофильства⁶², хотя сами славянофилы вовсе не думали писать это имя на своем знамени⁶³.

Сам Григорьев по-настоящему «положительным» считает тургеневского Лаврецкого, совершенно не замеченного славянофилами⁶⁴: в нем «создался новый, живой тип, уже не отрицательный только, а положительный; загнанный, смиренный, простой человек, доселе только позво-

⁶¹ Время. 1862. Октябрь. № 10. Современное обозрение. С. 24.

⁶² В письме к А. А. Майкову от 9 января 1858 г. Григорьев размышлял: «Мысль об уничтожении личности общностью в нашей русской душе есть именно *слабая* сторона славянофильства... и сам Пушкин, притворявшийся иногда Иваном Петровичем Белкиным, понимал тот процесс... но куда же дел бы он те силы, которые примеривались к образам Алеко, Дон Жуана...? Это идет в каждом из нас и в целой нашей эпохе — процесс Ивана Петровича Белкина, смиряющего, безличного начала, а лучше то, правильнее сказать, критикующего начала, критикующего разные *мундиры*, в которые личность облекалась. Мы лгали, когда облекались в разные хламиды, да лжем и теперь, когда признаем с Толстым один *героизм* капитана его (в кавказских сценах) или, пожалуй, лермонтовского Максима Максимыча» (Аполлон Александрович Григорьев: материалы для биографии... С. 215).

⁶³ Григорьев прекрасно знал, что славянофилы бывают совсем и не такими смиренными, и предупреждал об этом в статье «Народность и литература»: «Грязные... адепты мракобесия и существующего подхватили слова, что Запад отжил, и переводили их словами, что Запад сгнил; из чего *eo ipso* выходил странный для многих, хоть вовсе не логический результат, что у нас все процветает, „тишь да гладь, божья благодать!“ Насколько такой вывод несвойствен был всем благородным представителям славянофильства, оказалось ясно как день из всей их энергической, хотя и безуспешной деятельности в „Сборниках“ и „Беседе“» (*eo ipso* — этим самым (*лат.*); Григорьев Аполлон. Эстетика и критика... С. 172–173; Впервые: Время. 1861. № 2. Критическое обозрение. С. 83–112).

⁶⁴ «Недавно, — писал в незавершенной статье К. Аксаков, — одна вслед за другой, появились повести или, пожалуй, романы: „Тысяча душ“, „Дворянское гнездо“, „Обломов“. Невзыскательная наша публика очень довольна. Чем же? Насущной потребности чтения это удовлетворяет, очень душу и ум и даже эстетическое не затрагивает, а удовольствие доставляет. Совершенно *comfortable*. — Впрочем, „Дворянское гнездо“ не выступает из общей массы, не выдается из нее» (Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика... С. 478).

лявший себе изредка критическое или комическое отношение к блестящему, хищному человеку... переходит в живой, положительный образ», он «приехал не умирать, а жить на свою родную почву» (186)⁶⁵. И здесь кроется глубокое расхождение Григорьева со славянофилами: Лаврецкий, герой с идеями, образованием, принадлежащий к дворянству, был не лишен «страстного начала», которое славянофилами не очень-то поощрялось. Сущность «положительности» для Григорьева интересно выразил К. Н. Леонтьев, так вспоминавший свои первые впечатления от его «москвитянинских» статей: «Апол. Григорьев искал поэзии в самой русской жизни, а не в идеале; — его идеал был — богатая, широкая, горячая русская жизнь, если можно, развитая до крайних своих пределов и в добродетелях, и даже в страстной порочности»⁶⁶.

Но все же идеи славянофилов волновали Григорьева независимо от его физического состояния и жизненных обстоятельств, что подтверждает рассказ Страхова о последней встрече с учителем и другом: «Не забыть мне моего последнего свидания с ним, дней за десять до его смерти. Я приехал к нему в долговое отделение, еще не зная, что меня ждет, не придется ли отказаться от желания потолковать с ним. Первый взгляд на вошедшего Григорьева решил мой вопрос: его бледная орлиная фигура сияла светом мысли. Он начал говорить о том, что нам надобно начать борьбу с известными сторонами славянофильства. На эту тему, всегда горячо его занимавшую, и которой он не раз касается в своих письмах, его навела статья „Эпохи“: „Славянофилы победили“⁶⁷. Он находил, что теперь, когда славянофилы находятся в таком выгодном положении, нужно тем усерднее защищать против них самобытную жизнь областей, те зачатки ее, которые еще способны развиться в будущем, которые подавлены Москвой и обнаружили сознание своей своеобразности против ее власти в „смутное время“... Разговор наш происходил утром,

⁶⁵ Примечательно, что традиционные для Григорьева термины были применены к его собственной литературной деятельности. По мнению исследователя, Григорьев «являет один из самых полных примеров критика положительного уклада», «на совести которого нет ни одной статьи отрицательного характера, ни одного разноса...» (Гроссман Л. П. Три современника: Тютчев — Достоевский — Аполлон Григорьев. М., 1922. С. 49, 50). Хотя угодившие в герои статьи «Отживающие в литературе явления» (Эпоха. 1864. № 7. С. 1–26) писатели вряд ли этому бы обрадовались.

⁶⁶ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2003. Т. 6(1). С. 8. Важно, что и для Леонтьева Лаврецкий был выражением в искусстве «правды жизни», противостоящей «тине отрицания и Гоголевщине внешнего приема» (Т. 6(1). С. 73).

⁶⁷ Статья Страхова, напечатанная в июньском номере журнала «Эпоха» за 1864 г.

после одной из тех ночей, которые Григорьеву приходилось проводить без сна. „И вот, — говорил он, — шатаюсь я тут всю ночь по коридорам, пью чай и всю ночь я как будто разговариваю с тобой, с Беляевым, с Аксаковым... Спорю, опровергаю, сам делаю себе возражения, и все это с такой ясностью, с такой силой, что если бы записать все, что я передумал, то вышла бы превосходнейшая статья, какую я только способен написать“. Воодушевление Григорьева отличалось на этот раз какой-то особенной живостью и силой»⁶⁸.

Немалое место среди привлекавших Григорьева славянофильских идей занимали литературные суждения «Русской беседы». Именно опубликованная там работа Н. П. Гилярова-Платонова «Семейная хроника и Воспоминания, С. Аксакова» и другие заявления славянофильских критиков способствовали оформлению в статьях Григорьева концепции двух исторических и художественных типов — «хищного» и «смирного». Эта концепция тесно соприкасается с предельно важными для Григорьева и славянофилов категориями утверждения и отрицания, а также с образными понятиями («почва», «корни»), активно использовавшимися в немецкой философии и, в частности, в трудах Шеллинга и Гегеля. В дальнейшем разделение литературных героев на два типа творчески воспримут ведущие представители почвенничества Достоевский и Страхов, которые будут оценивать разные явления жизни с точки зрения «хищного» и «смирного» начал⁶⁹.

Источники и литература

1. А. И – Ц. [Иванцов-Платонов А. М.] О положительном и отрицательном отношении к жизни в русской литературе // Русская беседа. 1859. Кн. I. Критика. С. 1–46.
2. Аксаков И. С. Письма к родным, 1849–1856. М.: Наука, 1994. 674 с.
3. Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика. М.: Искусство, 1995. 528 с.
4. Аполлон Александрович Григорьев: материалы для биографии. Пг.: Издание Пушкинского Дома при Академии Наук, 1917. 413 с.
5. Гиляров-Платонов Н. П. Из пережитого: автобиографические воспоминания: в 2 т. СПб.: Наука, 2009.
6. Гиляров-Платонов Н. П. По поводу *Нашего Времени* // День. 1862. 8 декабря. № 49. С. 17.

⁶⁸ Страхов Н. Н. Воспоминания об А. А. Григорьеве // Эпоха. 1864. № 9. С. 43–44.

⁶⁹ См.: Лазари Анджей де. В кругу Федора Достоевского. Почвенничество. М., 2004. С. 166–174.

7. [Григорьев А. А.] Взгляд на книги и журнальные статьи, касающиеся истории русского народного быта // *Время*. 1861. № 4. Критическое обозрение. С. 163–181.
8. [Григорьев А. А.] Стихотворения А. С. Хомякова. Москва 1861 // *Время*. 1861. № 5. Критическое обозрение. С. 46–58.
9. Григорьев А. Наши литературные направления с 1848 года // *Время*. 1863. № 2. Современное обозрение. С. 1–38.
10. Григорьев А. А. Сочинения: в 2 т. М., 1990. Т. 2. 512 с.
11. Григорьев Аполлон. Воспоминания. Л.: Наука, 1980. 440 с.
12. Григорьев Аполлон. Литературная критика. М.: Худож. лит., 1967. 632 с.
13. Григорьев Аполлон. Эстетика и критика. М.: Искусство, 1980. 496 с.
14. Гроссман Л. П. Три современника: Тютчев — Достоевский — Аполлон Григорьев. М.: Т-во «Книгоиздательство писателей в Москве», 1922. 117 с.
15. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М.: Рольф, 2001. 416 с.
16. Дмитриев А. П. Н. П. Гиляров-Платонов — автор и цензор «Русской беседы» // «Русская беседа»: история славянофильского журнала: исследования, материалы, постатейная роспись. СПб.: Пушкинский Дом, 2011. 568 с.
17. Егоров Б. Ф. Н. П. Гиляров-Платонов как эстетик и литературный критик // Никита Петрович Гиляров-Платонов: исследования, материалы, библиография, рецензии. СПб.: Росток, 2013. С. 36–46 .
18. Котов П. Л. Пути русского консерватизма 1840–1850-х годов: старшие славянофилы и Аполлон Григорьев // *Вестник Московского ун-та. Сер. 8. История*. 2001. № 3. С. 56–70.
19. Курилов А. С., Мещеряков В. П. Литературные позиции «Русской беседы» // *Литературные взгляды и творчество славянофилов*. М.: Наука, 1978. С. 238–289.
20. Лазари Анджей де. В кругу Федора Достоевского. Почвенничество. М., 2004. 207 с.
21. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2003. Т. 6(1). 824 с.
22. Лобов Л. Памяти Аполлона Григорьева. СПб.: Тип. В. Д. Смирнова, 1905. 14 с.
23. Н. Г-въ [Гиляров-Платонов Н. П.] Семейная хроника и Воспоминания, С. Аксакова // *Русская беседа*. 1856. Кн. I. Критика. С. 1–69.
24. Никита Петрович Гиляров-Платонов: исследования, материалы, библиография, рецензии. СПб.: Росток, 2013. 944 с.
25. Никольский Б. В. Памяти Н. Н. Страхова // *Русский вестник*. 1896. Март. Т. 3. С. 231–255.
26. Носов С. Н. Аполлон Григорьев. Судьба и творчество. М.: Сов. писатель, 1990. 192 с.
27. Переписка Аксаковых с Н. С. Соханской (Кохановской) (1858–1859) // *Русское обозрение*. 1897. Февраль. Т. 43. С. 569–616.
28. Письмо С. Т. Аксакова И. С. Аксакову от 3 апреля 1847 г. // *Литературное наследство*. Пушкин. Лермонтов. Гоголь. М.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 58. С. 702.

29. *Страхов Н. Н.* Воспоминания об А. А. Григорьеве // Эпоха. 1864. № 9. С. 1–50.

30. *Страхов Н. Н.* Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1883. Т. I: Биография, письма и заметки из записной книжки. С. 179–329 (первая пагинация).

31. *Ходанович М. А.* Влияние философии Шеллинга на мировоззрение почвенников А. А. Григорьева и Н. Н. Стрхова // Философия Шеллинга в России XIX века. СПб.: РХГИ, 1998. С. 449–476.

32. *Шевырев С.* Детские годы Багрова внука, служащие продолжением Семейной хроники, С. Аксакова // Русская беседа. 1858. Кн. II. Критика. С. 63–92.

Dmitry Kunil'sky. Apollon Grigor'yev and Russkaya Beseda: on the Idea of Predatory and Humble Types.

In this article, the author considers the views on Slavophilism of the well-known literary critic, Russian thinker, and one of the apologists of Pochvennichestvo, Apollon Grigor'yev. The author analyzes Grigor'yev's review of N. Gilyarov-Platonov's article «Semeynaya Khronika i Vospominaniya S. Aksakova» («Family Chronicle and Reminiscences of S. Aksakov»), which was published in the Slavophile journal Russkaya Beseda. In this article, Gilyarov-Platonov characterizes the works of well-known Russian writers and points out that positive character types are absent from their works. He identifies literary characters that are depicted «with compassion», but also do not present any positive ideals. One example is Maksim Maksimych from Mikhail Lermontov's novel A Hero of our Time. Grigor'yev subsequently relied on Gilyarov-Platonov's article, connecting the character Maksim Marksimych with the literary views of the Slavophiles. The author establishes that this publication provided the initial material for Grigor'yev's concept of «predatory» and «humble» types. The author considers this concept from various approaches: literary, philosophical, political and religious.

Keywords: Apollon Grigor'yev, Nikita Gilyarov-Platonov, Slavophilism, Pochvennichestvo, Russkaya Beseda, «predatory» and «humble» types, Maksim Maksimych.

Dmitry Andreyevich Kunil'sky – Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor at the Department of Russian Literature and Journalism at Petrozavodsk State University (dkunilsky@mail.ru).

О. Л. Фетисенко

ПИСЬМО БЕЗ ОТВЕТА: Н. С. СОХАНСКАЯ (КОХАНОВСКАЯ) И ЕЕ ВОЗРАЖЕНИЕ НА «ИСПОВЕДЬ» ГРАФА Л. Н. ТОЛСТОГО

Н. С. Соханская (литературный псевдоним — Кохановская) — писательница, близкая кругу славянофилов, автор первого по времени развернутого возражения на «Исповедь» Л. Н. Толстого, предназначавшегося сначала лишь самому графу, но в итоге опубликованного как открытое письмо. История создания этого текста, тщетного ожидания ответа от Толстого и полемики с газетой «Новое время», выступившей в защиту автора «Исповеди», составляет предмет этой статьи.

Ключевые слова: Л. Н. Толстой, «Исповедь», религиозно-философские трактаты, Н. С. Соханская (Кохановская), В. П. Буренин, кн. В. П. Мещерский, полемика, христианская апологетика, славянофильство.

Понятие «самиздат» как нельзя лучше подходит к той стремительности, с которой в 1880-е годы распространялись во множестве списков и литографированных изданий так называемые религиозно-философские произведения гр. Л. Н. Толстого, ряд которых был открыт его знаменитой «Исповедью». Напомню, что первоначально была предпринята попытка опубликовать ее в московском журнале «Русская мысль». Весной 1882 года редактор этого журнала С. А. Юрьев пытался заручиться помощью бывшего цензора, а ныне издателя газеты «Современные известия» Н. П. Гилярова-Платонова — просил его написать к толстовской книге предисловие, которое бы сделало ее, как выразились бы в XX веке, «проходной»¹, но тот ответил, что ему даже «дочитать» «Исповедь» было тяжело:

«Духовная гордость сквозит в каждой строке, не говоря о том, что ею только может быть объяснено появление исповеди в целом. „Посмотрите, вот я каков и вот что со мной было“, причем подразумевается, что я-то и умнее всех, и лучше всех. Нужды нет, что исповедующий говорит о своих грехах и ошибках: вслушайтесь в тон, каким то и другое говорится.

Ольга Леонидовна Фетисенко — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук (betsy98@mail.ru).

¹ См.: Эфрон С. К. Н. П. Гиляров-Платонов и Л. Н. Толстой // Русский листок. 1902. № 281.

После того какая же возможность и какой смысл входить в логическую оценку положительного содержания умствований, рассыпанных по исповеди? Ни одно из них не выдерживает логического прикосновения, не то что разбора. <...> не будь подписано под нею: „Лев Толстой“, ничего, кроме глумления, ничего, кроме наименования бредом, не вызвала бы она у человека, привыкшего к строгому мышлению»².

Та же тема «самости», непомерной гордости толстовской «Исповеди» дала поэту и дипломату М. А. Хитрово почву для его отклика в жанре философской эпиграммы:

Там, в небесах, написан он, там где-то
Ответ на все вопросы бытия, —
Я не могу прочесть того ответа;
Мешает тень. И эта тень — моя.
И я хочу подняться над землю,
Чтоб через тень ответ тот прочитать;
Но эта тень растет, растет со мною,
И я к земле, к земле спешу опять.
Чтоб малым быть — бросаюсь на колени...
Но это все напрасно, — оттого,
Что лишь тогда не будет этой тени,
Когда меня не будет самого!³

Бросается в глаза несколько запоздалая реакция деятелей Церкви на широко распространявшиеся в списках «Исповедь», «Соединенные Евангелия» и другие новейшие творения Толстого. Она может быть объяснима растерянностью, но, главным образом, — тем, что не принято было возражать в печати на неизданные произведения. В русской церковной периодике лишь в самом конце 1883 года появляются глухие упоминания о неких «новых верованиях» Толстого. Так, «Московские церковные ведомости», не вдаваясь в подробности и не приводя название ни одного из произведений, ходящих в рукописях, осудили «духовную незрелость нашего образованного общества», проявляющего интерес к «исповеданию веры» известного романиста⁴.

² *Гиляров-Платонов Н. П.* Письмо к С. А. Юрьеву <об исповеди графа Л. Н. Толстого> (апрель 1882 г.) // Никита Петрович Гиляров-Платонов: Исследования. Материалы. Библиография. Рецензии. СПб., 2013. С. 644–645.

³ Русь. 1885. 24 авг. № 8. С. 11; эпиграмма вошла в посмертно изданный том стихов Хитрово — в несколько другой редакции и под названием «По поводу исповеди гр. Л. Н. Толстого» (*Хитрово М. А.* Стихотворения. СПб., 1896. С. 134).

⁴ Об этой статье и о полемическом отзыве на нее в «Новом времени» см.: Мнения печати по церковным вопросам // Церковный вестник. 1883. 17 дек. № 51. С. 2.

Голос пастырей (таких, как епископ Никанор (Бровкович) — позднее один из главных обличителей Толстого с церковной кафедры) был предварен выступлениями мирян⁵. И самый обстоятельный богословский разбор «Исповеди», хоть и появился в церковном издании, тоже принадлежит лицу не духовного сана — харьковскому профессору-канонисту М. А. Остроумову⁶. Но и это тоже очень поздний отзыв, вызвавший рецепцию лишь после выхода отдельного издания полемического труда — в 1887 году⁷. Одно же из наиболее ранних возражений на «Исповедь», сначала, как и сам предмет полемики, бытовавшее лишь в списках (правда, весьма немногочисленных), тоже принадлежит мирянке — Надежде Степановне Соханской (1823–1884), вошедшей в литературу в конце 1840-х годов, а с 1856 года печатавшейся под псевдонимом «Кохановская», образованным от родовой фамилии ее матери⁸.

Родилась она на хуторе Веселый в Корочанском уезде Курской (сейчас Белгородской) губернии в смешанной малорусско-польско-русской дворянской семье, вся ее жизнь прошла в так называемой Слободской Украине, в Харьковской губернии. Ее часто называли «макаровской отшельницей» — по названию маленького хутора Макаровка, где она почти безвыездно жила и где скончалась 3 декабря 1884 года. Первые повести выпускницы Харьковского института благородных девиц отличались

⁵ Прежде всего нужно вспомнить брошюру К. Н. Леонтьева «Наши новые христиане» (М., 1882), в предисловии к которой впервые говорится о «розовом христианстве». (Кстати, вошедшая в брошюру статья о Толстом при первой публикации в «Гражданине» была подписана характерным псевдонимом «Православный мирянин».) С «Исповедью» Леонтьев познакомился, вероятно, в том же 1882 г. Ведь он был цензором Московского цензурного комитета и отлично знал историю с несостоявшейся публикацией в «Русской мысли». «Теперешней тени» «настоящего Льва Толстого» Леонтьев посвятит глубокие строки в позднейшем (1887) цикле «Записки отшельника» (*Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 305–308). Из ранних откликов неподцензурной печати назовем две брошюры: *Юсупов Н. П.* Нечто об «Исповеди» и истолковании Евангелия графа Л. Толстого. Берлин, 1883; *Алисов П. Ф.* Евангелие, очищенное на вынос (Исповедь Л. Толстого). Женева, 1885.

⁶ *Остроумов М. А.* Наши «новые философы и богословы». Граф Л. Н. Толстой // Вера и разум. 1885. Окт. Кн. 2. С. 538–553; Ноябрь. Кн. 1. С. 607–624; Кн. 2. С. 672–693; Дек. Кн. 1. С. 742–787; 1886. № 22. Ноябрь. Кн. 2. С. 578–610; № 23. Дек. Кн. 1. С. 611–646; 1887. № 1 (отд. изд.: *Остроумов М. А.* Граф Лев Николаевич Толстой. Харьков, 1887).

⁷ См., например: *Кр. [Кристи И. И.]* Литературное обозрение // Гражданин. 1887. 15 окт. № 15. С. 3; 22 окт. № 22. С. 3; 29 окт. № 29. С. 3.

⁸ Об истории рода Кохановских — Кохановских-Лохвицких, а затем просто Лохвицких, писательница рассказывает в хронике «Старина» (1862). О Кохановской см.: *Платонова Н. Н.* Кохановская (Н. С. Соханская): Биогр. очерк. СПб., 1909.

от общего литературного потока разве что самобытно-ярким языком и остались совершенно незамеченными. В судьбе писательницы конец 1840-х — первая половина 1850-х годов важны не столько собственно литературной работой, сколько эпистолярным знакомством с П. А. Плетневым и ученичеством у него. Именно по просьбе Плетнева Соханская написала свою «Автобиографию», в настоящее время — самое известное из ее произведений (издано оно было впервые уже после смерти автора)⁹.

Триумфальным был вход Кохановской в большую литературу в 1858 году — с повестью «После обеда в гостях»¹⁰. Теперь самые влиятельные журналы наперебой предлагают ей свои страницы, но писательница отвечает на дружеское приглашение И. С. Аксакова примкнуть к кругу московских славянофилов¹¹, которые встретили в ее последних произведениях отклик своим ожиданиям. Братья Аксаковы, А. С. Хомяков, Н. П. Гиляров-Платонов увидели в Кохановской писателя, родственного по духу С. Т. Аксакову, носителя «положительного» отношения к жизни. Именно в этом кругу Кохановская могла реализовать свое понимание писательства как высокого христианского служения. Надежда Степановна становится сотрудницей «Русской беседы», а затем и газет, издаваемых И. Аксаковым (от «Дня» до «Руси»). В 1863 году именно Аксаков выпустил два небольших томика ее повестей, большая часть которых до сих пор, к сожалению, не переиздана.

Весьма популярная на рубеже 1850–1860-х годов, в годы «великих реформ» Кохановская постепенно теряет массового читателя. Слишком уж «против течения» и любование стариной, и христианская ориентированность повествователя (то, что критики будут называть «тенденциозностью»). В некрологе, написанном Аксаковым, говорилось именно об этом: «Слишком ярка лежит на произведениях <Кохановской> печать

⁹ Кохановская (Соханская Н. С.). Автобиография // Русское обозрение. 1896. Июнь-дек.

¹⁰ Русский вестник. 1858. Авг. Кн. 2. С. 639–696. На ее появление в печати отозвались представители самых разных литературных лагерей — от К. С. Аксакова и Б. Н. Алмазова до Д. И. Писарева. Прочитав следующую повесть Кохановской, М. Н. Катков написал ей: «Или я ничего не понимаю, или вашему таланту предстоит широкая будущность» (Письма к Н. С. Соханской (Кохановской) М. Н. Каткова // Русское обозрение. 1897. Февр. С. 1026).

¹¹ См.: Переписка Аксаковых с Н. С. Соханской // Русское обозрение. 1897. Февр.-дек. В настоящее время подготовлено к печати научное издание этой переписки, значительно дополненное по сравнению с первой публикацией: Кохановская (Н. С. Соханская) и семья Аксаковых. Переписка (1858–1884) / изд. подгот. О. Л. Фетисенко. СПб., 2016 (в печати).

русской народности в смысле бытовой и религиозной ценности, слишком живо присущ им именно тот дух жизни, который так мало понятен и сочувствен современному русскому „культурному“ человеку; слишком мужественны для слабосильной, размякшей волею, обабившейся русской общественной среды... Но достоинство сочинений Кохановской не преходящее. Внутренняя сила их возьмет свое и устареть не может»¹².

В 1880-е годы Кохановская уже почти не печаталась; много сил отнимало хозяйство в ее степном уголке, одолевали тяжелые болезни. Лишь в 1881 году она поместила в «Руси» несколько корреспонденций, откликаясь на трагическое событие 1 марта и другие современные проблемы. Тем неожиданней было появление Великим постом 1884 году ее «Письма к графу Толстому по поводу его „Исповеди“»¹³.

Из личной переписки мы узнаём, что с «Исповедью» писательница познакомилась в конце лета 1882 года, гостя в имении Каменка у своих друзей Вальховских — Малиновских — Носовых (ее приятельницей была М. В. Вальховская, вдова декабриста, дочь известного директора Царско-сельского лицея и сестра пушкинского однокашника). Одна из племянниц Вальховской, С. И. Штакеншнейдер (она была замужем за сыном знаменитого петербургского архитектора А. И. Штакеншнейдера) привезла из столицы модную новинку — «Исповедь», которая, видимо, глубоко потрясла всех жителей и гостей Каменки, но больше всех именно Надежду Степановну. И ее реакция будет не женски-сентиментальной (хотя из ее «Письма к графу...» мы узнаём, что она плакала, читая известную сцену — циничный рассказ Толстого о его кошунственном причащении¹⁴), а христиански твердой — реакцией воина. Отсюда соответствующая образность в одном из писем к Вальховской: «...могу ли я, владею ли я мечом духовным, чтобы выйти и сражаться за Божье дело? Господь поможет! Но молчать было бы малодушие и наша обычная лень...»¹⁵.

Сначала она не собиралась печатать свой ответ Толстому, хотела поступить по-евангельски: сперва обличить наедине, потом при двух-трех

¹² [Аксаков И. С. Н. С. Сохановская. Некролог] // Русь. 1884. 15 дек. № 24. С. 13.

¹³ Гражданин. 1884. 19 февр. № 8. С. 7–12; 26 февр. № 9. С. 5–9; 4 марта. № 10. С. 4–9; 11 марта. № 11. С. 6–10. Поскольку спрос на номера с этой статьей был велик, она была отпечатана отдельной брошюрой и переиздана: Русское обозрение. 1898. Янв. С. 5–57.

¹⁴ Русское обозрение. 1898. Янв. С. 29.

¹⁵ Из писем Н. С. Соханской (Кохановской) к М. В. Вальховской // Русский архив. 1900. № 1. С. 129 (Далее сокращенно — РА, с указанием страницы).

свидетелях, потом — в слух всей Церкви¹⁶. Ей важна была не «публичность», но исполнение долга, как она его понимала: нужно поскорей воздействовать на *душу* Толстого, молиться о нем, как молятся о заблудших¹⁷. Она решает обратиться к автору «Исповеди» частным письмом, пользуясь давним, пусть и поверхностным, личным с ним знакомством, восходящим к 1862 году, когда Соханская впервые приехала в Москву и в Петербург.

Любопытны их отзывы друг о друге. Толстой, в 1858 году восхищавшийся повестью «После обеда в гостях» (что известно по пересказу Тургенева в письме к А. В. Дружинину)¹⁸, в письме к тому же Дружинину в следующем году дал неудобный для цитирования отзыв о следующей повести («Из провинциальной галереи портретов»)¹⁹, потом вовсе потерял интерес к писательнице, а познакомившись с Кохановской у А. Ф. Тютчевой, отозвался в дневнике о ней, как об одной из «стерв», засохших «в кринолине»²⁰.

Кохановская более любезна и тепла, хотя и иронична в эпистолярном отзыве о знаменитом писателе и его уме парадоксалиста:

«Вы спрашиваете меня о Яснополянском графе? Довольно высокий, тонкий, с довольно неправильными чертами лица, с черными обильными волосами; глаз не рассмотреть при матовом освещении лампы. Ум хорошо виден. Свой собственный, *сиятельный* парадоксальными мыслями — „мужицкими“, как резко отметила Анна Федоровна <Тютчева>; но я, вообще не жалуемая резких отметок, не вовсе согласна с тем, хотя доля правды есть и очень есть в насильственном желании графа стать мужиком и еще русским *de pure nature*»²¹.

Услышав на том же вечере от графа, что высший идеал и счастье в его понимании — «жениться на крестьянке», она немедленно реагирует:

¹⁶ Ср. в письме к Вальховской от 3 января 1883 г.: «...я с месяц подожду, не оглашая: как будет „принято“, ответит ли? или не ответит?» (РА. С. 134).

¹⁷ Сообщив в письме к Вальховской от 5 марта 1883 г., что рукопись уже отправилась к Толстому, Соханская продолжает: «Как она повлияет ли на его душу? Это Господу ведомо. Я молюсь за всех заблудших молитвою отца Серафима Саровского: „Буди пастырем заблудших, вождем и светом неверующих, наставником немудрых“ и проч. Помолитесь и вы о нем. Апостол Павел говорит, что человек может садить, поливать, а возвращает один Он, Господь всяческих» (Там же. С. 136).

¹⁸ Письма к А. В. Дружинину (1850–1863). М., 1948. С. 330 (письмо от 10 октября 1858 г.).

¹⁹ См.: Там же. С. 307.

²⁰ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М., 1952. Т. 48. С. 41 (запись от 31 августа 1862 г.).

²¹ Стопроцентным, настоящим (*фр.*). Письмо к А. В. Плетневой от 29 октября 1862 г. // ИРЛИ. Ф. 234. Оп. 4. Ед. хр. 162. Л. 82 об. – 83.

«В таком случае ваши жизненные идеалы не трудно достижимы...»; и вскоре, услышав от И. С. Аксакова о том, что граф женится «на дочери какого-то немца доктора»²², иронизирует в письме к подруге: «Так жизненно сказала русско-мужицкая натура нашего графа в достижении его идеала»²³.

В сентябре-октябре 1882 года Кохановская вновь и вновь перечитывает «Исповедь»²⁴ и 22 октября наконец начинает свой ответ²⁵, обнаруживая, что, «чем больше вчитываешься, тем на большее возражать должно»²⁶. Простое письмо начинает перерастать в *статью* в форме письма, хотя по-прежнему предназначается еще лично Толстому. 1 декабря Кохановская сообщает Вальховской: «...ответ всё выходит пространнее; потому что если возражать с Божиею помощью, то возражать обстоятельно, полно, без всяких недомолвок, чтобы святыня и истина были выражены с такою определенной ясностью, которая бы не допускала никаких лжетолкований. <...> Ответ мой имеет форму как бы очень пространныго письма»²⁷. 8 декабря она сердечно благодарит Софью Штакеншнейдер за предложение снабдить ее другими неизданными антицерковными сочинениями Толстого:

«Начавши с „Исповеди“, должно уже до конца довести познание того: как человек может зашататься без веры в его, так называемых, философских положениях?»

А я бы Вас попросила еще об одном одолжении: узнать от Страхова, как от друга, московский адрес Толстого»²⁸.

Во второй половине января Соханская уже знает (от упомянутой выше С. И. Штакеншнейдер) московский адрес графа²⁹, и письмо почти

²² Там же. Л. 83–83 об. Имеется в виду С. А. Берс.

²³ Там же. Л. 83 об.

²⁴ Она увезла рукопись с собой из Каменки и еще долго не отдавала владелице. В переписке в это время обсуждаются толки о Толстом: что он болен, «что его увезли за границу», что «он ездит на поклонение к старцу-молокану» (письмо к Штакеншнейдер от 21 сентября 1882 г.; ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. № 2175. Л. 2). Ср. в письме к Вальховской от 17 сентября: «Ваше известие о Льве Толстом привело меня в нравственный ужас. <...> Лев Толстой у Молокан ищет знания и света жизни!..» (РА. С. 129).

²⁵ Пономарев Ст. Опись бумаг, оставшихся после Н. С. Соханской (Кохановской) // Русское обозрение. 1898. Янв. С. 289.

²⁶ Письмо к Вальховской от 30 октября 1882 г.; РА. С. 129.

²⁷ Там же. С. 133.

²⁸ ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. № 2174. Л. 1 об. – 2.

²⁹ Там же. № 2170. Л. 1. Из январского письма Штакеншнейдер Соханская узнала, что в столице «есть желающие *Ответа* графу Толстому» (Там же. Л. 2).

готово, но вместе с адресом был получен декабрьский номер «Нового времени» со статьей В. П. Буренина³⁰, в которой, как показалось писательнице, Толстой был назван «учителем Церкви» (как в 1867 году Ю. Ф. Самарин назвал Хомякова в предисловии к тому его богословских сочинений); позднее она еще менее точно припомнит текст, говоря, что Буренин произвел графа в «Отцы Церкви»³¹. Дело было не совсем так, но все же Кохановская верно поняла пафос нововременского критика. «Исповедь» в статье чрезмерно превозносилась, а Толстой был назван не писателем, но «учителем» (для вящего акцентирования слово было заключено в кавычки). Определение же «учитель Церкви» не прозвучало, конечно, просто по цензурным условиям, но как бы «просвечивало» за текстом. Поскольку статья Буренина практически неизвестна современному читателю, приведем из нее большой фрагмент, делающий понятным возмущение Кохановской:

«...у нас до сих пор даже величайшие наши таланты встречают препятствия к опубликованию таких трудов, которые могли бы иметь глубокое, нравственно-возрождающее влияние на русское общество. Так, например, в настоящее время в среде немногочисленных читателей обращается замечательный рукописный труд Л. Н. Толстого религиозного характера. Труд этот без всякого сомнения — плод самой глубокой мысли и в то же время плод самого глубокого религиозного одушевления. Этот труд не только умственный, но в то же самое время и душевный подвиг знаменитого писателя. По искренности мысли и искренности веры, по великой жажде правды, труд Л. Н. Толстого, в наше время всяческой лжи, всяческого притворства, всяческой боязни искренности, представляет нечто феноменальное, нечто такое, что ставит его автора уже не в ряду писателей, а в ряду „учителей“. И что же? Этот замечательный труд великого писателя должен оставаться в рукописи, не может быть напечатан. Почему? Потому что автор резко и прямо становится в противоречие с условным, формальным пониманием христианского учения, обнаруживает на это учение взгляд, чуждый схоластики и имеющий в виду не внешнюю только истину, а внутреннюю. Разумеется, теперешняя и духовная и светская цензуры, оставаясь в пределах, указанных

³⁰ Буренин В. Нечто // Новое время. 1882. 17 дек. № 2445. С. 2–3 (собственно о Толстом речь идет в главке IV, на с. 3).

³¹ Кохановская Н. Несколько слов «Новому времени» // Гражданин. 1884. 27 мая. № 23. С. 10.

им законом, не могут разрешить труда Л. Н. Толстого. Но вот, однако же, в чем вопрос: должны ли существовать цензурные правила для таких огромных литературных дарований, как Л. Н. Толстой? Подгибать подобные дарования под общий цензурный уровень не следует уже потому одному, что их произведения и в рукописи отыщут себе путь в обществе и таким образом обойдут преграду цензуры. <...> для гениального писателя и мыслителя не должны существовать законы, установленные для заурядных, для средних умов, для заурядных и средних дарований. <...> А что Л. Н. Толстой один из самых крупных гениев настоящего времени не только у нас, но и в целом мире — это несомненно. <...> Пусть даже с формальной точки зрения последние труды Л. Н. Толстого (сделавшиеся известными по рукописным копиям) окажутся религиозными заблуждениями: и тогда нечего бояться их оглашения и возможно широкого распространения в обществе. Да, нечего бояться, потому что даже заблуждения глубокого и искреннего ума, великой души, ищущей правды и света истины, не могут принести вреда, а, напротив, всегда оказываются поучительными, всегда имеют результатом благотворное влияние на общество. <...> Духовные особы кричат: помилуйте, это ересь. Цензура не пропускает не только религиозные толкования, сделанные знаменитым писателем, но даже его глубоко-поучительную исповедь о том, как он дошел до сознания, что „в христианском учении заключается истина“. Тщетно журнал „Русская Мысль“ старался в прошлом году „провести“ эту замечательную исповедь: никакие хлопоты и усилия, никакие предисловия и оговорки не помогли. Исповедь так и осталась под спудом. <...> нельзя не пожалеть о том что в иное время всякое лживое фразерство имеет свободный обиход, а искреннее слово гениального человека не может дойти до слуха общественной массы...»

Реакция на эту пламенную апологию³² внесла новый пафос в письмо Кохановской Толстому, работа над которым вскоре и была

³² Ср. в письме к Погодиной от 18 апреля 1883 года: «В нашей умственной общественной среде совершаются такие непостижимые недомыслия, что перед ними оставаясь в недоумении и вспоминаешь слова священного писания: „называя себя мудрыми, обезумели“» (Письма Н. С. Кохановской к С. И. Погодиной // Русский вестник. 1889. Окт. С. 367). Ср. в письме к Аксаковым от 23 февраля 1883 г.: «А еще отзыв об Исповеди в Новом Времени — читали ли Вы это удручающее душу *праздноречие*? И знаете ли, как в ней назван Толстой? <...> *учителем Церкви!* И это человека-то, который прямо выражает, что о Боге, Спасителе мира и тому подобном *вздоре* и говорить недостойно его

окончена (к 3 февраля³³). Но писательница еще немного помедлила с отправкой — до Первой седмицы Великого поста³⁴. Посылка была заказной и должна была, в случае неполучения, вернуться к отправителю³⁵. Этого не произошло, значит, тетрадь была доставлена адресату. Но не было и никакого ответа. (Мало того, Толстой ни с кем и словом не обмолвился о полученном, восприняв Кохановскую как москву, что лает на слона.)

Кохановская начинает знакомить со своим возражением на «Исповедь» Аксаковых, Чаевых, С. И. Погодину, Шамониных, Плетневу³⁶ и других своих друзей в Москве и Петербурге. Аксаковым, например, она посылает один из списков раньше всех — 10 марта, сопроводив такой надписью: «Примите и посудите, и скажите... Нельзя было стерпеть и оставить без возражения самохвальную разноголосицу философии чуть не из графских пеленок, зашатавшуюся и замотавшуюся в безверии даже до жидовства»³⁷. Один из списков она посылает в редакцию «Нового времени» Буренину с коротким сопроводительным письмом, спрашивая — действительно ли он считает возможным назвать Толстого «учителем Церкви». И этот жест также остается без ответа (Буренин печатно ответит Кохановской только после опубликования ее статьи).

В мае 1883 года Соханская раздумывала, не написать ли Толстому еще раз — сказать, что она нигде не может достать его «Толкований на Евангелие» (это и было так в действительности), попросить их у него самого и тем самым вызвать на разговор и об «Исповеди»³⁸. По-видимому, этот замысел не был исполнен. Раздобыв и прочтя «Толкования...», она

философии! Хорош учитель, назидаящий Церковь! да хорош и восхвалитель...» (Русское обозрение. 1897. Дек. С. 477).

³³ В этот день Кохановская сообщила о завершении работы своей внучатой племяннице М. О. Мозговой (РГБ. Ф. 230. К. 10802. Ед. хр. 23. Л. 9 об.). См. также письмо к Вальховской от 5 февраля 1883 г. (РА. С. 135).

³⁴ См. письма к Вальховской от 5 марта (РА. С. 136) и Плетневой — от 13 июня 1883 г. (ИРЛИ. Ф. 234. Оп. 4. Ед. хр. 164 Л. 94).

³⁵ Об этом мы узнаем из открытого письма «Несколько слов „Новому Времени“».

³⁶ Она должна была попросить список у Аксаковых, позже для нее начали делать особый список, но по нерадению переписчика (В. Н. Шамонина) он не был выполнен, так что Плетневой пришлось дожидаться появления статьи в печати.

³⁷ Русское обозрение. 1898. Янв. С. 5. Упоминание «жидовства» здесь отсылает, видимо, к «садукейскому» неверию Толстого в воскресение Христово (ср. в статье: «...злополучная свобода: из сына Св. Церкви стать жидовствующим недоверком!» — Там же. С. 37), а также к его увлечению молоканством.

³⁸ Письмо к С. И. Штакеншнейдер от 19 мая 1883 г.; ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. № 2172. Л. 1 об.

начнет было 9 июня писать возражение и на них, но сразу же на первой странице и остановится³⁹.

Летом она подумывает, что хорошо бы напечатать оба текста («Исповедь» и свое письмо) рядом — хоть в той же либеральной «Русской мысли», но это едва ли допустит цензура («да едва ли и сам граф Толстой дозволит это печатное сопоставление его Исповеди с моим Ответом», пишет Кохановская вдове М. П. Погодина 27 июня⁴⁰). В августе 1883 года Надежда Степановна узнаёт от харьковских врачей о том, что больна тяжелым и уже сильно запущенным онкологическим заболеванием. Она едет в Москву для консультаций с врачом-гомеопатом, но надеется и на встречу с Толстым: «Ехала я в Москву с надеждою именно письмом или лично вызвать графа на то, чтобы он, так или иначе, признал или отринул то мое, что ему было писано»⁴¹. Но и это не состоялось. Вдобавок к основному недугу писательница, приехав в первопрестольную, вскоре заболела тифом. Получив облегчение после молебна в Черниговском Гефсиманском скиту⁴², она уезжает домой — готовится к кончине (по пути, в Харькове, она сама заказывает крест на могилу). Именно сознание близости смертного часа и подвигает ее к решимости опубликовать оставшееся без ответа письмо.

В начале января она переписывает набело свое возражение и посылает в Петербург в газету «Гражданин»⁴³, сопроводив посылку просьбой начать публикацию не раньше 1-й седмицы Великого поста, так, чтобы завершился годовой круг с момента отправки письма Толстому. Выбор места (в «Гражданине» Кохановская до этого публиковалась только один раз, в самый первый год выхода этого издания) может показаться странным (газета кн. Мещерского была мало читаемой и ее трудно было достать даже в Москве, редактор пользовался дурной репутацией и т. д.⁴⁴), но имел очень простое объяснение, которое и дала Кохановская в цити-

³⁹ Пономарев Ст. Опись бумаг, оставшихся после Н. С. Соханской (Кохановской)... С. 290.

⁴⁰ ИРЛИ. № 172. Л. 14 об.

⁴¹ Из письма к Плетневой от 28 февраля 1884 г.; ИРЛИ. Ф. 234. Оп. 4. Ед. хр. 164. Л. 127 об.

⁴² Об этом И. С. Аксаков позднее, 27 декабря 1884 г., рассказал в письме к своей сестре Софье (ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 18. Ед. хр. 68. Л. 74–74 об.). Благодарю Д. А. Бадаляна, указавшего мне этот источник.

⁴³ Письмо Вальховской от 13 января 1884 г. (РА. С. 139).

⁴⁴ К. Н. Леонтьев, упомянутый в начале данной статьи, хотя и печатался в «Гражданине» часто, но говорил, что делает это «за неимением лучшего» (см.: Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012. С. 325–339).

рованном выше письме к Плетневой: «...как Гражданин есть единственное издание, в котором Господь Бог не отрицается и о духовном предмете можно говорить с духовным достоинством — то я и послала свою, говорящую о духовном, статью в Гражданин...»⁴⁵.

Выделим основные тезисы статьи, цитировать которую будем по журнальной републикации⁴⁶ как более доступному источнику.

1. Толстой — соблазнитель малых сих⁴⁷. Его «Исповедь» привлекает сердца заманчивостью запретного: «...это тот страшный камень соблазна, которому лучше было обвеситься на вашей шее и потопить вас в пучине моря⁴⁸, нежели ей, этой „Исповеди“ в списках, в переписках — как запретный плод, доставаемый с алчностью, читаемой и перечитываемой — обезверить, обезбожить столько мальчиков, девочек-гимназисток и подвести их под ту произвольную виселицу, под которою вы сами ставали не раз⁴⁹ <...>. Вы человек, по высоте ваших философских умозрений обязанный отрешиться от своей самости <...> какую жертву вы приносите, наш знаменитый Лев Толстой, молодежи, боготворящей вас, и всему обществу, потерявшему родной, исторический след, обезличенному, и которое мятется в ужасе от поражающих его бессмысленных убийств и страшного царубийства? — Вы в это сено и солому — в обрывки чужих, недомысленных мыслей, предвзятых, завиральных идей — вы бросаете вашу зажженную головню философского безверия и указываете на самоубийство, как на прямой и логический вывод! Ведь этак можно сказать, граф, не в басне, а в истину, „что сочинитель хуже разбойника“⁵⁰: тот убивает тело, а вы сколько душ убили⁵¹, совратили их, лишив живоносного света веры!»⁵².

⁴⁵ ИРЛИ. Ф. 234. Оп. 4. Ед. хр. 164. Л. 128.

⁴⁶ Русское обозрение. 1898. Янв. С. 5–57.

⁴⁷ Именно этот момент и утвердил Кохановскую в решении все-таки возражать Толстому гласно. Да, «в литературных приличиях не водится отвечать на *рукопись* недозволенную печатным обличением» (письмо к С. И. Погодиной от 27 июня 1883 г.; ИРЛИ. № 172. Л. 14 об.), но поскольку рукопись эта наводнила всю Россию и действует разрушительно, промолчать о ней нельзя, это будет грехом.

⁴⁸ Евангельская реминисценция (Мф 18:6).

⁴⁹ Отсылка к первым главам «Исповеди», в которых Толстой признается, что рано пришел к мыслям о самоубийстве как единственном исходе из обуревавших его противоречий.

⁵⁰ Подразумевается басня И. А. Крылова «Сочинитель и разбойник» (1817).

⁵¹ Ср.: Мф 10:28.

⁵² Русское обозрение. 1898. Янв. С. 6. Ср. в письме к Штакеншнейдер от 8 декабря 1882 г.: «Бедный граф! бедные его дети! И как бедно, значит, наше общество духовными силами, когда люди, запечатленные талантом, уходят из него в безверие <...> И тяжело,

2. Философия Толстого — «обьюродевшая мудрость старой языческой философии...»⁵³

3. Толстой «не заметил», что христианство изменило «лицо мира»⁵⁴. Он лишен «живого, радостного» «чувства веры»⁵⁵. Он желал приобрести к «народной вере», но тут ему не хватило смирения.

4. Основная ошибка Толстого: он пожелал «понять веру» разумом, а это — «логическая бессмыслица»⁵⁶. Вера приобретается только смиренным ее исканием и покаянием: «Кто не входит этою, однажды указанною и до скончания мира отворенною дверью, тот есть волк, а не овца Христова»⁵⁷.

В последней части статьи Кохановская прибегает к неожиданной аргументации: в качестве апологии православной веры приводит целый ряд стихотворений Пушкина, Лермонтова, Хомякова и Тютчева, считая, по-видимому, поэтическое слово решающим доводом для художника, каким оставался Толстой даже и в своей «Исповеди».

Сделав небольшое отступление, скажем, что Кохановская в русской традиции является, быть может, первым «богословом культуры». Ее статья «Степной цветок на могилу Пушкина», отвергнутая в 1857 году «Библиотекой для чтения» и напечатанная позднее в «Русской беседе»⁵⁸, впервые рассматривает поэзию Пушкина в свете религиозной

и скорбно — и стыдно за всех нас верующих!.. Возврат труден и возможен только Божию милосердию; но невозможно и не должно нам всё оставлять только Господу Богу, а самим молчать, когда безверие кричит на всех перекрестках нашего общественного положения, заражая умы и растравляя волю на самоубийство» (ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. № 2174. Л. 2).

⁵³ Русское обозрение. 1898. Янв. С. 7 (ср.: Рим 1:22). Кохановскую особенно возмутили слова Толстого о догматах и обрядах: «...весь этот вздор»: «...назвать *вздором* то, что они называют *Святое-Святых*, и еще величаться своим чистым философским разумом!... Не льститеся!» (Там же). В письме к Аксаковым от 23 февраля 1883 г. Кохановская восклицала: «это ли высокий, философски развитый ум, когда он так дрябл, так детски непоследователен в выводах своего мышления; исповедует одно, а отдает себя другому и, с напыщенной гордостью до смешного, не устает повторять: „мы с Соломоном...“» (Там же. 1897. Дек. С. 476).

⁵⁴ Русское обозрение. 1898. Янв. С. 10. (Кохановская, в отличие от своего и Толстого младшего современника В.В. Розанова, полагавшего, что «во Христе мир прогорк», считала, разумеется, что с христианством «лицо мира», напротив, *процвело* радостью и светом.)

⁵⁵ Ср.: Там же. С. 18.

⁵⁶ Там же. С. 23.

⁵⁷ Там же. С. 23–24. Аллюзия на Ин 10:1.

⁵⁸ Русская беседа. 1859. Кн. V. Отд. III. С. 10–84.

мысли и духовного пути поэта. Споря с Дружининым, отказавшимся печатать статью как «не идущую к делу» (якобы приписывающую поэту то, от чего он был далек), Кохановская ставила вопросы, опережающие свое время:

«Как вы думаете, Александр Васильевич, идет ли к делу или оно вовсе не идет: проследить этот вопрос о религиозности в нашей литературе? Как он открывается в представителе ее, Пушкине, и что из того может следовать? А очень может следовать то, что, коснувшись этого вопроса, наша литература войдет в соприкосновение с глубокими, жизненными основами народного характера и оттого сама получит глубину, которой у нее нет, — и на этой-то глубине встретит те положительно прекрасные идеалы, которых тоже, к сожалению, в нашей литературе нет»⁵⁹.

С Толстым Кохановская говорит с той же позиции, какой придерживалась в статье о Пушкине (подлинный поэт обладает «серафимским посвящением», служение художника имеет религиозную природу и т. д.). После появления открытого письма к Толстому в печати поднялась небольшая буря. Кохановская, как писал чуть позже Д. В. Аверкиев, «удостоилась ... строгого внушения»⁶⁰. Аверкиев подразумевал высмеивание в «Новом времени» — в рубрике «Среди газет и журналов», а потом и в очередном фельетоне Буренина, о котором скажем чуть ниже. Робкая защита писательницы прозвучала в «Церковном вестнике»⁶¹, а уже в сентябре появилась ироничная статья Н. С. Лескова⁶². Уже

⁵⁹ Письма к А. В. Дружинину. С. 293 (письмо от 22 октября 1857 г.).

⁶⁰ Аверкиев Д. В. Дневник писателя за 1886 год. СПб., 1886. С. 53.

⁶¹ В регулярном обзоре «Мнения печати по церковным вопросам» обращалось внимание на «замечательные, наводящие на многие размышления, статьи г. Кохановской под заглавием „Письмо к графу Толстому по поводу его исповеди“»: «Эти статьи можно рекомендовать особенному вниманию в особенности светского интеллигентного мира, среди которого „Исповедь“ гр. Толстого „<...> обращается в списках“. Г. Кохановская дала себе труд обличить знаменитого романиста в крайнем религиозном невежестве и гордости ума и выполнила эту задачу, нужно признать, с большим умением и с большим запасом религиозных знаний» (Церковный вестник. 1884. 10 марта. № 10. С. 2). Автор обзора задается вопросом: «...что было бы, если бы человек вроде гр. Толстого попал в руки умного католического патера (не говоря уже об иезуите) или даже кого-либо из немногочисленных у нас пока лиц приходского духовенства, умеющих совместить истинное смирение и простоту веры со властью и глубокою опытностью пастыря?» (Там же. С. 3). И в конце подчеркивает необходимость нового миссионерства: «В настоящее время немало делается для религиозного просвещения народа; не пора ли что-нибудь сделать в этом отношении для высших образованных классов?» (Там же).

⁶² Новости и Биржевая газета. 1884. 13 сент.

после смерти Кохановской с полным сочувствия к обиженному «нетолерантной» писательницей Льву Николаевичу обратилась с открытым письмом монахиня и поэтесса Мария (Шахова)⁶³. Рассмотрение всей этой полемической цепочки может стать предметом отдельного исследования и не входит в задачи нашей статьи.

Аксаков в конце 1884 года в письме Н. Н. Страхову (напомним: другу Толстого) заметил, что Кохановская возражала Толстому «исключительно с точки зрения положительной веры, просто протестовала во имя веры громадного большинства русского церковно-православного народа»⁶⁴. Слова справедливые, но возникает вопрос: почему же тогда Аксаков не выступил печатно в защиту своей давней знакомой и постоянной сотрудницы, когда в «Новом времени» «пронесли имя ее яко зло»? Сама Кохановская сочла нужным ответить «Новому времени», пояснить, что ее подвигло возразить Толстому, и рассказать всю историю с не получившими ответа письмами Толстому и Буренину. «...с помощью Божией, я молчать не буду, — пишет она Вальховской, — и, начавши говорить, выскажу всё, что должно сказать по чувству души и по святой истине»⁶⁵. Ее ответ («...стоя над раскрытой могилой, я могу говорить только то, что верующая душа обязана сказать...») вышел в «Гражданине»⁶⁶ и через несколько дней вызвал статью Буренина, где было сказано, что Кохановская критикует Толстого «с узкой формальной точки зрения» «книжников и фарисеев» и что ее ответ никому, кроме нее самой, не интересен⁶⁷. Последний «аргумент» Кохановская, в принципе, предвидела. В одном из писем к Вальховской (от 3 января 1883 года) она заметила: «Я сама того мнения, что вообще для неверующих мой ответ не слишком годится...»⁶⁸; но ведь к Толстому она обращалась, думается, все-таки как к *верующему*, хотя и *зablудшему*.

⁶³ М. Мария [Мария (Шахова), мон.] Открытое письмо графу Льву Николаевичу Толстому // Новороссийский телеграф. 1885. 29 дек. № 3239. С. 2. О монахини Марии см.: Автобиографический очерк писательницы Елизаветы Шаховой — монахини Марии (1822–1899) // Ежегодник Рукописного Отдела Пушкинского Дома на 2002 год. СПб., 2006. С. 344–365.

⁶⁴ И. С. Аксаков — Н. Н. Страхов. Переписка. Оттава, 2007. С. 117.

⁶⁵ Письмо от 30 марта 1884 г. (РА. С. 140).

⁶⁶ Кохановская. Несколько слов «Новому времени» // Гражданин. 1884. 27 мая. № 23. С. 9.

⁶⁷ Буренин В. П. Критические очерки. Напрасные тревоги г-жи Кохановской // Новое время. 1884. 1 июня. № 2965. С. 2–3.

⁶⁸ РА. С. 134.

Поступок Кохановской остался непонятным и для большинства ее современников⁶⁹, и для ее первого биографа — Н. Н. Платоновой (между прочим, дочери одной из ближайших подруг писательницы, Н. Д. Шамоиной), жены известного историка С. Ф. Платонова. Она указывала, что бессмысленным было «опровергать рассуждения Толстого доводами, опирающимися на веру в истинность ортодоксального учения, т. е. на то, что в самом корне своем подвергалось сомнению и критике со стороны Толстого»⁷⁰. Ответить на это можно было бы следующим образом: Кохановская писала не полемический памфлет, не апологетический трактат, а письмо к брату. Еще в самом начале работы она рассказывала приятельнице: «...я желала бы этому придать не характер литературного возражения, а чтобы мое писание осталось тем, что оно есть, т. е. скорбным, задушевным словом, с теми порывами негодования, которых нельзя было превозмочь»⁷¹. Эта же интенция присутствует и в финале письма к Толстому: «„Обратитесь и живы будете“⁷² <...> И хотя не всё здесь слова Божии, но, смею сказать, что они все от Бога, — от сердечной скорби, ревности по душе и печали о вас — написались к вам»⁷³.

«Письмо к графу Толстому...» было горячо поддержано только самыми близкими друзьями писательницы, пренебрежено адресатом и при получении, и в другой раз — после републикации в январской книжке «Русского обозрения» 1898 года, но, имея представление о душевном устройении Кохановской, можно предположить, что ей гораздо важнее было сознание, что она исполнила то, что считала своим долгом: обратилась к *брату* и попыталась предостеречь современников от «тонких, одухотворенных ядов подслащенного неверия»⁷⁴. В том же

⁶⁹ В несколько запоздавшем (1887) некрологе, написанном кем-то из ее харьковских земляков, по поводу ответа Толстому говорилось, что это выступление не могло вызвать «сочувствие или хотя бы даже интерес», но «разве только удивление» «своей удаленностью от всего житейского и современного» (Харьковский сборник. Приложение к Харьковскому календарю на 1887 г. Харьков, [1887]. С. 147).

⁷⁰ Платонова Н. Н. Кохановская (Н. С. Соханская)... С. 223.

⁷¹ РА. С. 134.

⁷² Ср.: Иез 33:11.

⁷³ Русское обозрение. 1898. Янв. С. 57.

⁷⁴ Выражение из письма к Вальховской от 17 января 1883 г. (РА. С. 134). «Подслащенное неверие» — совпадение с Леонтьевым или, возможно, отсылка к его идее «розового (сентиментального) христианства», «христианства на розовой воде» (т. е. именно подслащенного). Об этом выражении см.: Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики... С. 219–220.

письме, где есть большой фрагмент, посвященный Толстому и его рассказу «Чем люди живы», который часто воспринимали как своеобразный художественный манифест «новой веры», находим такие слова: «Всё любовь да любовь, а об вере ни слова! А любовь — союз совершенства⁷⁵; а с чем же ей *союзиться*, когда нет ни веры, ни надежды на Бога, первых двух, неразлучных от последней, богословских добродетелей; а они суть в их нераздельной совокупности: вера, надежда и любовь»⁷⁶.

Источники и литература

1. *Аверкиев Д. В.* Дневник писателя за 1886 год. СПб., 1886.
2. [Аксаков И. С.] Н. С. Соханская. [Некролог] // Русь. 1884. 15 дек. № 24. С. 12–13.
3. Аксаков И. С. Письмо к С. С. Аксаковой // ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 18. Ед. хр. 68. Л. 74–74 об.
4. Аксаков И. С. — *Страхов Н. Н.* Переписка. Оттава, 2007.
5. *Буренин В. П.* Критические очерки. Напрасные тревоги г-жи Кохановской // Новое время. 1884. 1 июня. № 2965. С. 2–3.
6. *Буренин В. П.* Нечто // Новое время. 1882. 17 дек. № 2445. С. 2–3.
7. *Гиляров-Платонов Н. П.* Письмо к С. А. Юрьеву <об исповеди графа Л. Н. Толстого> (апрель 1882 г.) // Никита Петрович Гиляров-Платонов: Исследования. Материалы. Библиография. Рецензии / под общ. ред. А. П. Дмитриева. СПб., 2013. С. 644–647.
8. Из писем Н. С. Соханской (Кохановской) к М. В. Вальховской [/ публ. С. И. Пономарева] // Русский архив. 1900. № 1. С. 108–140.
9. Из писем Н. С. Соханской к племяннице и ее мужу. <Подготовленные к печати С. И. Пономаревым выписки> // РГБ. Ф. 230. К. 10802. Ед. хр. 23.
10. *Кохановская [Соханская Н. С.]* Несколько слов «Новому времени» // Гражданин. 1884. 27 мая. № 22. С. 9.
11. *Кохановская [Соханская Н. С.]*. Письмо гр. Л. Н. Толстому по поводу его «Исповеди» // Гражданин. 1884. № 8–11 (то же: Русское обозрение. 1898. Янв. С. 5–57).
12. *М. Мария [Мария (Шахова), мон.]* Открытое письмо графу Льву Николаевичу Толстому // Новороссийский телеграф. 1885. 29 дек. № 3239. С. 2.
13. Мнения печати по церковным вопросам // Церковный вестник. 1883. 17 дек. № 51. С. 2–3.
14. Мнения печати по церковным вопросам // Церковный вестник. 1884. 10 марта. № 10. С. 2–3.

⁷⁵ Отсылка к словам св. ап. Павла (Кол 3:14).

⁷⁶ РА. С. 135.

15. *Остроумов М. А.* Граф Лев Николаевич Толстой. Харьков, 1887.
16. Переписка Аксаковых с Н. С. Соханской (Кохановской) // Русское обозрение. 1897. Февр.-Дек.
17. Письма к А. В. Дружинину. М., 1940.
18. Письма к Н. С. Соханской (Кохановской) М. Н. Каткова / сообщ. С. Пономарев // Русское обозрение. 1897. Февр. С. 1020–1028.
19. Письма Н. С. Кохановской к С. И. Погодиной / сообщ. А. Д. Погодин // Русский вестник. 1889. Окт. С. 358–370.
20. *Платонова Н. Н.* Кохановская (Н. С. Соханская): Биогр. очерк. СПб., 1909.
21. *Пономарев Ст.* Опись бумаг, оставшихся после Н. С. Соханской (Кохановской) // Русское обозрение. 1898. Янв. С. 277–312.
22. «Русская беседа»: История славянофильского журнала: Исследования. Материалы. Постатейная роспись / отв. ред. Б. Ф. Егоров, А. М. Пентковский, О. Л. Фетисенко. СПб., 2011.
23. *Соханская Н. С. (Кохановская).* Письма к А. В. Плетневой // ИРЛИ. Ф. 234. Оп. 4. Ед. хр. 162–164.
24. *Соханская Н. С. (Кохановская).* Письма к С. И. Погодиной // ИРЛИ. № 172.
25. *Соханская Н. С. (Кохановская).* Письма к С. И. Штакеншнейдер // ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. № 2170–2175.
26. *Толстой Л. Н.* Дневники и записные книжки 1858–1880 гг. // *Он же.* Полн. собр. соч.: в 90 т. М., 1952. Т. 48.
27. *Толстой Л. Н.* Исповедь // *Он же.* Полн. собр. соч.: в 90 т. М., 1957. Т. 23.
28. *Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012.
29. *Хитрово М. А.* По поводу одной «Исповеди» // Русь. 1885. 24 авг. № 8. С. 11.
30. *Эфрон С. К.* Н. П. Гиляров-Платонов и Л. Н. Толстой // Русский листок. 1902. 13 окт. № 281.

Ol'ga Fetisenko. An Unanswered Letter: Nadezhda Sokhanskaya (Kokhanovskaya) and Her Rejoinder to the Confession of Count Leo Tolstoy.

Nadezhda Sokhanskaya (pen name Kokhanovskaya; 1823–1884) was an author close to the circle of Slavophiles and wrote the first developed rejoinder to the Confession of Leo Tolstoy. Kokhanovskaya's rejoinder was first intended as a personal letter to the Count, and was sent to him in time for Great Lent in 1883. Kohanovskaya intended to follow the principle outlined in the Gospel and admonish the author of the Confession privately. However, when during an entire year no answer followed from Yasnaya Polyana, Kokhanovskaya published her text as an open letter in the newspaper *Grazhdanin*. In preparation for this publication, she made several copies of the letter and showed them to her friends, including the Aksakov family. The main line of argument in the letter is to reproach Tolstoy as one who scandalizes "the little ones" and to convince him using arguments not from theology, but from Russian religious poetry. When the newspaper *Novoye Vremya* came out in defence of Tolstoy, Kokhanovskaya wrote a new article, which, in turn, provoked the response of Viktor Burenin, who unequivocally ended the discussion, writing that Kokhanovskaya's arguments are of interest only to herself. In 1898, Kokhanovskaya's article was reprinted in the Neo-Slavophile journal *Russkoye Obozrenie*.

Keywords: Leo Tolstoy, Confession, religious and philosophical treatises, Nadezhda Sokhanskaya (Kokhanovskaya), Viktor Burenin, Vladimir Meschersky, controversy, Christian apologetics, Slavophilism.

Ol'ga Leonidovna Fetisenko — Doctor of Philosophical Sciences, Research Fellow at the Institute of Russian Literature (the "Pushkin House") of the Russian Academy of Sciences (betsy98@mail.ru).

С. М. Телегина

ЛИЧНОСТЬ И ТВОРЧЕСТВО М. Ю. ЛЕРМОНТОВА В ВОСПРИЯТИИ П. П. ПЕРЦОВА

В статье дан обзор литературно-критических работ П. П. Перцова о М. Ю. Лермонтове, в том числе статей, опубликованных в газетах Петербурга и Москвы в 1910-х годах и с того времени не переизданных, проанализированы особенности его концепции Лермонтова как «самого религиозного русского писателя» в культурно-философском контексте эпохи Серебряного века, отмечены специфические черты критического метода Перцова, розановские реминисценции в его работах и их концептуальное совпадение с работами философа русского зарубежья В. Н. Ильина.

Ключевые слова: Серебряный век, русская религиозная философия, философия культуры, П. П. Перцов, М. Ю. Лермонтов, религиозность М. Ю. Лермонтова, С. Н. Дурылин, В. В. Розанов, Венеция, С. А. Андреевский, Лермонтов и Пушкин, Лермонтов и Лев Толстой, символизм, «демонизм», вечность, Небо.

Петр Петрович Перцов (1868–1947) оставил в истории Серебряного века весьма значимый след и добрую память. Издатель, искусствовед, литературный критик, философ, автор «морфологической» философской системы¹ («Основания космономии»), мемуарист, он завоевал уважение литераторов-современников своим безупречным литературным

Светлана Михайловна Телегина — исследователь творчества М. Ю. Лермонтова (svetlanatelegina@yandex.ru).

¹ «В публикациях и исследовательской литературе <...> П. П. Перцов рассматривается как фигура „контекста“; как историк искусства и автор путеводителей; наконец, как литератор, <...> но никак не философ par excellence. А между тем мы имеем дело именно с философом, с создателем примечательной философской системы. Причем системы, вполне укорененной в отечественной философской традиции. <...> Перед нами — теологически-ориентированная философская система, имеющая в основе своей тринитарную онтологическую модель. <...> Сам Перцов возводит свою родословную к Вико, Гегелю, Шпенглеру, Хомякову, Данилевскому, Леонтьеву и Соловьеву; но внимательное чтение являет нам и другие имена. Это, прежде всего, Страхов („Мир как целое“) и ранний Розанов („О понимании“). Из мыслителей, „параллельных“ Перцову, отметим никак не связанного с ним биографически Владимира Ильина с созданной совершенно независимо сходной „морфологической“ философской системой — и со столь же драматической судьбой ее рецепции». (Резниченко А. И. П. П. Перцов: морфология недостроенной системы (1897–1947) // Она же. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М.: Изд. дом РЕГНУМ, 2012. С. 256–257.)

вкусом, эрудицией² и безукоризненной честностью. С ним вели переписку и дорожили его мнением многие выдающиеся современники, в том числе А. А. Блок, В. В. Розанов, Д. С. Мережковский, С. Н. Дурьлин, В. Я. Брюсов, З. Н. Гиппиус.

Петр Петрович родился в Казани, в старинной дворянской семье, богатой культурными традициями. Его дядя — поэт Эраст Петрович Перцов (1804–1873) — приятель А. С. Пушкина и Е. А. Боратынского³. Пушкин, собирая материалы о Пугачеве, заезжал в 1833 году (5–8 сентября) в Казань и посетил Эраста Петровича в его казанском доме⁴. В богатейшем фонде П. П. Перцова в РГАЛИ хранятся литературные материалы его родственников, среди них: «Путешествие по Испании. Дневник» (1861–1862) его отца Петра Петровича Перцова, «Дневник» его тети Юлии Петровны Перцовой (1812–1852), в котором отразились ее впечатления от путешествия из Казани в Петербург в 1838–1839 годах⁵, и «Воспоминания» его двоюродного брата, инженера Петра Николаевича Перцова⁶.

Литературную деятельность Петр Петрович Перцов начал еще студентом юридического факультета Казанского университета. «Я родился литературно 10 апреля 1890 года — на двадцать втором году от рождения физического», — писал Перцов в своих воспоминаниях⁷. Именно тогда

² «Боже мой, сколько Вы знаете!» — восклицал Блок в письме к Перцову после прочтения его книги «Венеция и венецианская живопись». <Петербург> 31 января 1906 г. (Блок А. А. Собрание сочинений: в 8 т. Гослитиздат, 1962. Т. 8. Письма 1898–1921).

³ Е. А. Боратынский писал И. В. Киреевскому об Эрасте Петровиче в январе 1832 года: «...мало, что человек очень умный — и очень образованный, с решительным талантом. Он мне читал отрывки из своей комедии в стихах, исполненные живости и остроумия». (Боратынский Е. А. Полн. собр. соч. [в 3 т.] М.; Augsburg: ImWerdenVerlag, 2001. Т. 3: Проза, статьи, письма. С. 110).

⁴ Бобров Е. А. А. С. Пушкин в Казани // Пушкин и его современники: Материалы и исследования. СПб., 1905. Вып. 3. С. 23–67.

⁵ Перцова Ю. П. Дневник Юлии Петровны Перцовой. 1838–1839 // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: Альманах. М.: Студия ТРИТЭ: Рос. Архив, 2011. [Т. XX]. С. 445–514.

⁶ Петр Николаевич Перцов (1857–1937) — строитель и владелец знаменитого московского доходного дома на Пречистенке, известного в Москве как «дом Перцова». Был одним из хранителей ценностей храма Христа Спасителя. В 1922 году проходил как обвиняемый во втором процессе «церковников» и получил пять лет тюремного заключения. Через год освобожден и тогда же, в 1923 году, выселен из собственного дома, а его квартиру занял Лев Троцкий. (Перцев Д. Дом Перцова: архитектура и жизнь // Русское искусство. 2012. № 2. С. 40–47).

⁷ Перцов П. Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. М.; Л.: Academia, 1933. 322 с.

были напечатаны его стихи в столичном журнале «Книжки недели» (1890. № 9).

В юности Петр Петрович симпатизировал либералам и придерживался народнических взглядов, в 1892–1893 годах был постоянным сотрудником «Русского богатства» — ведущего печатного органа этого общественно-политического направления. Быстро разочаровавшись и разойдясь во взглядах на искусство с Н. К. Михайловским, он покинул журнал и два года жил и работал в Казани, печатая в местных изданиях «Письма о поэзии», где проводил мысль о независимости поэтического творчества «от злободневных потребностей». В представлении Перцова, в искусстве и литературе «остается жить только то, что относится к вечной категории — идеализма. Только воплощения вечного идеала и будут вечно волновать нас, вечно говорить с душою человека»⁸.

Перцов получил заслуженное признание как деятельный издатель-интеллектуал с тонким литературным чутьем, издательская деятельность которого никогда не была коммерческой. «Я издаю книги, которые считаю хорошими и которые издать автор не может, а издатели-купцы не хотят», — писал Петр Петрович отцу в феврале 1897 года⁹. Перцов стоял у истоков символизма — сборник «Молодая поэзия», составленный и изданный им в 1896 году, открыл путь в литературный мир сорока двум молодым русским поэтам символистского направления, среди которых были И. А. Бунин, К. Д. Бальмонт, В. Я. Брюсов, Н. М. Минский.

В этом же году он познакомился и подружился с В. В. Розановым, став «великим поклонником» (И. Ф. Романов-Рцы) философа на всю жизнь. И хотя в их отношениях случались недоразумения, дружба между ними сохранилась до смерти Розанова¹⁰. Петр Петрович был единственным из литераторов, кто сразу откликнулся на просьбу дочери Розанова, Татьяны Васильевны, написать воспоминания об отце¹¹. Перцов — издатель и редактор первых книг Василия Васильевича, тогда еще незнакомого широкой читательской аудитории: «Сумерки просвещения», «Религия

⁸ Перцов П. Письма о поэзии. СПб., 1895. С. 10.

⁹ Цит. по: Лавров А. В. П. П. Перцов // Русские писатели. 1800–1917: биограф. словарь. Т. 4 (М–П). М.: Большая Российская энциклопедия, 1999. С. 561–565.

¹⁰ З. Н. Гиппиус так передает свое впечатление о Перцове и его дружбе с Розановым: «Провинциал, человек упрямый, замкнутый и сдержанный, был он чуток ко всякому нарождающемуся течению и обладал недоужинным философским умом... Как они дружили, — интимнейший... Розанов и неподвижный, деревянный Перцов? Непонятно, однако дружили». Цит. по: Николюкин А. Н. Розанов. М.: Мол. гвардия, 2001. С. 285. («Жизнь замечательных людей». Вып. 788).

¹¹ Перцов П. П. Воспоминания о В. В. Розанове // Новый мир. 1998. № 10.

и культура», «Литературные очерки» (1899), «Природа и история» (1900). Литературной знаменитостью философ стал именно после выхода сборников статей, изданных Перцовым. Розанов признавался, что подобного предложения издания его избранных сочинений он до того времени «ни от кого не слышал»: «С изумительным терпением и великодушием [Перцов] взял эти обязанности [редактора и корректора] на себя, и, можно сказать, умерев *для себя* на год, — воскресил (из газетного мусора) и создал как „писателя с физиономией“ — меня»¹². Василий Васильевич умел ценить своего скромного друга «с геттингенской душой». «Вы для меня сделали, сколько никто в 20 лет, разве кроме Страхова („вывел“)...» — писал он Перцову 8 апреля 1900 года¹³. На правах старшего друга он наставляет Петра Петровича: «Вы ужасно серьезны. <...> Вы слишком ушли в „понимание“. <...> Труд и мышление — но где же человек?»¹⁴ «Эх, если бы Вы были поживее и поинтимнее, — сокрушается Розанов в другом письме. — А то „корректность“ Ваша связывает язык собеседнику»¹⁵. Отмечая в Перцове-писателе «богатейшую наблюдательность» и «чрезвычайно научный» ум, высоко ценя «благородство и бескорыстие „рыцаря честного“», Розанов заметил, что «недостаток Перцова заключается в недостаточно яркой и даже недостаточно определенной индивидуальности. <...> Ума и далекого зрения, как и меткого слова (в письмах), у него „как Бог дай всякому“, но все эти качества заволакиваются туманом неопределенных поступков, тихо сказанных слов; какого-то „шуршания бытия“»¹⁶. Это определение — «шуршание бытия»¹⁷, — как очень верное, вспоминает С. Н. Дурылин в своем дневнике в 1926 году, отмечая, что в то трудное для Перцова время при невыносимых условиях жизни и творческой работы он не слышал от Петра Петровича «ни жалобы, ни ропота»¹⁸.

¹² Розанов В. В. Письмо в редакцию. <О П. П. Перцове> // 1900 год в неизвестной переписке, статья, рассказах и юморесках Василия Розанова, Ивана Романова-Рцы и Петра Перцова. СПб.: ООО «Родник», 2014. С. 524.

¹³ Розанов — Перцову. Петербург, 8 апреля 1900 г. // 1900 год в неизвестной переписке... С. 51.

¹⁴ Цит. по: Розанов В. В. Сочинения. М.: Сов. Россия, 1990. С. 546.

¹⁵ Розанов — Перцову. Петербург, август — сентябрь 1900 г. // 1900 год в неизвестной переписке... С. 65.

¹⁶ Розанов В. В. Опавшие листья // Уединенное. М.: Политиздат, 1990. С. 317. (Мыслители XX века).

¹⁷ У С. Н. Дурылина: «шорох бытия».

¹⁸ Дурылин С. Н. В своем углу. М.: Молодая гвардия, 2006. С. 203. (Б-ка мемуаров «Близкое прошлое». Вып. 21).

Постоянно трудясь и помогая другим, деятельный Перцов, видимо, сознательно оставался в тени своих знаменитых современников. Поверхностное впечатление о тихом и застенчивом Петре Петровиче было обманчиво. «Я вообще „человек с секретом“», — писал он в одном из писем¹⁹. Из его переписки с Розановым предстает человек острого ума, свежих и ярких мыслей, знающий себе цену, смело и прямо высказывающий довольно нелицеприятное мнение о некоторых идеях Василия Васильевича, непримиримый к его развязному тону, который Розанов иногда позволял себе в письмах. Причины размолвок между друзьями были и идейные: последовательный монархизм Розанова, готового «умереть за царя», и неизлеченный до конца либерализм Перцова с его резкими отзывами о личности Николая II.

Многие критики единодушно высоко оценили книгу Перцова «Венеция и венецианская живопись»²⁰, написанную им в Италии, где он в 1897–1898 годах изучал искусство Возрождения. Розанов отмечал в своей рецензии на второе издание этой книги: «П. П. Перцов изучал, вернее, залюбовывался искусством Италии. <...> Но он смотрит на искусство... как историк культуры, который живопись объясняет через человека и, в свою очередь, постигает человека через живопись»²¹.

В 1902–1904 годах Д. С. Мережковский и З. Н. Гиппиус пригласили Перцова в качестве главного редактора в религиозно-философский журнал «Новый путь», в котором они полагали соединить богоискательство и символизм. В журнале печатались К. Д. Бальмонт, А. А. Блок, В. Я. Брюсов, Вяч. И. Иванов, М. А. Волошин, Б. К. Зайцев, А. М. Ремизов. Мережковский опубликовал в «Новом Пути» «Судьбу Гоголя» и роман «Антихрист. Петр и Алексей». Но журнал не спасли ни громкие имена авторов, ни бескорыстие сотрудников, писавших для него *бесплатно*: из-за нехватки средств он просуществовал только два года. Петр Петрович покинул журнал до его закрытия, в феврале 1904 года, из-за разногласий с Мережковскими. Дурьлин в своем дневнике дает такой *post scriptum* к рассказу Перцова о драматической судьбе «Нового Пути»: «Никто не помог. Правительство и богачи давали деньги на „Мир искусства“,

¹⁹ Перцов — Розанову. Москва. 26 января 1916 г. // 1900 год в неизвестной переписке... С. 219.

²⁰ Перцов П. П. Венеция и венецианская живопись. 2-е изд., пересмотр. и испр. М.: Образовательные экскурсии, 1912. 144 с.

²¹ Розанов В. В. П. Перцов. Венеция и венецианская живопись. Издание второе, пересмотренное и исправленное. Москва, 1912 г. // Воспоминатели мгновений: переписка и взаимные рецензии Василия Розанова и Петра Перцова. 1911–1916. СПб.: ООО «Изд-во „Росток“», 2015. С. 271.

на эстетику Бакста и Дягилева, „батюшки“ подписывались на „Русский паломник“ и издавали „Труды“ Духовной Академии, — и никто не подумал позаботиться о журнале, где впервые с Петра Великого встречались Вера и Мысль, русская вера и русская мысль, — *никто* в огромной православной России...»²²

С Лермонтовым Перцов-критик соприкоснулся в 1896 году при издании сборника «Философские течения русской поэзии»²³, включающего характеристику двенадцати русских поэтов с подбором «наиболее типичных для философской индивидуальности» стихотворений каждого из них. Это был первый опыт такого рода, учитывая, что позитивистская критика, не проявляя интереса к внутреннему, идеальному миру человека, не рассматривала поэзию в философском контексте. Розанов писал, что для поколения 1860–1870-х годов «мир поэзии, религии и нравственности остался непонятым и навсегда закрытым»²⁴. В результате русские писатели на рубеже веков оказались «чужды преемственности с прекрасным прошлым» (С. Н. Дурылин); Фет и Тютчев были забыты и издателями, и читателями, кумирами последних становились поэты уровня Надсона, книги которого за двадцать лет выдержали двадцать три издания.

В предисловии Петр Петрович так определял основную цель сборника: «Руководящие критические очерки, посвященные каждому поэту, имеют в виду главным образом его мирозерцание; рассматривают его, как мыслителя, как философа. Если искусство есть лучшая форма выражения индивидуальности, — то с другой стороны главным содержанием индивидуальности, определяющим ее моментом является бесспорно ее религия: то или иное отношение человека к важнейшим, к вечным вопросам бытия. <...>. Своеобразное отношение прежней русской критики к вопросам поэзии и философии оставило интересующую нас область почти неразработанной»²⁵.

Критические статьи в сборнике были представлены именами С. А. Андреевского (М. Ю. Лермонтов, Е. А. Баратынский), Д. С. Мережковского (А. С. Пушкин, А. В. Кольцов, А. Н. Майков), Б. В. Никольского (А. А. Фет), Вл. С. Соловьева (Ф. И. Тютчев). Перцов написал статьи о Н. П. Огареве,

²² Дурылин С. Н. В своем углу... С. 248.

²³ Философские течения русской поэзии. Избранные стихотворения и критические статьи. СПб.: Типография М. Меркушева, 1896. 394 с.

²⁴ Розанов В. В. В чем главный недостаток «наследства 60–70-х годов» // Собрание сочинений. Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1996. С. 168.

²⁵ Перцов П. П. [Предисловие] // Философские течения русской поэзии... С. 10.

А. К. Толстом, Я. П. Полонском, А. Н. Апухтине, А. А. Голенищеве-Кутузове и А. В. Кольцове в соавторстве с Мережковским.

Емкий по содержанию и изящный по стилю этюд Сергея Аркадьевича Андреевского «Лермонтов»²⁶ — один из самых ярких в этом сборнике. Адвокат Андреевский (1847–1918) был не только выдающимся судебным оратором (в современных юридических учебниках его адвокатские выступления приводятся как образец ораторского искусства), но и талантливым литературным критиком, и не лишенным дарования поэтом. Перцову были близки выводы, сделанные Андреевским, он считал его работу «одной из лучших характеристик в сравнительно небогатой лермонтовской литературе, несмотря на свою односторонность»²⁷. Отличительной чертой всех этюдов Андреевского, и лермонтовского в частности, было внимание к душе писателя и его психологическим переживаниям, что, несомненно, явилось следствием адвокатской практики критика. Этюд о Лермонтове носил полемический характер. Сергей Аркадьевич, рассматривая главным образом духовную сущность лермонтовского творчества, его взгляд на вечные вопросы бытия, спорил с корифеями народнической критики Н. К. Михайловским и А. М. Скабичевским, в своих работах определявшими Лермонтова как «героя безвременья» николаевской эпохи, «который тосковал не столько о небе, сколько об освобождении крестьян»²⁸. Андреевский называет «фальшивым» такое объяснение источника скорби Лермонтова и акцентирует внимание на «более глубокой и менее исследованной стороне лермонтовского дарования — на стороне сверхчувственной»²⁹: «Нет другого поэта, который бы так явно считал небо своей родиной и землю — своим изгнанием. <...> Неизбежность высшего мира проходит полным аккордом через всю лирику Лермонтова. <...> Ангелы входят в его поэзию, как постоянный привычный образ, как знакомые, живые лица. Во всем, что он писал, чувствуется взор человека, высоко парящего „над грешной землей“, человека, „не созданного для мира“»³⁰. Андреевский дает интересное сравнение отношений гениев европейской литературы к вопросам веры

²⁶ Этюд о Лермонтове был впервые прочитан Андреевским 16 декабря 1889 года в качестве публичной лекции в Русском литературном обществе, а затем опубликован в газете «Новое время» (1890. 16(28) янв. № 4987. С. 2).

²⁷ Перцов П. Литературные воспоминания. 1890–1902 гг... С. 194.

²⁸ Розанов В. В. С. А. Андреевский как критик // Новое время. 1903. 27 сент. (10 окт.) № 9901. С. 2.

²⁹ Андреевский С. А. Лермонтов. Характеристика // Философские течения в русской поэзии... С. 133.

³⁰ Там же. С. 135–136.

и вечности и приходит к выводу: «Один Лермонтов нигде положительно не высказал (как и следует поэту), во что он верил, но зато во всей своей поэзии оставил глубокий след своей непреодолимой и для него совершенно ясной связи с вечностью. <...> Смелое, вполне усвоенное Лермонтовым родство с небом дает *ключ* к пониманию и его жизни, и его произведений. Под куполом неба, населенного чудной фантазией, обличение великих неправд земли есть, в сущности, самая сильная поэзия веры в иное существование...»³¹

Вполне естественно, что позитивистская критика, которую остроумный В. О. Ключевский называл «литературной полицией», не приняла статью Андреевского, но ее оценили Мережковский и проницательный Розанов, отмечавший новизну определений, *впервые* высказанных так «полно, закругленно и без колебаний»: «Никто не сказал, что „связь с сверхчувственным“ у Лермонтова есть самая главная черта и что ясностью этой связи он превосходит всех поэтов всемирной литературы»³². Но следует отметить, что Розанов обращает внимание на недостаток остроты и глубины «всех нигде не поразительных, но всюду привлекательных этюдов, [в которых] умный автор-собеседник играет перед вами умом, изысканно образованным...»³³ Такая оценка была вызвана, вероятно, тем, что Андреевский, отождествляя понятия «человек не от мира сего» и «чистокровнейший поэт», в конце концов уводил свои рассуждения из мистической плоскости в литературную, а поэму «Демон» трактовал как романтическую историю любви, герои которой «по красоте фантазии... превосходят все влюбленные пары во всемирной поэзии»³⁴.

Тем не менее Андреевский признан предтечей символистской критики. Основные положения его работы: о связи Лермонтова с Небом, о его «двойном зрении», об отношении к смерти — были восприняты (осознанно или неосознанно) и представлены в символистской трактовке В. В. Розановым, Вл. Соловьевым, Д. С. Мережковским, А. Белым, А. А. Блоком, Б. А. Садовским, В. Ф. Ходасевичем, П. П. Перцовым, С. Н. Дурылиным.

Лермонтова Перцов упоминает во всех своих статьях, подготовленных для сборника «Философские течения русской поэзии»,

³¹ Там же. С. 134.

³² Розанов В. В. С. А. Андреевский как критик... С. 2.

³³ Там же.

³⁴ Андреевский С. А. Лермонтов. Характеристика // Философские течения в русской поэзии... С. 144.

поскольку рассматривает творчество характеризуемых поэтов на фоне русского литературного процесса XIX века, но более подробно останавливается на сравнении Лермонтова с его «сонаследниками» — Огаревым и гр. А. К. Толстым. Необходимо отметить, что личное отношение Перцова к Лермонтову на протяжении его литературной деятельности претерпело эволюцию от индифферентного до признания его одним из любимых поэтов в конце жизни (наряду с Фетом, Полонским и Майковым)³⁵. В период издания сборника Перцов трактовал личность поэта с преобладанием в ней демонического начала, мятежа и протеста, при этом всегда подчеркивал связь с вечностью, отсутствие страха смерти, мастерство в передаче потустороннего, отвлеченного, надземного.

В статье, посвященной Н. П. Огареву, Перцов дает развернутое сравнение его поэзии с лермонтовской, называет Огарева «одним из эпигонов Лермонтова, его легатарием», указывая на «сходство огаревских настроений с основным мотивом лирики Лермонтова»: «У Лермонтова — это слияние страстного, уверенного стремления к Небу с тоскливым, безнадежным отчуждением от земли, гордый вызов Небу, который характеризует собою „мятежного“ поэта. <...> Скука жизни чувствовалась Огаревым так же ярко, как и автором „Ангела“. <...> Даже любовь, для Огарева, как [и] для Лермонтова, отравляется сознанием ее недолговечности. „Вечно любить невозможно“»³⁶. По мнению Перцова, в отличие от Лермонтова «Огарев боится смерти — именно как полного конца, содрогаясь чисто физическим ужасом перед призраком уничтожения. Не имея лермонтовской уверенности „мир увидать новый“, не зная пушкинского пантеистического примирения с „равнодушной“ природой, он восклицает в поэме „Юмор“: „Аккорд нам полный, господа, / Звучать не будет никогда!“³⁷ „Никогда“ — вот в чем индивидуальная особенность мировоззрения Огарева, — подчеркивает Перцов, — вот чего не сказал бы Лермонтов»³⁸.

³⁵ «Я ведь люблю Лермонтова больше Пушкина, — сказал мне вчера Перцов (13 марта ст. ст. [1926]).— А „надо“ теперь любить Пушкина, как в 60-х годах [XIX века] „надо“ было любить Некрасова. Вот и „любят“ теперь все Пушкина — и в то же время Демьяна Бедного и Маяковского. Какие шестидесятые годы опять настали!» (Дурылин С. Н. В своем углу... С. 203.).

³⁶ Перцов П. Н. П. Огарев. Характеристика // Философские течения в русской поэзии... С. 164–167.

³⁷ Там же. С. 170.

³⁸ Там же.

Но чувство есть у нас святое,
Надежда, бог грядущих дней, —
Она в душе, где все земное,
Живет наперекор страстей;
Она залог, что есть поныне
На небе иль в другой пустыне
Такое место, где любовь
Предстанет нам, как ангел нежный,
И где тоски ее мятежной
Душа узнать не может вновь³⁹.

То святое чувство надежды на вечное блаженство, которое жило в душе Лермонтова, было недоступно Огареву, не сумевшему выйти из-под влияния философии крайнего материализма, истребившей у него не только веру, но вообще возможность признания объективного существования «иного мира».

Сходство между Огаревым и Лермонтовым Перцов замечает и в психологической особенности их личностей, причисляя обоих поэтов к разряду «субъективных художников»: «Источник творческих впечатлений такого поэта — не столько во внешнем мире, сколько в нем самом. <...> И как бы ни были ярки и разнообразны созданные им типы, первым и самым ярким его типом всегда является он сам. Для Пушкина, как для его „пророка“, были внятны „и неба содроганье, и горний ангелов полет, и гад морских подводный ход...“ — его поэзия была, действительно, подобна „эху“ жизни. Лермонтовский пророк бежал в пустыню, и поэзия его творца была, прежде всего, его *исповедью*»⁴⁰. Огарев принадлежит к лермонтовскому типу, как Апухтин, как Баратынский, как Голенищев-Кутузов, между тем как Фет, Майков, Полонский, например, к пушкинскому⁴¹.

Полную антитезу Огарева — графа А. К. Толстого — Перцов называет другим «сонаследником Лермонтова», к которому «перешла лермонтовская уверенность „мир увидеть новый“, открылись „звуки небес“ и заглушили для него даже весь разлад земли, <...> воскресла лермонтовская вера, [но] без его могучего протеста и жгучей тоски. Лермонтовский

³⁹ Лермонтов М. Ю. Собр. соч.: в 4 т. М.: Наука, 1979–1981. Т. 1. С. 501.

⁴⁰ О разнице между пушкинским и лермонтовским «Пророками» в трактовке Розанова см.: Телегина С. М. Личность и творчество М. Ю. Лермонтова в литературно-критическом наследии В. В. Розанова // Христианское чтение. 2015. № 4. С. 132–133.

⁴¹ Перцов П. Н. П. Огарев. Характеристика // Философские течения в русской поэзии... С. 166–167.

мятежный вопрос о том, „что мне Бог готовил, зачем так горько пре-
кословил надеждам юности моей?“, ему показался бы гордым и пре-
ступным. <...> Земная жизнь для Алексея Толстого, как и для Лермонто-
ва, — „неволя“, но он терпеливо сносит ее цепи, <...> жгучая обида жизни,
„жар души, растроченный в пустыне“, были непонятным кощунством
для этого верного ангела»⁴².

Влияние Лермонтова на Алексея Толстого было и чисто литератур-
ным, эстетическим, на что обратил внимание Дурылин: «Кн. Вяземский
в „Князе Серебряном“ написан А. Толстым по „Кирибеевичу“ — Лер-
монтова⁴³: и задумчивость его на пиру у Грозного, и участие Грозного
в его страсти любовной, и похищение чужой жены, и бой, и самый
удалой характер князя — все по Лермонтову; даже похвальба Хомяка
перед боем — перифраза: „Присмирели, небось, призадумались!“»⁴⁴

В статье, посвященной гр. А. А. Голенищеву-Кутузову, определяя
его как поэта смерти, для которого «смерть есть не только необходи-
мость, но высшее благо и настоящее блаженство», Перцов останавлива-
ется на разработке этого мотива в творчестве других русских писателей:
«Вслед за сознательно-спокойной resignation Пушкина — как все, дости-
гаемой великим поэтом без борьбы и усилий, <...> с Лермонтовым поды-
мается в русской поэзии мятежный протест духа, гордый вызов Демона,
и Небу адресуется язвительная, мрачная „благодарность“ — „За жар
души, растроченный в пустыне, / За все, чем я обманут в жизни был...“
Но в самой глубине этого протеста, в самой силе этого вызова коренится
непоколебимая уверенность в близости Неба, в кровном родстве с ним
души...»⁴⁵

Об адресате стихотворения Лермонтова «Благодарность», которое
упоминает Перцов, допустимо рассуждать только на уровне гипотезы.
Мнения исследователей разделились, и полемика продолжается до сего

⁴² Перцов П. Гр. А. К. Толстой. Характеристика // Философские течения в русской поэзии... С. 209–230.

⁴³ Это наблюдение подтверждает высокую оценку «Песни о купце Калашнико-
ве...» таким знатоком древнерусской литературы, как С. П. Шевырев, который видел
в этой поэме не только «создание в духе и стиле наших древних эпических песен»,
но и «верный зародыш будущей русской драмы из нашего древнего быта». Цит. по:
Ратников К. В. Критическая оценка С. П. Шевыревым творчества М. Ю. Лермонтова (Пе-
ресмотр прежних литературоведческих стереотипов) // Степан Петрович Шевырев и рус-
ские литераторы XIX века. Челябинск: Околица, 2007. Часть 2. С. 46.

⁴⁴ Дурылин С. Н. В своем углу... С. 556.

⁴⁵ Перцов П. Гр. А. А. Голенищев-Кутузов. Характеристика // Философские течения
в русской поэзии... С. 374.

времени. Известно, что в *прижизненных* публикациях (Отечественные записки. 1840. т. 10. № 6. отд. III. С. 290; Стихотворения М. Лермонтова. СПб., 1840. С. 117) слово *тебя* напечатано со строчной буквы. Часть исследователей находят в этом цензурные причины, ссылаясь на то, что в автографе стоит заглавная буква⁴⁶, и видят в адресате стихотворения — Бога. Тогда как другие, упрекая своих оппонентов в слишком произвольной трактовке смысла текста, предполагают, что это стихотворение — «письмо к женщине», измену которой поэт пережил как трагедию всей жизни, и считают его типичным для любовной лирики Лермонтова, в которой есть примеры такой «благодарности»⁴⁷. Действительно, бессмысленно упрекать Бога за вероломство в любви («отраву поцелуя») и «клевету друзей», которые проистекают из поврежденного грехом человеческого сердца, из свободной воли, дарованной Создателем человеку. В свою очередь, часть исследователей, предполагающих адресатом «Благодарности» Бога, определяют ее как «саркастический вызов» Создателю, «презрительную, кощунственную антимолитиву»⁴⁸; другие же, отмечая трагическую тональность произведения, называют его «стихотворением-молитвой», «духовным плачем» Лермонтова, «все творчество которого вопиет к Всемогущему о человеческой боли, пронзающей всю бытийную историю»⁴⁹, сопоставляют стихотворение с драмой библейских пророков Иеремии и Ионы, которые, переживая «горечь отверженного существования, обращались к Богу со словами горьких упреков»⁵⁰. Философ и богослов русского зарубежья В. Н. Ильин называл Лермонтова «„поэтом-литургистом“, творчество которого звучит отзвуками „Арфы

⁴⁶ Бухштаб Б. Я. «Благодарность» // Лит. наследство. Т. 58. М.: Изд-во АН СССР, 1952. С. 406–410.

⁴⁷ Архипов В. А. М. Ю. Лермонтов. Поэзия познания и действия. М.; Л.: Наука, 1965. 664 с.; Щерблякин И. П. Страницы лермонтоведения: интерпретация, анализы, полемика. Пенза: ПГПУ им. В. Г. Белинского, 2003. С. 81; Горланов Г. Е. «Благодарность» Лермонтова и Православие // «Люблю отчизну я...» Пенза, 2012. С. 117–127.

⁴⁸ Максимов Д. Е. Поэзия Лермонтова. М.; Л.: АН СССР, Наука, 1964; Дунаев М. М. Михаил Юрьевич Лермонтов (1814–1841) // Православие и русская литература. М.: Христианская литература, 2001. Ч. 2. С. 312–386.

⁴⁹ Сиротин В. И. Лермонтов и христианство // Лермонтов и православие: сб. статей о творчестве М. Ю. Лермонтова. М.: Изд. Дом «К единству», 2010. С. 184–233; Сахарова О. В. Стихотворение М. Ю. Лермонтова «Благодарность» в контексте святоотеческой молитвенной традиции // Собор. Альманах религиоведения: светские и религиозные семейные ценности в контексте истории и современности. Вып. 11. Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2013. С. 105–109.

⁵⁰ Нестор (Кумыш), игум. Тайна Лермонтова. СПб.: СПбГУ, 2011. С. 95–96.

Давида“ даже тогда, когда душа его в попытке невыносимого страдания исходит „Иовлевыми воплями“ и протестами...»⁵¹

В результате многолетних размышлений о личности и творчестве Лермонтова Перцов пересмотрел свою первоначальную трактовку «Благодарности», что нашло отражение в его «Литературных афоризмах», над которыми он работал более тридцати лет, начиная с 1897 года. Здесь, уже отрицая «мятежный» характер личности Лермонтова, Перцов указывает, что «он говорит с Богом, как равный с равным, — и так никто не умел говорить („Благодарность“ и друг.). <...> У Гоголя — еще природный человек, — в вечном смятении перед Богом, как ветхозаветный иудей. Только у Лермонтова он — сын „Божий“, и не боится Отца, потому что „совершенная любовь исключает страх“. <...> У него нет и не может быть бунта, потому что бунт только там, где рабство, а у Лермонтова отношение к Богу — отношение сына к Отцу, а не раба или слуги — к Господину (Пушкин, Гоголь). Даже в минуты непокорности и упреков оно остается сыновним, новозаветным. Сын может возмущаться властью Отца, Его несправедливостью (на его взгляд), но это не бунт: *тут нет чувства разнородности и несоизмеримости*»⁵².

Статья «„Судьба“ Пушкина» (1899) является откликом на полемику в период 100-летнего юбилея Пушкина и связана со статьей «Смерть Пушкина». Размышляя о причинах «пушкинской катастрофы», Петр Петрович указывает на разницу обстоятельств, приведших обоих гениев к дуэли: «земной характер трагедии Пушкина» и стремление Лермонтова к освобождению от «земной неволи» и к возвращению в небесную отчизну. В статье «„Судьба“ Пушкина» (в совокупности со статьями об Огареве и А. К. Толстом) намечены основные положения трактовки образа Лермонтова, которые будут развиты в последующих статьях Перцова.

«В пушкинской катастрофе все, выражаясь языком философии, „феноменально“ — легкомысленная жена, враждебные вельможи, светские сплетни. Это — оскорбление, идущее со стороны людей, — пишет Перцов. — В дуэли и судьбе Лермонтова все „ноуменально“ — здесь нет никаких посредствующих деятелей драмы. Великий человек бросает

⁵¹ Ильин В. Н. М. Ю. Лермонтов // Арфа Давида: религиозно-философские мотивы русской литературы. СПб.: Русский мир, 2009. С. 90.

⁵² Перцов П. П. Литературные афоризмы // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: альманах. М.: Студия ТРИТЭ: Рос. архив, 1994. С. 224.

свою жизнь зря, из-за пустяков, для удовольствия приятеля, без всякой видимой причины. Это почти замаскированное самоубийство. Причина здесь — внутренняя: тоже оскорбление поэта, но оскорбление, идущее не от людей...

Придет ли вестник избавленья
Открыть мне жизни назначенье,
Цель упований и страстей?
Поведать, что мне Бог готовил,
Зачем так горько прекословил
Надеждам юности моей?

* * *

Но я без страха жду довременный конец —
Давно пора мне мир увидеть новый.

И он ушел из того мира, „скучные песни“ которого не были в силах заглушить в его памяти „звуков небес“. Вот беспримесный, чистый трагизм — неразрешимое столкновение гения с жизнью. <...> Ничтожество Мартынова только усугубляет общее впечатление, ничтожество Дантеса — досадно. Причина, конечно, в том, что в истории Лермонтова личность противника не играет никакой роли: все дело в самом поэте, во внутренней его коллизии; чем ничтожнее противник, тем даже резче выступает эта последняя. У Пушкина коллизия во внешних отношениях...»⁵³

У Петра Петровича в русском зарубежье был единомышленник — философ и богослов Владимир Николаевич Ильин (1891–1974). А. И. Резниченко отметила «параллельность совершенно независимой „морфологической“ философской системы В. Н. Ильина» «Основания космономии» Перцова (см. сноску 1). Такое же поразительное концептуальное совпадение находим у этих мыслителей, творивших в разных русских мирах, в отношении личности и творчества Лермонтова. (Можно предположить, что в юности Владимир Николаевич был знаком со статьями Перцова, и этим объяснить перцовские реминисценции в его работах.) «В противоположность убийству Пушкина через приражение *извне*, — пишет Ильин, — дуэль Лермонтова и все, что ей предшествовало, было *замаскированным самоубийством* (курсив мой. — С. Т.). Конечно, и здесь по отношению к такой сложной, гениальной и таинственной личности, какой

⁵³ Перцов П. П. «Судьба» Пушкина // 1900 год в неизвестной переписке... С. 240–242.

был автор „Фаталиста“, слово „самоубийство“ звучит совсем иначе и содержит совершенно иной смысл, чем мы это наблюдаем у обыкновенных натур. <...> Лермонтов есть по преимуществу ангелическая натура русского высокого Парнаса. Пребывание его на земле можно назвать — со всякими оговорками — как бы карающим воплощением ангела. <...> Жизнь Лермонтова... есть лютое страдание от насильственного воплощения такого духа, которому воплощение по природе не свойственно. Отсюда желание как можно скорее развоплотиться и уйти. <...> Все обстоятельства рокового события показывают, что Лермонтов не только не желал убить своего противника Мартынова, но, наоборот, все сделал для того, чтобы быть убитым, — и преуспел в этом совершенно»⁵⁴.

Концепция Ильина отличается от перцовской тем, что он считал Пушкина, при всем его несходстве с Лермонтовым, также мечтающим, но только *скрытно*, поскорее «мир увидеть новый»: «У обоих была тяжкая привилегия исключительных натур: им было неуютно в этом мире, [оттого они] взмолились о „карете“. Таковы были их истинные молитвенные слова, полные горечи и любви». «Смерть для них, — уверен Владимир Николаевич, — означала „восхождение по вертикали“»⁵⁵.

В концепциях Перцова и В. Н. Ильина делается акцент на добровольном характере ухода Лермонтова из жизни, что, конечно, спорно. Многие современники поэта, в том числе Е. П. Ростопчина и В. А. Соллогуб, близко наблюдавшие Лермонтова перед последним отъездом из Петербурга в 1841 году, когда ему было отказано в прощении и предписывалось в 48 часов покинуть столицу, отмечают его «чрезвычайную грусть» и тяжелые предчувствия близкой смерти⁵⁶. Кроме того, сохранилось свидетельство М. П. Глебова, секунданта Лермонтова (?),

⁵⁴ Ильин В. Н. М. Ю. Лермонтов // Арфа Давида... С. 78–79.

⁵⁵ Там же. С. 85.

⁵⁶ «...Когда он кончил [читать „На воздушном океане...“] <...>, „C'est du Pouchkine cela“ [Это по-пушкински. (фр.)], — сказал кто-то из присутствующих. „Non, c'est du Лермонтов, ce qui vaudra son Pouchkine!“ [Нет, это по-лермонтовски, одно другого стоит! (фр.)] — вскричал я. Лермонтов покачал головой. „Нет, брат, далеко мне до Александра Сергеевича, — сказал он, грустно улынувшись, — да и времени работать мало остается; убьют меня, Владимир!“» (Соллогуб В. А. Из воспоминаний // М. Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников. М.: Худож. лит., 1989. С. 346–349.); «...на прощанье Лермонтов только и говорил об ожидавшей его скорой смерти. Я заставляла его молчать, но они поневоле на меня влияли и сжимали сердце...» (Ростопчина Е. П. Из письма к Александру Дюма, 27 августа / 10 сентября 1858 г. // М. Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников... С. 358–364.).

о задуманной поэтом диалогии из двух эпох русской жизни⁵⁷, свидетельство А. А. Краевского о желании Лермонтова издавать *свой* журнал, о чем он часто с ним говорил⁵⁸, и последнее письмо Лермонтова к бабушке, написанное за несколько дней до смерти, с просьбой прислать «поскорее полное собрание сочинений Жуковского и полного Шекспира, по-англински» (IV, 429), — все это никак не соответствует намерениям поэта уйти из жизни.

Несмотря на эти факты, точка зрения Перцова о «замаскированном самоубийстве» осталась неизменной на протяжении всей его литературно-критической деятельности и закреплена в несколько смягченной форме в итоговой работе «Литературные афоризмы»: «Дуэль Лермонтова — замаскированное самоубийство (как уже неоднократно замечалось). <...> Быть может, он и был прав в отношении себя: „исчезнуть“ он не боялся, а хотелось поскорее „мир увидеть новый“. Но, несомненно, он был неправ объективно — забыв свой гений. Сила личности (и отсюда — самососредоточенности) слишком ослабила в нем чувство обязанности (своей относительности)»⁵⁹. Следует заметить, что, в отличие от Перцова и В. Н. Ильина, архимандрит Константин (Зайцев), подводя духовный итог трагической дуэли Лермонтова, отрицал в ней мотив самоубийства, так как в этот момент, «под дулом пистолета, по мнению

⁵⁷ 15 июля 1841 года «всю дорогу до места дуэли никаких предсмертных разговоров, никаких посмертных распоряжений от Лермонтова Глебов не слышал. Все, что он высказал, это сожаление, что он не мог получить увольнения от службы в Петербурге и что ему в военной службе едва ли удастся осуществить задуманный труд: „Я выработал уже план двух романов: одного — из времен смертельного боя двух великих наций, с завязкой в Петербурге, действиями в сердце России и под Парижем и развязкой в Вене, и другого — из Кавказской жизни, с Тифлисом при Ермолове, его диктатурой и кровавым усмирением Кавказа, Персидской войной и катастрофой, среди которой погиб Грибоедов в Тегеране, и вот придется сидеть и ждать, когда можно будет приняться за кладку их фундамента. Недели через две уже нужно будет отправиться в отряд, к осени пойдем в экспедицию, а из экспедиции когда вернемся!..“» (Мартыанов П. К. Дела и люди века: Отрывки из старой записной книжки, статьи и заметки: в 3 т. СПб.: Тип. Р. Р. Голике, 1893–1896. Т. 2. С. 93–94).

⁵⁸ Не одобряя направления «Отечественных записок», Лермонтов говорил Краевскому: «Мы должны жить своею самостоятельною жизнью и внести свое самобытное в общечеловеческое. Зачем нам все тянуться за Европою и за французским. <...> Мы в своем журнале не будем предлагать обществу ничего переводного, а свое собственное. Я берусь к каждой книжке доставлять что-либо оригинальное, не так, как Жуковский, который все кормит переводами, да еще не говорит, откуда берет их». (Висковатов П. А. Михаил Юрьевич Лермонтов. Жизнь и творчество. М.: Современник, 1987. С. 324–325. (Сер. «Б-ка любителей российской словесности»).

⁵⁹ Перцов П. П. Литературные афоризмы... С. 225.

о. Константина, зло уже было безвластно над ним. <...> В таком смиренном отказе от выстрела по своему случайному и раздраженному противнику можно распознать *вольное самоотдание* в руки Бога Живого, разящего, но милостивого»⁶⁰. И эта точка зрения, на наш взгляд, ближе стоит к объяснению тайны, которую Лермонтов унес с собой в иной мир.

В 1904–1906 годах Перцов сотрудничал в петербургской газете «Слово», издаваемой его родственником Н. Н. Перцовым, вел там рубрику «Обзор печати» и редактировал литературное приложение «Понедельники газеты „Слово“», привлекая туда талантливых поэтов-символистов В. Я. Брюсова, А. А. Блока, Федора Сологуба (Ф. К. Тетерникова), И. Ф. Анненского и др. В сентябре 1908 года, после двухлетнего перерыва, Перцов возвратился к литературной работе, став сотрудником столичной газеты патриотического направления «Новое время», самой читаемой газеты в России, и активно печатался там до 1917 года как публицист, литературный и художественный критик, для которого были характерны воззрения, близкие к славянофильским. Именно в этот период (1909–1916) Перцовым были написаны статьи о Лермонтове. Сам Петр Петрович подсчитал, что всего в «Новом времени» за период с 1908-го по 1917 год было опубликовано 553 его статьи, а в «Голосе Москвы» за четыре года (1911–1914) — 90 статей⁶¹. Лермонтовский цикл Перцова, сравнительно с общим количеством публикаций, небольшой — восемь статей, которыми восхищался Розанов и высоко ценил Дурылин.

В конце 1930-х годов Перцов, находясь в костромской деревне, активно работал над «Космономией». «Нуждаясь в сомыслящем собеседнике», он отправлял готовые главы для прочтения Дурылину. Интересно, что, высоко оценив⁶² принципиально новый философский труд своего друга, подробно анализируя прочитанные главы «Космономии», Дурылин вспоминает его статьи о Лермонтове: «...статьи Ваши о Лермонтове

⁶⁰ Константин (Зайцев), архим. Лермонтов (1814–1841) // Чудо русской истории. М.: НТЦ Форум, 2000. С. 719–720.

⁶¹ Лавров А. В. П. П. Перцов // Русские писатели. 1800–1917: биограф. словарь... С. 565.

⁶² «Вы прошли через культурную заставу наших символистов и европейцев конца 19 века. Вы тоньше Хомякова, ироничнее Чаадаева, глубже (метафизичней) эмпирика Данилевского...» (С. Н. Дурылин — П. П. Перцову. 26–27.VIII–1939 г. // Резниченко А. И. П. П. Перцов: морфология недостроенной системы... С. 263.); Я радуюсь... тому, что Вы продолжаете большую работу больших людей, которые искали законов бытия, а не законов бывания, радуюсь и считаю Вашу работу благородной, нужной, блестящей. (С. Н. Дурылин — П. П. Перцову. 23 сентября 1939 г. // Резниченко А. И. П. П. Перцов: морфология недостроенной системы... С. 265).

(кстати: они перепечатаны для Вас в двух экземплярах) мне ближе двух глав Вашей системы. Мне кажется, в „оболочке зримой“ в лермонтовской оболочке „сквозит и тайно светит“ у Вас *то же*, что и в „Системе“, но мне... легче распознать это Ваше „тайное и живое“ в зримой оболочке, чем в отточенной схеме высокой абстракции»⁶³. Через два года Сергей Николаевич, вдохновляя Перцова на продолжение «Литературных воспоминаний» и «Оснований космономии», пишет ему: «Высоко ценю Вас как писателя и художника слова. Если б моя воля, к юбилею Лермонтова я первым долгом издал бы Ваши статьи, как лучшее, что о нем написано»⁶⁴. Мысль об издании статей Перцова (не изданных до сего времени) не оставляет Дурылина, он возвращается к ней 28 марта 1942 года: «Я бы издал Ваши статьи о Лермонтове в один томик. У Вас есть ощущение неповторимого бытия Лермонтова, и у Вас есть ощущение его аромата — как-то запах лермонтовского ландыша. Это его цветок — и он у Вас благоухает»⁶⁵.

Из восьми статей *три* представляют собой рецензии на новые книги о Лермонтове. В 1909 году Перцов откликается на выход отдельным изданием статьи Д. С. Мережковского «М. Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества»⁶⁶, носившей характер острой полемики с Вл. Соловьевым, резко обвинявшим Лермонтова в демонизме (одержимости тремя демонами) и видевшим в поэте прямого родоначальника ницшеанства. По мысли Соловьева, Лермонтов был не способен на смирение и на «сложный и долгий подвиг борьбы» с демонизмом, поэтому не исполнил своего призвания гения⁶⁷. В отличие от Вл. Соловьева, Д. С. Мережковский видел в «богоборчестве Лермонтова» страдания библейского Иова и был уверен, что через него поэт шел к «богосыновству». Мережковский указывал, что Лермонтов — первый русский писатель, поднявший «религиозный вопрос о зле», первый писатель, в котором так ясно видна связь

⁶³ С. Н. Дурылин — П. П. Перцову. 26–27.VIII–1939 г. // *Резниченко А. И.* П. П. Перцов: морфология недостроенной системы... С. 263).

⁶⁴ С. Н. Дурылин — П. П. Перцову. 2 июля 1941 г. // *Дурылин С. Н.* Статьи и исследования 1900–1920 годов / сост. вступ. ст. и коммент. А. И. Резниченко, Т. Н. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 847).

⁶⁵ Цит. по: *Резниченко Анна.* Сергей Дурылин: проекты и наброски (к реконструкции ландшафта) // Сергей Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I: Исследования / сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М.: Модест Колеров, 2010. С. 468. («Исследования по истории русской мысли». Т. 14).

⁶⁶ *Мережковский Д. С.* М. Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества. СПб.: Пантеон, 1909.

⁶⁷ *Соловьев В. С.* Лермонтов // *Философия искусства и литературная критика.* М.: Искусство, 1991. С. 379–399.

с вечностью. В то же время «главная трагедия Лермонтова», по мысли Мережковского, в том, что «он христианство преодолеть не мог, потому что не принял и не исполнил его до конца»⁶⁸. Это утверждение философа, как и его идея о «несмирности» Лермонтова, исходит из религиозных заблуждений Мережковского, его попыток преодоления традиционного христианства, выразившихся в активном богоискательстве, попытке создания «Церкви Третьего Завета» и «некоего вселенского неохристианства».

Перцов считал, что религиозное реформаторство только повредило критическому таланту Мережковского. «Как ни настаивай на признании „третьего царства“ и „религии Св. Духа“, — никого не соблазнишь к новому верованию и ни одна живая душа не дрогнет, — пишет Петр Петрович в рецензии. — В книжке о Лермонтове тоже слишком много „противоположения христианству“ и „преодоления христианства“, „богоборчества“ и „богосыновства“... Но уж пусть его! Зато есть действительно меткие намеки на „загадку“ Лермонтова»⁶⁹. Перцов обращает внимание на мысли Мережковского о метафизической природе поэзии Лермонтова, как на самое главное, что может приблизить к пониманию «загадки» Лермонтова: «Действительно, Лермонтов, „демонический“ Лермонтов, есть самое религиозное явление русской литературы»⁷⁰. Перцов считал, что, в отличие от Гоголя, Достоевского и Толстого, которые рассуждали о религии, потому что «продвинулись от нее и затосковали, Лермонтов не рассуждает о религии, потому что он дышит ею, живет в ней, потому что он религиозен стихийно, бессознательно, как дети, как часто женщины, как народ и, наконец, как природа»⁷¹. Для Перцова «необыкновенный „Ангел“», как и «Листок», «Тучи» и многие другие у Лермонтова, «больше, чем стихи. Это именно заклинания, — заклинания, стремящиеся вернуть невозвратно ушедшее. О чем бы ни писал Лермонтов, — он пишет о потерянной отчизне»⁷². Мережковский заметил, что в противоположность большинству людей, Лермонтов помнил прошлую вечность. Перцов дополняет: «Отсюда вечность его тем и вечность его стихов-формул»⁷³.

⁶⁸ Мережковский Д. С. М. Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества // М. Ю. Лермонтов: pro et contra: Личность и творчество Михаила Лермонтова в оценке русских мыслителей и исследователей: антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. С. 377. («Русский путь»).

⁶⁹ Перцов П. «Загадка» Лермонтова // Новое время. 1909. 15 (28) июля. № 11975. С. 3.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же.

⁷² Там же.

⁷³ Там же.

И я счет своих лет потерял
И крылья забвенья ловлю.
Как я сердце унести бы им дал,
Как бы *вечность* им бросил мою!
I, 326

По мнению Дурылина, все творчество Лермонтова говорит о его «пламенном исповедании иной действительности». «Лермонтовское из лермонтовских признаний: „И я бросил бы вечность мою“, — пишет Сергей Николаевич, — невозможно, немислимо в устах Пушкина. МОЮ! — *вечность мою!* — сказать так же просто и твердо, как ребенок говорит про мать: „мама моя“. В Лермонтове и была простота мудрости — знания о вечном. А у Пушкина — „мое“ обращено только к земле, к земному: вот красавицу жену называет он в минуту страсти „смиреницей моей“. А „вечность моя“ в устах Пушкина звучит так же дико, как молитва Ефрема Сирина в устах Магомета»⁷⁴.

Эти слова Дурылина проясняют, почему он так ценил перцовские статьи о Лермонтове: у них совпадали трактовки его творчества, что особенно было ценно в советские годы, когда работы с такой интерпретацией не могли быть опубликованы, их основные мысли и идеи оставались зафиксированными только в потаенных записках и доверительных беседах.

Перцов часто прибегает к сопоставлению Лермонтова с Пушкиным («Их не устаешь сравнивать», — замечает Петр Петрович), и в этом отношении у него много глубоких мыслей. Говоря о разнице между двумя гениями, Перцов замечает, что Пушкин своим «изящным, легким, искрящимся» стихом откликается даже на «мимолетное, случайное настроение», и Лермонтов, который «все мимолетное склонен возводить к пределу вечности. Он неутомимо, неотвлекаемо серьезен»⁷⁵. В «Литературных афоризмах» суть этого различия Перцов выразил кратко и ясно одним предложением: «Пушкин эстетически совершеннее Лермонтова, но Лермонтов духовно — значительнее»⁷⁶. «На их примере наглядно видно, — делает он небольшое пояснение, — что в искусстве „главное“ все-таки не красота, и что само искусство не есть важнейшее явление нашего духовного мира»⁷⁷. Немецкий поэт и переводчик Фридрих

⁷⁴ Дурылин С. Н. В своем углу... С. 250–251.

⁷⁵ Перцов П. «Загадка» Лермонтова... С. 3.

⁷⁶ Перцов П. П. Литературные афоризмы... С. 224.

⁷⁷ Там же.

Боденштедт, близко наблюдавший поэта в последний год его жизни, писал, что «серьезная мысль была главною чертою его благородного лица, как и всех значительнейших его произведений, и вообще в его характере преобладало задумчивое, часто грустное настроение...»⁷⁸. Петр Петрович обращает внимание, что в стихотворении «М. А. Щербатовой» «серьезная нота врывается вдруг в светский мадригал — столь же неожиданная, как этот странный эпитет „печальная“ в применении к Украине, которая никому другому из поэтов не казалось такой. Но печаль он носил всегда в себе:

На светские цепи,
На блеск утомительный бала
Цветущие степи
Украины она променяла...

* * *

И, следуя строго
Печальной отчизны примеру,
В надежду на Бога
Хранит она детскую веру»⁷⁹.

Исповедование иной действительности и связь с вечностью — это тяжелое бремя, оттого, по мнению Перцова, «не было человека несчастнее Лермонтова, — по крайней мере между русскими поэтами. <...> Смерть его есть, несомненно, замаскированное самоубийство. Если бы Мартынов промахнулся, он додразнил бы кого-нибудь другого»⁸⁰. Свои мысли о религиозности Лермонтова, намеченные в рецензии на книгу Мережковского, Перцов окончательно выразил в форме литературных афоризмов, где они приобрели отточенную лаконичность и философскую глубину.

Рецензия Перцова на книгу Д. Н. Овсяннико-Куликовского⁸¹ называется «Нечто о Лермонтове» и начинается словами: «Мучительно-пустая книга...» И далее в том же ироничном ключе: «Положительно, это

⁷⁸ *Боденштедт Фр.* Из послесловия к переводу стихотворений Лермонтова // М. Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников... С. 369.

⁷⁹ *Перцов П.* Трагедия Лермонтова // Новое время: ил. прил. 1914. 18 (31) окт. № 13860. С. 337.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ *Овсяннико-Куликовский Д. Н.* М. Ю. Лермонтов: К столетию со дня рождения великого поэта. Пг.: Прометей, 1914. 141 с. (*Дмитрий Николаевич Овсяннико-Куликовский* (1853–1920) — литературовед и лингвист, Почетный член Петербургской академии наук (1907) и Российской академии наук (1917), профессор четырех российских университетов — Новороссийского, Казанского, Харьковского и Петербургского, один

какой-то особый талант, распространенный по преимуществу между нашими „почетными академиками“ и вообще „мужами науки“, — умение написать целую книгу и ничего в ней не сказать. Как это они умеют? Что за секрет?»⁸² Книга Овсяннико-Куликовского наполнена азбучными истинами и банальными рассуждениями о «субъективном» и «объективном», которые «до такой степени несомненны, что новорожденный младенец их уже знает и если не беседует на эту тему со своей кормилицей, то единственно из скромности. А вот почетный академик и „знаменитый“ профессор не побоялся посвятить им целую книгу»⁸³. Не найдя ни одной свежей мысли в рассуждениях Овсяннико-Куликовского, Петр Петрович заметил, что все книги «почетных академиков» «так удручающе схожи друг с другом». Полное равнодушие автора к объекту своего исследования вызывает у Перцова восклицание: «Главное, что поражает у „почетного“ автора — это именно отсутствие своего личного отношения к Лермонтову (к Лермонтову!). Чувствуется, что ни разу он не задумался неодолимо над поэтом, <...> не был поражен его загадочно-трагическим обликом. Только сидел и писал: „Субъективное, <...> объективное“. <...> Есть же такие счастливые души!» «Единственные оазисы книги — это ее обширные, к счастью, цитаты, — иронизирует Перцов. — Вот что читается с удовольствием. Отличные цитаты: все ведь из Лермонтова...»⁸⁴

Дурылина называл труды «разных „ологов“» «жвачкой», которая уничтожает «остроту и тонкое благоухание» великих писателей⁸⁵. По мнению Сергея Николаевича, не «Львовы-Рогачевские и Пиксановы», а русские мыслители, которые никогда «не получали чинов и наград по печальному ведомству истории литературы, сказали о Лермонтове самое умное и самое верное»⁸⁶. «[Они] находили и открывали оттого, что сами ощущали трепет творчества, волнение мыслительных раздумий». В числе тех, кто входил в «эту царственную линию, никогда не занимавшую престола»⁸⁷, Дурылин называет и Перцова наравне с Розановым, Ключевским, Леонтьевым, Говорухой-Отроком.

из редакторов либерального журнала «Вестник Европы» (1913–1918), автор литературоведческих книг о Н. В. Гоголе, А. С. Пушкине, И. С. Тургеневе, Л. Н. Толстом, А. П. Чехове и М. Ю. Лермонтове.)

⁸² Перцов П. Нечто о Лермонтове // Новое время: ил. прил. 1914. 11 (24) окт. № 13859. С. 333.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Дурылин С. Н. В своем углу... С. 614.

⁸⁶ Там же. С. 423.

⁸⁷ Там же. С. 614.

Деятельный Петр Петрович предлагает Розанову создать «анти-венгеровскую и анти-куликовскую коалицию [и] бороться с этой пошлятиной именно *книгой*»: «Хорошо бы повторить издание „Философских течений“. Но не буквально (не имело бы смысла) <...> берем... „тему“ — Лермонтов, Пушкин, Некрасов, Гоголь — и подбираем на нее статьи „умных авторов“ (собственно это и есть *тип* моих „Философских течений“). Напр<имер>, о Лермонтове: 1) Розанов. „Вечно печальная дуэль“ и еще другое что; 2) Шперк — прекрасная была статья, осталась в рукописи; 3) Перцов — заметки из „Нов<ого> вр<емени>“, Вами хвалимые... <...> Хорошо бы такую серию дать „наших“ авторов. <...> А то посмотрите — ведь вся литература засыпана *их* горохом. Какой-то Коген (литературовед П. С. Коган. — С. Т.) вышел *седьмым* изданием! (именно сборник статей о русских „классиках“). Овсяннико-Дураковский выходит каждый год новым. <...> Не все учителя леваки; наверное, есть и нашего типа. Но что же он рекомендует? Страхова, которого негде купить, Розанова, который (в этом смысле) почти не издан?.. <...> Вообще, давайте „толкаться“. Иначе и не отвернется...»⁸⁸ Наступил 1917 год, и издание обновленных «Философских течений» осуществить не удалось.

В 1915 году Перцов рецензирует книгу молодого ученого Л. П. Семенова⁸⁹, в которой был дан обзор литературы о Лермонтове, опубликованной к 100-летию со дня рождения поэта, в том числе всех статей и заметок из столичных и провинциальных газет и журналов. «Нельзя отрицать трудолюбия г. Семенова, — пишет Перцов. — Все на свете трудно, но не все одинаково ценно. Г. Леонид Семенов один из тех, кто не понимает этой истины. <...> Нельзя написать ни одной мимолетной рецензии, чтобы не быть пришипленным в одном из ящиков его коллекции. Он думает, что писать о Лермонтове — это значит собирать под одну обложку все, где мелькнет его имя»⁹⁰. Идет война с немцами, и Перцов переходит к рассуждению о влиянии германского духа на нашу науку. Именно для немцев, по мнению рецензента, характерно «это нагромождение... „фактов“, фактецов, полу-фактов, четверть-фактов и наконец фактишков»: «В конце концов появляются такие „лермонтовские“ темы, как „случаи употребления Лермонтовым античных имен“. В самом деле, чрезвычайно важно знать, что Александр Македонский упоми-

⁸⁸ Перцов — Розанову. Москва, 16 февраля 1916 г. // Воспоминатели мгновений... С. 236–237.

⁸⁹ Семенов Л. П. М. Ю. Лермонтов: Статьи и заметки. Т. 1. М.: В. М. Саблин, 1915. 294 с.

⁹⁰ Перцов П. Литературное крохоборство // Новое время. 1915. 3 (16) окт. № 14212. С. 11.

нается у Лермонтова три раза, а Гектор всего только раз. <...> Г. Леонид Семенов — это типичный лепесток с древа нашей академической официальной учености, которая вся пропитана кенигсбергским духом, унылым, как бескрасочное прусское побережье»⁹¹.

Надо сказать, что такая резкая критика Перцова скромной, но все же нужной книги начинающего ученого во многом была несправедлива. Л. П. Семенов⁹² собрал и сохранил юбилейные публикации, рассеянные по дореволюционным периодическим изданиям, часто недоступным для исследователей и со временем приобретающим все большую ценность. Кроме того, книга передает юбилейную атмосферу в стране, омраченную начавшейся Первой мировой войной, обозначает проблемы в сохранении памяти поэта, отмечает отношение простых обывателей к гению. Семенов пишет во вступительной статье «Судьба поэта»: «Мы хотим здесь напомнить лишний раз, что мы не умеем ни беречь великих людей, ни хранить память о них. <...> Гул пушек менее угрожает имени поэта, нежели равнодушие или глухая неприязнь, перешагнувшая за порог XIX века. Подписка на памятник в Москве открыта, но пожертвования даются скудно, неохотно. У нас нет образцового, строго научного издания, как нет и хорошего общедоступного издания избранных произведений поэта...»⁹³ Побывав в день 100-летия со дня рождения поэта, 15 июля 1914 года, в Пятигорске, Семенов с горечью отмечал, что на панихиду у места первоначального погребения поэта в Пятигорске собралось всего тридцать человек, в Домике Лермонтова посетителей было мало, пояснение давал сторож. Место дуэли, общение

⁹¹ Там же. С. 12.

⁹² Семенов Леонид Петрович (1886–1959) стал впоследствии авторитетным ученым, одним из основателей северокавказской научной школы лермонтоведения. Именно Л. П. Семенову принадлежит идея создания «Лермонтовской энциклопедии» (1981), ее главный редактор В. А. Мануйлов ориентировался на детально разработанный (незадолго до смерти) Семеновым план этого уникального издания. А. А. Тахо-Годи в книге воспоминаний называет Л. П. Семенова, приходившегося ей родным дядей, «человеком благороднейшим», «настоящим рыцарем без страха и упрека». (Тахо-Годи А. А. Жизнь и судьба: Воспоминания. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 115. (Б-ка мемуаров «Близкое прошлое». Вып. 26).

⁹³ Семенов Л. П. М. Ю. Лермонтов: Статьи и заметки // Лермонтовский текст: Ставропольские исследователи о жизни и творчестве М. Ю. Лермонтова: Антология: в 2 т. Ставрополь: Изд-во СГУ, 2007. Т. 1. С. 151–153.

с коренными жителями Пятигорска — все это оставило у него тягостное впечатление⁹⁴.

Статьи, в которых развернуты основные положения трактовки личности и творчества Лермонтова, написаны Перцовым в период с 1911-го по 1916 год, преимущественно к юбилейным датам. Для Петра Петровича «черный Владимирский день»⁹⁵ 1841 года, когда русская литература потеряла величайшую из своих надежд, еще печальнее, чем январские дни 1837 года»⁹⁶. Перцов чрезвычайно высоко ценил работы Розанова о Лермонтове и считал, что «в нашей литературе очень немного слов о Лермонтове (если есть), равноценных розановским словам»⁹⁷, вероятно, поэтому в статьях много явных и скрытых розановских реминисценций, которые усложняют создаваемый критиком образ поэта⁹⁸. Тем не менее мысли Розанова в статьях Перцова приобретают новые оттенки и трансформируются в другом контексте. Так, одна из основных идей Розанова о Пушкине — поэте осени, а Лермонтове — весны (Пушкин «обращен к прошлому», Лермонтов — к будущему)⁹⁹ получает в трактовке Перцова

⁹⁴ «Я возвращался в город [15 июля 1914 года с места дуэли]. — Часто тебе приходится ездить сюда? — обращаюсь к извозчику. — Часто. Господа любят кататься. <...> Я спросил, знает ли он, кто такой был Лермонтов? — Офицер, — отвечает он. — Его какой-то военный на дуэли убил. <...> Тут был ему прежде памятник, да его сломали и новый строить будут. — За что ж ему памятник ставить? — Да за дуэль. Убили его тут, вот и памятник ставят. — Как это так, — за дуэль? За это не ставят. — Не знаю, барин. И в городе тоже памятник ему, а за что, — не скажу, не знаю; я так думаю, — за дуэль... Я прекращаю разговор о Лермонтове. (Семенов Л. П. 15 июля 1914 года. (Из записной книжки) // Лермонтовский текст... С. 155.)

⁹⁵ 15 июля (ст. ст.) — день убийства великого поэта совпал с днем памяти равноап. вел. князя Владимира — Крестителя Руси.

⁹⁶ Перцов П. Годовщина Лермонтова (1841–1911) // Новое время. 1911. 15 (28) июля. № 12693. С. 2.

⁹⁷ Перцов П. П. О подразумеваемом смысле нашей монархии: [рецензия на книгу В. В. Розанова «О подразумеваемом смысле нашей монархии». СПб., 1913] // Воспоминатели мгновений... С. 275.

⁹⁸ Интертекстуальную насыщенность статей Перцова современный исследователь объясняет «близостью Перцова к эстетике символизма, для которой характерно ощущение реминисценции не как „чужого слова в своем“, а как „своего в чужом“. При таком подходе на первый план выходит не сама идея, ставшая предметом заимствования, а те коннотации, которые она обретает в каждом новом контексте». (Эдельштейн М. Ю. Концепция развития русской литературы 19 века в критическом наследии П. П. Перцова: автореф. дис. на соискание уч. степ. канд. филолог. наук. Иваново, 1997. 18 с.)

⁹⁹ Розанов В. В. «Вечно печальная дуэль» // Собрание сочинений. Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1996. С. 288–289.

новый смысл: доминирующим признаком лермонтовской поэзии становится «воскресность» и «пасхальность»: «Пушкин был в значительной степени уже „осуществлен“. Напротив, к Лермонтову слишком применимо его же выражение о русском народе: „весь в будущем“»¹⁰⁰. По мысли Перцова, от стихов Лермонтова «веет весенним воздухом», а от стихов Пушкина — «крепким ароматом осени»: «Тайной остается, каким образом мог появиться этот вечно юный, столь близкий к небу поэт в русской литературе непосредственно вслед за другим, изначала — зрелым, столь проникнутым земною стихией? Каким образом эта „весна“ могла прийти за этой „осенью“? И что несет с собою самый факт ее явления — какие великие обетования новых возможностей, после однажды свершенных?»¹⁰¹ В этой статье, написанной к 100-летию юбилею поэта, мысли о религиозности Лермонтова уже сложились у Перцова в лаконичную форму (он и перенес их в «Литературные афоризмы» почти без изменения): «Если считать существом религиозности непосредственное ощущение Божественного элемента в мире — *чувство Бога*, то Лермонтов — самый религиозный русский писатель. Его поэзия — самая весенняя в нашей литературе, — и, вместе, самая воскресная. Отблеск пасхального утра лежит на этой поэзии, вся „мятежность“ которой так полна религиозной уверенности. „Небесное“ было для Лермонтова своей стихией. Именно он умел находить, говоря о нем, такие поэтически точные „окончательные“ слова, какие находит Пушкин, говоря о земном. Когда Лермонтов касается мира бесплотности, самый стих его окрыляется, точно освобождаясь от веса („На воздушном океане“)¹⁰². Именно перед «силой и ясностью врожденного» лермонтовского ощущения Бога (Дурылин называл это его «изначальной религиозностью»), по мнению Перцова, совершенно отстают поздние и мудрые старцы нашей литературы — Достоевский и Лев Толстой. Вся напряженность и глубина их исканий как-то растаивает перед легкими, как небесная синева, стихами [лермонтовской „Молитвы“ („В минуту жизни трудную“)]¹⁰³.

В дополнение следует сказать о недавней находке петербургского лермонтоведа И. С. Чистовой (ИРЛИ), которая убедительно доказала лермонтовское авторство стихотворения «Христос Воскресе», опубликованного

¹⁰⁰ Перцов П. Годовщина Лермонтова... С. 2.

¹⁰¹ Перцов П. Загадка будущего: (Столетие со дня рождения Лермонтова) // Голос Москвы. 1914. 2 (15) окт. № 226. С. 1.

¹⁰² Перцов П. П. Литературные афоризмы... С. 224–225.

¹⁰³ Перцов П. Загадка будущего... С. 1.

впервые в «Литературной газете» (1840, № 40) за подписью «Л»¹⁰⁴. Исследователю удалось обнаружить его в личном фонде П. И. Бартенева (РГАЛИ), переписанное рукою близкого друга поэта, графини Е. П. Ростопчиной, и подписанное полным именем — Лермонтов. Тщательный стилистический анализ стихотворения, сделанный И. С. Чистовой в синтезе с привлеченными биографическими фактами, указывает на неоспоримое авторство Лермонтова. Вторая часть этого большого стихотворения представляет стихотворное переложение евангельского рассказа о воскресении Христа:

Минувшее открылось предо мною.
Его проник могучий взор души,
И вот оно картиною живою
Рисуется в тиши.

* * *

И в этот миг раздался хор нетленных,
Хор светлых ангелов с небес —
Он возгласил над миром искупленным:
Христос воскрес! Христос воскрес!
Оледеневшая от страха,
Внимая голосу небес,
Упала стража — и, средь праха,
Воскликнула: воистину воскрес!
Так совершилась тайна искупленья —
И гордый враг небес низвержен в прах,
И снова для преступного творенья
Доступна жизнь — и вечность в небесах¹⁰⁴.

Перцов называет Лермонтова «поэтом Воскресения, христианином насквозь» оттого, что «у него не только нет страха смерти, <...> но нет даже мысли о ней — *никакого* ее чувства. „Смерть, где жало твое?“ Чувство жизни — *Вечной Жизни*, — и отсюда полное равнодушие к „переходу“»¹⁰⁵. И в этом смысле Лермонтов — редчайшее явление русской литературы, если учитывать тот ужас перед смертью, который испытывали Гоголь, Тургенев, Лев Толстой. Розанов считал, что начало вообще всех страхов в мире — смерть. В отличие от них Лермонтов «принимает свой „довременный конец“ как что-то законное и неизбежное»,

¹⁰⁴ Чистова И. С. И все-таки Лермонтов? // Русская речь. 1995. № 6. С. 25–32.

¹⁰⁵ Перцов П. П. Литературные афоризмы... С. 224.

и только у Достоевского было похожее отношение к смерти. Но для Лермонтова иной мир был не только предметом стремлений, но и ощущением его объективной реальности, поэтому, по мнению Перцова, «Лермонтов — лучшее удостоверение человеческого бессмертия. Оно для него не философский постулат и даже не религиозное утверждение, а простое *реальное* переживание. <...> Мощь личного начала (величайшая в русской литературе) сообщала ему ощущение всей жизни личности: и до, и во время, и после „земли“. <...> Он знал бессмертие раньше, чем наступила смерть»¹⁰⁶. Здесь истоки того, считает Перцов, что Лермонтов не дорожил своим поэтическим призванием:

Пушай толпа растопчет мой венец:
Венец певца, венец *терновый!*.
Пушай! я им не дорожил.
I, 384

«„Призвание“, т.е. положение в перспективах „этого“ мира, в условиях „земли“, было для него нечто столь же второстепенное, столь же „подчиненное“, как и остальные из этих условий. <...> Недаром он и „венец певца“ так некстати назвал „терновым“, т.е. придал ему определение из других „измерений“»¹⁰⁷. В отличие от Пушкина, считает Перцов, для которого «венец мог быть только лавровым, Лермонтов всегда прислушивался только к „голосу Бога“ внутри себя и, ничем не развлекаемый извне, выносил его на свет в наибольшей, доступной людям цельности и чистоте и не думал об этой отраженной жизни — только в „заветной лире“. <...> Сама лира была для него лишь выражением иного „завета“». Поэтому не может представить Петр Петрович Лермонтова, в отличие от «журналиста Пушкина», «в роли редактора журнала. Это слишком „из трех измерений“»¹⁰⁸.

Перцов размышляет над вопросом, который не приходил в голову ни одному из мыслителей того времени, писавших о поэте: «...было ли это будущее [Лермонтова], действительно, „посюсторонним“ — будущим несвершившихся *литературных* возможностей, или же это было уже веяние „миров иных“, простор нездешних пространств, и слишком ощущавший его, слишком тянувшийся к нему поэт, самый „мистический“ из наших поэтов, ни в чем не обманул нас и ничего не унес от нас преждевременно»¹⁰⁹. Справедливость этого вопроса видна в контексте

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Перцов П. Годовщина Лермонтова... С. 2.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Там же.

христианского учения о смерти, которая наступает для человека в самый подходящий для вечности момент, когда он достиг предела жизни, какой предопределен Богом для совершения уготованного ему дела. Именно так, весьма неожиданно для лермонтоведения (и старого, и нового), смотрит на смерть великого поэта профессор Свято-Троицкой семинарии (Джорданвилль, США) И. М. Андреев в своем очерке, написанном на стыке филологии, философии, психологии и богословия: «Господь сжалился над грешной душой поэта, так мучительно всю жизнь тосковавшей по небу и так безнадежно привязанной к земле, и послал ему смерть без страдания, *в лучший момент его жизни*, когда он перед лицом ожесточенного и злобного врага, улыбаясь, смотрел на небо и горы, готовясь выстрелить в воздух. Очень возможно, что, глядя с улыбкой на небо, он вновь видел в нем Бога и безмолвно молился Ему тоскующим сердцем. <...> Если с обыденной человеческой точки зрения смерть 26-летнего гениального поэта была трагически бессмысленна, то с *религиозной точки зрения* — она должна быть признана глубоко осмысленной и знаменательной»¹¹⁰.

В ходе своих размышлений Петр Петрович склоняется к мнению, что «„земной“ путь Лермонтова был внутренне свершен. Те обещания, которыми мерцает его поэзия, вряд ли относятся к ее „здесьним“ возможностям. В „будущем“, которое в ней чувствуется, лежало, может быть, не столько будущее самого поэта, сколько привнесенных им с собою обетований»¹¹¹. И эти обетования Перцов связывает с судьбой России, перед которой «полная религиозного трепета поэзия Лермонтова точно разворачивает даль иного, зачинающегося будущего»¹¹². В «Литературных афоризмах» эта мысль обретает законченную форму: «Стихи Пушкина — царские стихи; стихи Лермонтова — пророческие стихи. Пушкин — золотой купол Исаакия над петровской Россией, но *только над ней*. Не он, а Лермонтов — великое обетование»¹¹³. У Лермонтова после его кончины нашли в записной книжке, подаренной ему князем В. Ф. Одоевским, запись загадочную и на первый взгляд странную для автора «Песни о купце Калашникове...» и «Бородино», но и изумительную по устремленности в великое будущее России: «У России

¹¹⁰ Андреев И. М., проф. М. Ю. Лермонтов. Основные особенности личности и творчества гениального поэта // Русские писатели XIX века: очерки по истории русской литературы. М.: Изд. Дом «Русский паломник», 2009. С. 205–206.

¹¹¹ Перцов П. Загадка будущего... С. 1.

¹¹² Там же.

¹¹³ Перцов П. П. Литературные афоризмы... С. 215.

нет прошедшего: она вся в настоящем и *будущем*. Сказывается и сказка: Еруслан Лазаревич сидел сиднем 20 лет и спал крепко, но на 21-м году проснулся от тяжкого сна и встал и пошел... и встретил он тридцать семь королей и семьдесят богатырей и побил их и сел над ними царствовать... Такова Россия» (IV, 350). «Если, по слову Лермонтова, „Россия вся в будущем“, — заключает Перцов, — то сам он, больше, чем кто-нибудь, ручается за это будущее»¹¹⁴.

По одной из главных мыслей Перцова-критика творчество каждого писателя (шире — художника) определяется степенью воплощения своей главной идеи. Он считал, что Лермонтову это удалось во всей полноте. «Лермонтов отличается между всеми нашими поэтами, прежде всего, абсолютностью своих тем и всего духа своего творчества, — пишет Перцов. — На всей его поэзии лежит отпечаток „вечности“, и о чем бы он не писал, всегда кажется, что он вещает о потерянном рае. В этой *абсолютности творчества* Лермонтову уступают даже Гоголь и Достоевский. У первого эта „предельность“ тем всегда замаскирована или фантастически-сказочным элементом (первые повести), или маской быта; у второго же она переходит уже в явную схематичность. Один Лермонтов имел силу выдержать всю требовательность своего творчества»¹¹⁵.

Но «близкий к Небу», Лермонтов знал и внимательно наблюдал жизнь, замечая даже такие детали, как «полное гумно» и «резные ставни». В то же время жизнь и окружающие люди оставались для него, по пронизательному замечанию Ю. Ф. Самарина, «чем-то совершенно внешним». Перцов объясняет это исключительным сочетанием знания и нелюбви и видит в нем основную трагедию поэта: «Лермонтов знал жизнь и не любил ее. Это сочетание почти никогда не встречается. Лермонтов рисовал мир с яркостью и правдивостью Пушкина, — и был внутренне чужд ей, как Гоголь. В этом заключается корень его жизненной трагедии»¹¹⁶. В результате, по мнению Перцова, постоянно находясь в конфликте с окружающими, Лермонтов вынужден был защищать свой внутренний мир, «целомудрие души, поглощенной всегдашним ощущением Абсолютного, эта полудобровольная вражда создала или помогла ему создать тоже полудобровольный уход из жизни»¹¹⁷. В конце статьи «Трагедия Лермонтова» вывод, сделанный Перцовым,

¹¹⁴ Там же. С. 225.

¹¹⁵ Перцов П. Трагедия Лермонтова... С. 337.

¹¹⁶ Там же.

¹¹⁷ Там же.

вызывает некоторое недоумение своей парадоксальностью в духе Розанова: «Темперамент художника-наблюдателя тянул Лермонтова к людям, но любить их мешала ему основная в нем — „с Небом гордая вражда“»¹¹⁸. Здесь сказалось характерное для подавляющей части интеллигенции Серебряного века непонимание или неприятие основ духовной жизни. В душе человека не может сочетаться целомудрие и «вражда с Небом». «Сердце, — по определению свт. Николая Сербского, — это средоточие души»¹¹⁹, и, значит, целомудрие души — это чистота сердца. «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8). Современник Перцова, священник Павел Флоренский писал в своей диссертации «Столп и утверждение истины»: «Сердце — это очаг духовной жизни нашей, и одухотвориться — это значит не иное что, как „уцеломудрить“ свое сердце»¹²⁰.

И тут надо сказать об истоках весьма распространенного представления о «богоборчестве» Лермонтова, как правило, подкрепляемого указанной Перцовым цитатой из VI редакции «Демона». В канонической (последней) VIII редакции поэмы Лермонтов исключает эту фразу, словно предчувствуя, что она впоследствии станет главной в обвинении его в богоборчестве и даже в атеизме (советская критика). А вот в каком контексте эта фраза присутствует в VI редакции: автор, описывая «странную» улыбку (только улыбку!) мертвой Тамары, пытается понять ее смысл, признавая в конце концов, что значение ее для живущих уже утрачено:

...Но темен, как сама могила,
Печальный смысл улыбки той:
Что в ней? Насмешка ль над судьбой,
Непобедимое ль сомненье?
Иль к жизни хладное презренье?
Иль с небом гордая вражда?
Как знать? для света навсегда
Утрачено ее значенье!
Она невольно манит взор,
Как древней надписи узор,

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Николай Сербский, свт. Толкование заповедей блаженства. Клин: Христианская жизнь, 2011. 50 с.

¹²⁰ Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в 12 письмах. М.: Путь, 1914. С. 271.

Где, может быть, под буквой странной
Таится повесть прежних лет,
Символ премудрости туманной,
Глубоких дум забытый след...
VI ред. II, 519 (курсив мой. — С. Т.)

Началось все с В. Г. Белинского, упомянувшего эту фразу в письме к В. П. Боткину от 17 марта 1842 года. «Неистовый» критик был знаком с поэмой в VI редакции, получившей распространение в списках. VIII (каноническая) редакция, где этих слов нет, опубликована только в 1856 году в Германии, когда Белинского уже не было в живых. «Лермонтов далеко уступит Пушкину в художественности и виртуозности, в стихе музыкальном и упруго-гибком, — пишет Белинский, — <...> но содержание, добытое со дна глубочайшей и могущественнейшей природы, исполинский взмах, демонский полет — с небом гордая вражда — все это заставляет думать, что мы лишились в Лермонтове поэта, который, по содержанию, шагнул бы дальше Пушкина...»¹²¹ Как видим, Белинский приводит слова *без кавычек* и *выделяет* их, подчеркивая тем самым богоборческую суть творчества и личности поэта и прямо искажая смысл, заложенный Лермонтовым в описании улыбки Тамары. (Справедливости ради надо отметить, что атеист Белинский видел в поэме не столько мистический, сколько социальный аспект.) Против такой трактовки, прямолинейно отождествляющей мировоззрение Лермонтова с сущностью Демона, категорически выступал в своих лекциях профессор И. М. Андреев¹²², приводя в пример и эту фразу из VI редакции, взятой на вооружение левой критикой. В наши дни духовный писатель и лермонтовед монах Лазарь (Афанасьев) отмечал, что атеистическое мировоззрение, как правило, уводит исследователя на ложные пути в постижении творений Лермонтова, в результате происходит искажение и образа поэта: «...на Лермонтова много клеветали, — нет числа „трудом“ литературоведов и даже философов, где поэт отождествляется с Демоном. Ему беззастенчиво приписывали (вплоть до изданной дважды „Лермонтовской энциклопедии“) речи персонажей его произведений (отовсюду — из „Вадима“, из „Героя нашего времени“, из всех его поэм). <...> Я не называю имен исследователей, а там есть весьма известные...»¹²³ Удивительно также

¹²¹ Белинский В. Г. Письмо Боткину В. П., 17 марта 1842 г., Петербург // Он же. М. Ю. Лермонтов: Статьи и рецензии. Л.: Гослитиздат, 1941. С. 238.

¹²² Андреев И. М., проф. М. Ю. Лермонтов... С. 168–170.

¹²³ Лазарь (Афанасьев), мон. На высотах духа. Горы в сочинениях М. Ю. Лермонтова: этюд // Лермонтов и православие: сб. статей о творчестве М. Ю. Лермонтова. М.: Изд. дом «К единству», 2010. С. 288–289.

и то, что эту фразу в том контексте, в каком она приведена у радикально настроенного лидера либеральной критики, взяли для толкования лермонтовского «богоборчества» некоторые критики Серебряного века, всей своей деятельностью боровшиеся с позитивизмом. Остается только воскликнуть вслед за поэтом: «Увы! злой дух торжествовал!» (II, 398). Перцов, отличавшийся незаурядным философским умом, сумел преодолеть это противоречие и пришел в итоговой работе «Литературные афоризмы» к другому заключению, отметив, что в Лермонтове «боролись ангельское и демонское начала с преобладанием первого»¹²⁴.

Для Перцова Лермонтов олицетворяет *новозаветное* начало («настоящая гармония Божественного и человеческого — момент *совершенства*, <...> отношение к Богу — отношение сына к Отцу»), в то время как Гоголь — *ветхозаветное* («еще природный человек, — в вечном смятении перед Богом, как ветхозаветный иудей»), а Толстой — *апостасийное* («соблазн Толстого — „лаодикийский“, космический соблазн. <...> „Неверие во Христа пришедшего“ — признак, по которому ап. Иоанн указал нам отличать дух антихристов, определенно характеризует Толстого»)¹²⁵. В «Литературных афоризмах» в VI разделе «Лев Толстой» Перцов отмечает, что «явление Антихриста, очевидно, более всего угрожает нам — в связи, вероятно, с „гуманитарными“, толстовскими элементами русской души», и заканчивает такими словами: «Борьба между духом Лермонтова и духом Толстого — вот ожидающая нас наша религиозная борьба»¹²⁶.

В статье «Будущий Лермонтов», написанной к 75-летию гибели Лермонтова, Перцов размышлял о возможных путях дальнейшей эволюции творчества поэта. Здесь есть существенные отличия от трактовки образа поэта в предыдущих статьях. Так, тема «замаскированного самоубийства» заменена темой «безвременной гибели великой нашей надежды». (Отметим, что в «Литературных афоризмах» прежняя тема опять присутствует.)

Кроме того, появляется новый тезис о «глубоком душевном кризисе», переживаемом поэтом в последние месяцы жизни, во многом напоминающем подобный кризис, пережитый ближайшим духовным наследником Лермонтова — Львом Толстым. Перцов предполагает, что этот кризис привел бы «величайшего из русских индивидуалистов к возможной

¹²⁴ Перцов П. П. Литературные афоризмы... С. 216.

¹²⁵ Там же. С. 212–236.

¹²⁶ Там же. С. 235.

внутренней метаморфозе. Сущность этого кризиса может быть выражена именно как выход из заколдованного круга, единой, собственной личности, приятие в себя внешнего множественного мира. *Борьба единства и множества* — так может быть охарактеризован тот мучительный психологический процесс, который... сделал из автора „Детства, отрочества и юности“ (*моего детства, моего отрочества, моей юности*) автора „Войны и мира“ и „Анны Карениной“. В лабиринт того же самого процесса уже начал вступать автор „Демона“ и Печорина»¹²⁷.

Если раньше Перцов рассматривал Лермонтова преимущественно как поэта, близкого к Небу, всем своим творчеством вещающего о потерянной небесной отчизне, даже будущее которого виделось критику в «просторе нездешних пространств», то теперь он говорит о будущем «несвершившихся *литературных* возможностей» Лермонтова, находившегося в последний период своей жизни на «переломе от романтизма к реализму, к многосложным картинам окружающего мира»: «В Лермонтове в последние годы, даже месяцы его жизни, все яснее сказывался объективный художник, которого от портрета лирического пейзажа начинало тянуть к пейзажу реальному и наконец просто к жанру. Творец Печорина, уже нарисовавший Максима Максимыча и доктора Вернера, не говоря о женских типах, должен был в дальнейшем все более заинтересоваться всем психологическим разнообразием „внешней“ среды»¹²⁸.

В результате своих размышлений Перцов приходит к убеждению, что «будущего Лермонтова, которого унесла от нас вечно печальная и вечно проклятая дуэль, нужно представлять более *прозаиком*, нежели поэтом. [На это указывают] ранний переход Лермонтова к прозе и то совершенство, с каким он *сразу* овладел этой формой. <...> К своим 26-ти годам он уже написал страницы русской прозы, которые, несмотря на такое соперничество раньше и позже, остались непревзойденными („Тамань“). В том же возрасте (к 1825 году) Пушкин не только не написал еще большого романа, но даже почти и не пробовал себя как прозаик»¹²⁹.

Остановившаяся на задуманном поэтом цикле романов из эпохи Екатерины II и Александра I, о чем Лермонтов говорил Глебову перед дуэлью, Перцов пишет, что «так легко представить себе интерес Лермонтова к Потемкину и ко всему блестящему веку Екатерины и ее „орлов“...

¹²⁷ Перцов П. «Будущий» Лермонтов: (К 75-летию со дня смерти) // Новое время. 1916. 15 (28) июля. № 14496. С. 4.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Там же.

В русской литературе осталась бы чудесная эпопея той эпохи чудес, какую уже не могли и даже не пытались создать позднейшие, гораздо более „штатские“ и далекие от первоначального кипения творчества писатели. Лермонтов был последним, над кем горела эта заря героизма в нашей литературе¹³⁰, и из-под его золотого пера могли родиться страницы такого родного эпоса, который мы в праве были бы назвать нашей „Илиадой“»¹³¹.

Петр Петрович уверен, что Лермонтов был способен отразить «многообразную картину объективного мира, которая требует для себя „охлажденных“ и сложных приемов прозаической речи»¹³². Сама поэзия Лермонтова, по пронизательному наблюдению историка литературы русского зарубежья П. М. Бицилли, «насыщена элементом, почитаемым принадлежностью прозы, — интеллектуализмом. Это — поэзия человека, которому мало чувствовать, созерцать, переживать, который желает понимать, объяснять, определять. <...> Его словарь изобилует философскими терминами, „научными“ словами и выражениями»¹³³. Философ В. Ф. Асмус, высоко ценивший творчество Лермонтова, подчеркивал в нем именно философскую составляющую: «Лермонтов — поэт глубокой, напряженной и страстной мысли. Мысль эта — самый важный, наиболее четко сформулированный и продуманный тезис его философских размышлений. <...> Формулы, в какие отливается эта мысль, поражают своей силой, законченностью, сконцентрированной в ней потенциальной философской значительностью. <...> Вместе с Лермонтовым преждевременно погиб ум огромной потенциальной философской силы и первоклассный в потенции эстетик»¹³⁴.

По мнению Перцова, в житейских чертах реального пейзажа в «Родине» «уже совсем просвечивает Некрасов». Конечно, это всего лишь мимолетное замечание, по которому нельзя предположить, что Перцов «поэта мысли» Лермонтова «отправил» по пути Некрасова. Большинство мыслителей (В. В. Розанов, Вяч. Иванов, А. Ф. Лосев,

¹³⁰ См.: Перцов П. П. Убыль героизма // Панрусизм или панславизм? М., 1913. С. 23–44.

¹³¹ Там же.

¹³² Там же.

¹³³ Бицилли П. Место Лермонтова в истории русской поэзии // Избранные труды по филологии. М.: Наследие, 1996. С. 456–478.

¹³⁴ Асмус В. Ф. Круг идей Лермонтова // М. Ю. Лермонтов / АН СССР. ИРЛИ (Пушкин. Дом). М.: Изд-во АН СССР, 1941. Кн. I. С. 83–128. (Лит. наследство. Т. 43/44).

Вл. Ильин, С. Н. Дурылин... etc.) видели в Лермонтове «будущего Достоевского»¹³⁵. Дурылин при этом делает оговорку: «„Достоевский“ в Лермонтове, живи [он] до 40 лет, был бы целостней, прекрасней, совершеннее того Д[остоевско]го, который жил отдельно в 60–70-е гг.»¹³⁶. Перцов присоединял имя «будущего» Лермонтова к группе прозаиков: Достоевский, Толстой, Гончаров, Тургенев, но видел в нем скорее Льва Толстого, считая, что он «отчасти осуществил предполагаемую мечту Лермонтова, создав эпопею 1805–1812 гг.»¹³⁷. Петр Петрович был уверен, что будущий Лермонтов, оставив окончательно демоническую тему, «разворачивал бы карандашные силуэты „Героя нашего времени“ в богатую галерею масляной живописи»¹³⁸.

Розанов, всегда внимательно следивший за публикациями Перцова, почти мгновенно откликается на статью «Будущий Лермонтов» небольшим эссе «О Лермонтове»¹³⁹, которое воспринимается как восторженный гимн поэту¹⁴⁰. Заметив, что «Перцов пишет хорошо, но недостаточно», Розанов вступает с ним в полемику, предлагая свое видение «будущего Лермонтова-поэта «духовным вождем народа», который сочетает в себе непрестанную молитву и созерцательность, отшельничество и безмолвие, аскетизм и высокий поэтический дар и творит в высоких библейских традициях, создавая «Священную книгу России». Поэтому смерть такого несвершившегося духовного вождя воспринимается Розановым как сакральная трагедия для Отечества: «Час смерти Лермонтова — *сиротство России*»¹⁴¹. Но, плача о Лермонтове, Розанов предлагает «простить общему русскою душою „несчастливого Мартынова“. Ведь он нес в душе 40 лет сознание „быть Каином около Авеля“. Бедный, бедный Мартынов! „Миша“ ему бесспорно простил...»¹⁴²

Петра Петровича возмутил призыв Розанова к прощению Мартынова, и он публикует свой резкий ответ в рубрике «Маленький фельетон». «Если состоится такое прощение, — пишет Перцов, — то прошу меня исключить из „общей души“. Я предпочитаю лучше остаться бездушным, нежели малодушным. А такое „отпущение“ было бы именно

¹³⁵ См.: Розанов В. В. «Вечно печальная дуэль»...

¹³⁶ Дурылин С. Н. В своем углу... С. 531.

¹³⁷ Перцов П. «Будущий» Лермонтов... С. 4.

¹³⁸ Там же.

¹³⁹ Розанов В. В. О Лермонтове // Новое время. 1916. 18 (31) июля. № 14499. С. 4–5.

¹⁴⁰ Телегина С. М. Личность и творчество М. Ю. Лермонтова в литературно-критическом наследии В. В. Розанова... С. 168–172.

¹⁴¹ Розанов В. В. О Лермонтове... С. 5.

¹⁴² Там же.

проявлением коллективного слабодушия, к сожалению особенно свойственного нам, русским. <...> Мне эти вселенские объятия кажутся слишком широкими. <...> Если действительно никто не виноват и все правы, то не о чем и толковать, а остается только целоваться налево и направо»¹⁴³.

Перцов сравнивает убийц наших гениев и приходит к выводу, что «попытку защитить д'Антеса можно понять <...> Что „не мог щадить он нашей славы“ — это тоже довольно извинительно, если припомнить, что убийца Пушкина вряд ли мог и читать по-русски, разве по складам...»¹⁴⁴. Но Мартынов, по мнению Перцова, не имеет никаких оправданий: «Повод для дуэли был пустой; Мартынов не только был грамотен по-русски, но даже сам пописывал какие-то а la Лермонтов „разочарованные“ стишки. <...> Для меня отвратителен этот самодовольный, напыщенный собою и ограниченный офицерик, этот настоящий „медный лоб“, который, *не умея* ответить остроумно на шутку приятеля, тащит его к барьеру и здесь поспешно „палит“ в него с очевидным прицелом, с очевидным желанием „всадить пулю“. Ведь никто не мешал ему взять на вершок в сторону. Говорят, Мартынов не умел стрелять; но *целиться* он, к сожалению, прекрасно умел. Допустимо, что он не хотел убить Лермонтова, но *ранить* его он хотел несомненно»¹⁴⁵.

Петр Петрович отмечает, что, судя по поведению Мартынова, никакого раскаяния у него не было: «„Montagnard au grand poignard“¹⁴⁶ вряд ли был органически способен понять, что он совершил. Но под старость пришлось снять длинную черкеску и „большой кинжал“, — осталась зато какая-то тень таинственности — „запирается в день дуэли“...»¹⁴⁷ В конце статьи сарказм сменяется горьким сожалением о незаменимой потере: «Нет, как вспомнишь роковую минуту у подножия Машука, когда одно легкое движение руки могло *все* сохранить для нас и навсегда... Одно только легкое отклонение вправо!.. Но — „Пустое сердце бьется ровно, / В руке не дрогнет пистолет...“ Нет, я не хочу обниматься с Мартыновым!..»¹⁴⁸

¹⁴³ Перцов П. Прощать ли Мартынова? (Маленький фельетон) // Новое время. 1916. 1 (14) авг. № 14513. С. 3.

¹⁴⁴ Там же.

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ «Горец с большим кинжалом» (фр.).

¹⁴⁷ Перцов П. Прощать ли Мартынова?.. С. 3. Известно, что именно из окружения Мартынова явились всевозможные легенды о несносном характере Лермонтова, который сам-де напрашивался на дуэль. На этом фоне Мартынов ежегодно заказывал панихиды в день смерти Лермонтова и, как рассказывают близкие, запирался в своем кабинете и никого не принимал.

¹⁴⁸ Там же.

Этой статьей заканчивается лермонтовский цикл Перцова, который до сего дня ждет своего издателя и своих читателей, способных оценить глубину самобытной мысли талантливого критика и ясность его афористического стиля.

В концепции Перцова просматриваются две тенденции: *первая* нашла отражение в статьях 1909–1914 годов и синтезирована в «Литературных афоризмах»; в ней доминирует образ Лермонтова как поэта Воскресения, самого религиозного русского писателя, на пасхальной поэзии которого лежит отпечаток вечности. Его земной путь закончился «замаскированным самоубийством», оттого что «был внутренне свершен». Поэт принес России «великие обетования» зачинающегося будущего. *Вторая* тенденция представлена в статье «„Будущий“ Лермонтов» (1916), где преобладает мотив «безвременной гибели» и «несвершившихся литературных возможностей» Лермонтова-прозаика, способного создавать эпические произведения гомеровского типа, поскольку он был «последним, над кем горела заря героизма в нашей литературе».

Перцов писал Розанову в 1915 году: «Писатели „нашего“ лагеря никогда и никак не издаются и, печатаясь (распыляясь) по газетам etc., в конце концов затеривается и на ½ пропадают для читателя. <...> У меня накопилось, наверное, на том, а то 2 чисто литерат<урных> статей, к<о-то>рые очень бы недурно издать. Но я и подумать не могу...»¹⁴⁹ Не мог он подумать в то время и о том, до какой степени будут неуютны «писатели „нашего“ лагеря» новой власти, воцарившейся в России в 1917 году. Жил Петр Петрович в Костромской губернии, в крайней нужде, бывая в Москве лишь наездами, печатали его мало. Из дневниковой записи Дурьлина (1926) видна вся бедственность его положения: «Я очень люблю Перцова. Он напоминает мне В. В-ча [Розанова]: такой же маленький, седенький... Он читал о раннем символизме. Стоит у стенки. Кругом все чужие, — и его „были“: „Философские течения“, „Новый путь“, „Мир искусства“ — им „баснословье“, — и скучное баснословье. Прочел два доклада о русском символизме, и так как не „научный сотрудник“, то ничего не заплатили. А есть нечего. Из имущества — только архив, где письма всего „русского символизма“ и 700 — Василия Васильевича! Но это никому не нужно: за все в Румянцевском Музее дают 200 р. — по... гривеннику за письмо!.. Подал в КУБУ просьбу о пенсии. Требуют на рассмотрение его „Историю искусств“ (рукопись). Он беспомощен»¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Перцов — Розанову. Москва. 3 октября 1915 // Воспоминатели мгновений... С. 174.

¹⁵⁰ Дурьлин С. Н. В своем углу... С. 180–181.

В 1920–1940-х годах Перцов работает в основном над «Историей русской живописи», «Литературными афоризмами» и философским трудом «Основания космономии». Все эти работы изданы не были. Увидели свет только «Литературные воспоминания. 1890–1902 гг.» (1933), «Ранний Блок» (1922), переписка с Брюсовым (1926–1927) и несколько художественных путеводителей (1921–1925).

Огромной поддержкой для Перцова в этот тяжелый период (1930–1947) была дружба с Дурылиным, который полностью оправдал характеристику, данную ему Розановым в последнем письме к Перцову: «Дурылин — на редкость человек»¹⁵¹. Деликатный Сергей Николаевич помогает ему материально, но так, чтобы не задеть его достоинство, помня, что Петр Петрович воспитан в дворянских традициях. Дурылин покупает часть его богатейшей библиотеки (но, оплатив покупку, оставляет книги у Петра Петровича) и письма Розанова (заплатив гораздо больше, чем Перцову предлагал Румянцевский музей), помогает с публикациями статей, с успехом хлопочет о назначении пенсии: «Вчера я был у Мих<аила> Вас<ильевича>...: — в „Цекубу“ дело Ваше решено, — Вам назначена пенсия в размере 100 руб. в месяц, и с 1-го мая Вы можете ее получать“. <...> Славлю это 1-е мая от души!»¹⁵².

«Отсутствие возможности сколько-нибудь сосредоточенной работы», жестокая материальная нужда, «звериное одиночество» вызывают у Петра Петровича приступы уныния и тоски, о чем он пишет своему «сомыслящему» другу. Дурылин в ответ находит слова любви и утешения: «...пока я жив, не хочу, чтобы Вы думали, что Вы — в пустыне. Мы с Вами последние из тех, кто мыслью и мечтою, идущей еще от Хомякова и Киреевского, — и пока мы любим друг друга (а это есть и это будет), — ни Вы, старый друг, ни я, младший Ваш сверстник, не можем, не должны говорить, что „я — один в пустыне“. Да, в пустыне, но не один, а вдвоем и даже втроем (я не отделяю себя от Ирины, а мои друзья — это ее друзья), а там, где собраны вместе любовью, Вы знаете, Кто обещал быть „посреди их“»¹⁵³. После смерти П. П. Перцова (19 мая 1947 года) по инициативе Сергея Николаевича Дурылина был подготовлен некролог и направлен в «Литературную газету», но публикация его была отклонена.

¹⁵¹ Розанов — Перцову 17 сентября 1918 г. Сергиев Посад // Литературная учеба. 1990. № 1. С. 81.

¹⁵² Дурылин — Перцову 13 апреля 1927 г. // *Резниченко А. И.* П. П. Перцов: морфология недостроенной системы... С. 256.

¹⁵³ Дурылин — Перцову. Новолетие и Рождество (12 янв.). 1943 г. Болшево // *Торопова В. Н.* Сергей Дурылин: Самостояние. М.: Молодая гвардия, 2014. С. 310. («Жизнь замечательных людей». Малая серия. Вып. 73).

Источники и литература

1. Андреевский С. А. Лермонтов. Характеристика // Философские течения русской поэзии. Избранные стихотворения и критические статьи / сост. П. Перцов. СПб.: Типография М. Меркушева, 1896. С. 131–150.
2. Андреев И. М., проф. М. Ю. Лермонтов. Основные особенности личности и творчества гениального поэта // Русские писатели XIX века: очерки по истории русской литературы. М.: Изд. Дом «Русский паломник», 2009. С. 109–206.
3. Лазарь (Афанасьев), мон. На высотах духа. Горы в сочинениях М. Ю. Лермонтова: этюд // Лермонтов и православие: сб. статей о творчестве М. Ю. Лермонтова. М.: Изд. дом «К единству», 2010. С. 280–290.
4. Архипов В. А. М. Ю. Лермонтов. Поэзия познания и действия. М.; Л.: Наука, 1965. 664 с.
5. Асмус В. Ф. Круг идей Лермонтова // М. Ю. Лермонтов / АН СССР. ИРЛИ (Пушкин. Дом). М.: Изд-во АН СССР, 1941. Кн. I. С. 83–128. (Лит. наследство. Т. 43/44).
6. Белинский В. Г. Письмо Боткину В. П., 17 марта 1842 г. Петербург // Он же. М. Ю. Лермонтов: Статьи и рецензии. Л.: Гослитиздат, 1941. С. 238.
7. Бицилли П. Место Лермонтова в истории русской поэзии // Избранные труды по филологии / сост., подгот. текст. и коммент. В. М. Вомперского, И. В. Анненковой. М.: Наследие, 1996. С. 456–478.
8. Бухштаб Б. Я. «Благодарность» // Лит. наследство. Т. 58. М.: Изд-во АН СССР, 1952. С. 406–410.
9. Висковатов П. А. Михаил Юрьевич Лермонтов. Жизнь и творчество. М.: Современник, 1987. 494 с. (Сер. «Б-ка любителей российской словесности»).
10. Воспоминатели мгновений: переписка и взаимные рецензии Василия Розанова и Петра Перцова. 1911–1916 / изд. подгот. Андрей Дмитриев и Андрей Федоров. СПб.: ООО «Изд-во „Росток“», 2015. 447 с.
11. Горланов Г. Е. «Благодарность» Лермонтова и Православие // «Люблю отчизну я...» Пенза, 2012. С. 117–127.
12. Дунаев М. М. Михаил Юрьевич Лермонтов (1814–1841) // Православие и русская литература. М.: Христианская литература, 2001. Ч. 2. С. 312–386.
13. Дурьлин С. Н. В своем углу / сост. и прим. В. Н. Тороповой; предисл. Г. Е. Померанцевой. М.: Молодая гвардия, 2006. 879 с. (Б-ка мемуаров «Близкое прошлое». Вып. 21).
14. Константин (Зайцев), архим. Лермонтов (1814–1841) // Чудо русской истории. М.: НТЦ Форум, 2000. С. 719–720.
15. Ильин В. Н. М. Ю. Лермонтов // Арфа Давида: религиозно-философские мотивы русской литературы. СПб.: Русский миръ, 2009. С. 76–90.
16. Лермонтов М. Ю. Собр. соч.: в 4 т. М.: Наука, 1979–1981.
17. Нестор (Кумыш), игум. Тайна Лермонтова. СПб.: СПб ГУ, 2011. 544 с.
18. Лавров А. В. П. П. Перцов // Русские писатели. 1800–1917: биогр. словарь / гл. ред. П. А. Николаев. Т. 4 (М–П). М.: Большая Российская энциклопедия, 1999. С. 561–565.

19. М. Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников. М.: Худож. лит., 1989. 672 с. (Литературные мемуары).
20. Максимов Д. Е. Поэзия Лермонтова / АН СССР. М.; Л.: Наука. 1964. 266 с.
21. Мартыянов П. К. Дела и люди века: Отрывки из старой записной книжки, статьи и заметки: в 3 т. Т. 2. СПб.: Тип. Р. Р. Голике, 1893–1896. 375 с.
22. Мережковский Д. С. М. Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества // М. Ю. Лермонтов: pro et contra: Личность и творчество Михаила Лермонтова в оценке русских мыслителей и исследователей: антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. С. 348–387. («Русский путь»).
23. Николькин А. Н. Розанов. М.: Мол. гвардия, 2001. 512 с. («Жизнь замечательных людей». Вып. 788).
24. Перцов П. «Будущий» Лермонтов: (К 75-летию со дня смерти) // Новое время. 1916. 15 (28) июля. № 14496. С. 4.
25. Перцов П. П. Воспоминания о В. В. Розанове / публ. В. Сукача // Новый мир. 1998. № 10.
26. Перцов П. Гр. А. К. Толстой // Философские течения в русской поэзии / сост. П. Перцов. СПб.: М. Меркушев, 1896. С. 209–230.
27. Перцов П. Гр. А. А. Голенищев-Кутузов // Философские течения в русской поэзии / сост. П. Перцов. 2-е изд. СПб.: М. Меркушев, 1899. С. 363–378.
28. Перцов П. Годовщина Лермонтова (1841–1911) // Новое время. 1911. 15 (28) июля. № 12693. С. 2.
29. Перцов П. Загадка будущего: (Столетие со дня рождения Лермонтова) // Голос Москвы. 1914. 2 окт. № 226. С. 1
30. Перцов П. «Загадка» Лермонтова // Новое время. 1909. 15 (28) июля. № 11975. С. 3.
31. Перцов П. Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. / предисл. Б. Ф. Поршнева. М.; Л.: Academia, 1933. 322 с.
32. Перцов П. Литературное крохоборство // Новое время. 1915. 3 (16) окт. № 14212. С. 11–12.
33. Перцов П. Нечто о Лермонтове // Новое время: ил. прил. 1914. 11 (24) окт. № 13859. С. 333.
34. Перцов П. Н. П. Огарев // Философские течения в русской поэзии / сост. П. Перцов. СПб.: М. Меркушев, 1896. С. 161–171.
35. Перцов П. Прощать ли Мартынова? // Новое время. 1916. 1 (14) авг. № 14513. С. 3.
36. Перцов П. Трагедия Лермонтова // Новое время: ил. прил. 1914. 18 (31) окт. № 13860. С. 337.
37. Перцов П. П. Литературные афоризмы // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: альманах. М.: Студия ТРИТЭ: Рос. архив, 1994. С. 212–236.
38. Перцов П. П. «Судьба» Пушкина // 1900 год в неизвестной переписке, статьях, рассказах и юморесках Василия Розанова, Ивана Романова-Рцы и Петра

Перцова / сост. А. П. Дмитриева; изд. подгот. А. П. Дмитриева и Д. А. Федорова. СПб.: ООО «Родник», 2014. С. 240–242.

39. *Ратников К. В.* Критическая оценка С. П. Шевыревым творчества М. Ю. Лермонтова (Пересмотр прежних литературоведческих стереотипов) // Степан Петрович Шевырев и русские литераторы XIX века. Челябинск: Околица, 2007. Ч. 2. С. 40–61.

40. *Резниченко А. И.* П. П. Перцов: морфология недостроенной системы (1897–1947) // *Она же.* О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М.: Изд. дом РЕГНУМ, 2012. С. 253–300.

41. *Резниченко Анна.* Сергей Дурьлин: проекты и наброски (к реконструкции ландшафта) // Сергей Дурьлин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I: Исследования / сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М.: Модест Колеров, 2010. С. 463–487.

42. *Розанов В. В.* «Вечно печальная дуэль» // Собрание сочинений. Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1996. С. 287–299.

43. *Розанов В. В.* В чем главный недостаток «наследства 60–70-х годов» // Собрание сочинений. Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1996. С. 168–178.

44. *Розанов В. В.* О Лермонтове // Новое время. 1916. 18 (31) июля. № 14499. С. 4–5.

45. *Розанов В. В.* С. А. Андреевский как критик // Новое время. 1903. 1903. 27 сент. (10 окт.) № 9901. С. 2.

46. *Розанов — Перцову 17 сентября 1918 г.* Сергиев Посад // Литературная учеба. 1990. № 1. С. 81.

47. *Розанов В. В.* Уединенное / сост., вступ. ст. и коммент. А. Н. Николюкина. М.: Политиздат, 1990. 543 с. (Мыслители XX века).

48. *Сахарова О. В.* Стихотворение М. Ю. Лермонтова «Благодарность» в контексте святоотеческой молитвенной традиции // Собор. Альманах религиоведения: светские и религиозные семейные ценности в контексте истории и современности. Вып. 11. Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2013. С. 105–109.

49. *Семенов Л. П.* М. Ю. Лермонтов: Статьи и заметки // Лермонтовский текст: Ставропольские исследователи о жизни и творчестве М. Ю. Лермонтова: Антология: в 2 т. / под ред. проф. В. А. Шаповалова, проф. К. Э. Штайн. Ставрополь: Изд-во СГУ, 2007. Т. 1. С. 151–157.

50. *Николай Сербский, свт.* Толкование заповедей блаженства / пер. Н. Феофановой. Клин: Христианская жизнь, 2011. 50 с.

51. *Сиротин В. И.* Лермонтов и христианство // Лермонтов и православие: сб. статей о творчестве М. Ю. Лермонтова. М.: Изд. Дом «К единству», 2010. С. 184–233.

52. Соловьев В. С. Лермонтов // *Философия искусства и литературная критика*. М.: Искусство, 1991. С. 379–399.
53. Телегина С. М. Личность и творчество М. Ю. Лермонтова в литературно-критическом наследии В. В. Розанова // *Христианское чтение*. 2015. № 4. С. 121–185.
54. Торопова В. Н. Сергей Дурылин: Самостояние. М.: Молодая гвардия, 2014. С. 310. («Жизнь замечательных людей». Малая серия. Вып. 73).
55. 1900 год в неизвестной переписке, статьях, рассказах и юморесках Василия Розанова, Ивана Романова-Рцы и Петра Перцова / сост. А. П. Дмитриева; изд. подгот. А. П. Дмитриева и Д. А. Федорова. СПб.: ООО «Родник», 2014. 928 с.
56. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в 12 письмах. М.: Путь, 1914. 809 с.
57. Чистова И. С. И все-таки Лермонтов? // *Русская речь*. 1995. № 6. С. 25–32.
58. Щерблыкин И. П. Страницы лермонтоведения: интерпретация, анализы, полемика. Пенза: ПГПУ им. В. Г. Белинского. 2003. 139 с.
59. Эдельштейн М. Ю. Концепция развития русской литературы 19 века в критическом наследии П. П. Перцова: автореф. дис. ... канд. филолог. наук. Иваново, 1997. 18 с.

Svetlana Telegina. The Person and Works of Mikhail Lermontov as Viewed by Pyotr Pertsov.

Pyotr Pertsov (1868–1947) was a man of the arts, literary critic, philosopher, author of the “morphological” system of philosophy (in his book *The Foundations of Cosmonomy*), poet, intellectual publisher, and a friend of Vasily Rozanov, Sergey Durylin, and other important figures of the Silver Age of Russian Poetry. Between 1902 and 1904, he headed the religious and philosophical journal *Novy Put*. In 1896, he published the compendium *Filosofskiye Techeniya Russkoy Poezii* (*The Philosophical Currents in Russian Poetry*). The author of this article presents a review of the works of Pertsov that touch on Mikhail Lermontov, including articles published in newspapers in St. Petersburg and Moscow in the 1910’s that have not been republished since then. The author studies Pertsov’s view of Lermontov as the “most religious Russian writer” in the context of the cultural and philosophical views of the Silver Age of Russian Poetry, characterizes Pertsov’s critical method, appeals to Rozanov in his works, and conceptual similarities with the works of the Russian émigré philosopher Vladimir Il’in.

Keywords: Silver Age of Russian Poetry, Russian religious philosophy, philosophy of culture, Pyotr Pertsov, Mikhail Lermontov, religious views of Lermontov, Sergey Durylin, Vasily Rozanov, Venice, Sergey Andreyevsky, Lermontov and Pushkin, Lermontov and Leo Tolstoy, symbolism, demonism, eternity, heaven.

Svetlana Mikhailovna Telegina – a scholar of the poetry of Mikhail Lermontov (svetlanatelegina@yandex.ru).

М. С. Никулин

БЫЛ ЛИ СВТ. КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ МОНОФИЗИТОМ?

Рецензия на книгу: *Менье Б.* Христос Кирилла Александрийского. Человечество, спасение и монофизитский вопрос. Париж, 1997. 304 с. (*Meunier B.* Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite. Paris, 1997. 304 p.)

Ключевые слова: Кирилл Александрийский, христология, сотериология, монофизитство, Человечество Христа, природа, ипостась, грехопадение, рекапитуляция, антропологическая модель.

Автор монографии Бернар Менье (Bernard Meunier) является директором Института коллекции «Христианские источники» (Sources Chrétienne). Сфера его научных интересов включает понятие личности в языческой культуре и иудео-христианской традиции, историю догм и историю богословия первых веков. В сотрудничестве с Мари-Одиль Бульнуа (Marie-Odile Boulnois) он работал над переводом Пасхальных посланий свт. Кирилла Александрийского в серии «Христианские источники». Рассматриваемая монография является доработанной диссертацией на соискание степени доктора филологии, которую Бернар Менье защитил в январе 1993 года на Отделении Религиозных наук Практической школы высших исследований (Париж). На другие языки монография не переводилась.

Во введении книги автор говорит о том, что александрийская богословская школа, и особенно свт. Кирилл, часто обвиняются в тенденции к монофизитству, и ставит вопрос: является ли свт. Кирилл предшественником этого учения? Чтобы ответить на него, необходимо изучить христологию святителя, которой прежде всего и посвящена монография. Б. Менье использует новый подход к проблеме — он изучает христологию свт. Кирилла на основании его сотериологии.

В предварительной главе автор анализирует то, как свт. Кирилл говорит о человеке. В трудах святителя можно вычленил много отрывков, кратко излагающих историю спасения. Б. Менье назвал их «резюме веры». Он исследует резюме веры в различных произведениях

Максим Сергеевич Никулин — аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (maximvzzz@gmail.com).

свт. Кирилла и констатирует, что они имеют схожую сотериологическую структуру — противопоставление грехопадения в Адаме и спасения во Христе. На основании этого заключения автор строит план своего исследования, согласный ходу мысли свт. Кирилла.

В первой части работы анализируется типология Адам-Христос. В первом разделе речь идет об Адаме и его деянии. Предметом первой главы являются выражения, которыми свт. Кирилл описывает грехопадение. Автор напоминает, что святитель не философ и что его выражения часто являются не техническими терминами, но скорее метафорами. При этом субъект падения у святителя выражен то индивидуально (Адам), то коллективно (человеческая природа).

Во второй главе перечисляются следствия грехопадения: наказание — проклятие (ἀρά, κατάρα), физические — смерть (θάνατος) и тление (φθορά), нравственные — склонность ко греху, духовные — потеря Святого Духа, Которого Адам получил в раю (Быт 2:7).

В третьей главе исследуется вопрос репрезентативности человечества в Адаме. Согласно автору, свт. Кирилл имеет тенденцию связывать биологический язык (Адам как корень и предок) с темой смерти, а символический язык (Адам как образ человеческой природы) с темой греха. Тем не менее Адам для свт. Кирилла — не абстрактное понятие или всеобщий человек, но конкретное лицо. Титулы Адама у святителя — «корень» (ρίζα), «начаток» (ἀρχή), «начало» (αρχή) — указывают на идею представления в нем всего человечества.

Во втором разделе первой части монографии речь идет о деле второго Адама, Христа. В четвертой главе говорится о новом начале и рекапитуляции во Христе. Согласно свт. Кириллу, причиной воплощения Христа является рекапитуляция (возглавление, Еф 1:10), имеющее три уровня: нравственный (осудить грех), физический (умертвить смерть) и духовный (возвратить Святого Духа). Однако симметрия между двумя Адамами неабсолютная, поскольку Адам — человек, тогда как Христос — воплощенное Слово Божие.

В пятой главе рассматривается способ передачи Христом спасения людям. Свт. Кирилл применяет ко Христу те же титулы, что и для Адама. Одни из них (Второй Адам, Начало, Дверь, Путь) относятся к Слову, тогда как другие (Начаток) более к Человечеству. Таким образом, согласно автору, свт. Кирилл использует в своих трудах две сотериологии — восходящую (поведение Христа как Человека дарует спасение) и нисходящую (восприятие человеческого Богом дарует спасение), с превалированием

последней, поскольку спасение понимается как продолжение творческого деяния Бога.

Вторая часть книги исследует вторую сторону сотериологии, а именно способ получения спасения каждым человеком. Первый раздел касается вопроса причастия Божественной природе (2 Пет 1:4) через Христа. В шестой главе говорится о двойном причастии людей Богу. По логике свт. Кирилла, двойному измерению человека (тело и душа) соответствует двойственность Христа (Человек и Бог), Который животворит двойным способом: телесно и духовно (через Евхаристию и Дух). Седьмая глава рассматривает телесное причастие, осуществляемое через Евхаристию. Плоть Христа животворяща, поскольку она принадлежит Нетленному Слову. В восьмой главе автор говорит о духовном причастии: в произведениях свт. Кирилла нет однозначности по этому вопросу. С одной стороны, оно включено в телесное причастие, поскольку Евхаристия освящает людей и телесно, и духовно. С другой стороны, духовное причастие у свт. Кирилла часто связывается с Крещением.

Во втором разделе второй части Б. Менье переходит наконец от дела спасения к бытию Спасителя, от сотериологии к христологии. В девятой главе он исследует тексты несторианского периода, чтобы выявить позицию свт. Кирилла. Исследователь замечает, что свт. Кирилл основывает свою христологию на сотериологии: было необходимо, чтобы Само Слово претерпело смерть, чтобы она стала спасительна для мира. Хотя рассмотренные тексты подчеркивают более Божественность Спасителя, Его Человечество не представлено всего лишь как пассивный инструмент. Свт. Кирилл утверждает совершенное человечество (против Аполлинария) и единственность субъекта (против Нестория) Христа.

В десятой главе речь идет об антропологической модели у свт. Кирилла. Согласно этой модели, как человек состоит из двух различных сущностей, тела и души, так и Христос имеет две различные сущности (природы): Божество и Человечество. Это сравнение прежде использовал как аргумент Несторий, но свт. Кирилл использует его лишь как иллюстрацию: с одной стороны, того, что во Христе один субъект (Слово), а с другой стороны — того, что при страданиях Христа Слово пребывало бесстрастным.

В одиннадцатой главе рассматривается понимание свт. Кириллом Человечества Христа. Святитель исповедует, что Христос есть истинный Человек, Его человеческая природа единосущна нашей. Однако он никогда не использует термин «человеческая природа», поскольку

для него он означает другую ипостась, другой субъект во Христе. Согласно Б. Менье, знаменитая т.н. монофизитская формула «единая воплощенная природа Слова» появилась у свт. Кирилла в связи с антропологической моделью. Таким образом, слово «природа» у свт. Кирилла двусмысленно, оно означает то сущность, то субъект (ипостась). Что касается утверждения о двух природах во Христе, то свт. Кирилл принимает его лишь в случае, если это различие делается мысленно.

Исследователь также обращает внимание на то, что в христологии свт. Кирилла большую роль играет идея «присвоения» плоти Словом. Благодаря этому, во-первых, сохраняется единство субъекта, а во-вторых, Слово сообщает Своей плоти то, что Ему свойственно. Свт. Кирилл также подчеркивает различие между понятием «присвоения» Словом тела и «причастием» тела человека Христу.

Итак, труд Б. Менье ценен прежде всего новым методом исследования христологических проблем у свт. Кирилла Александрийского, а именно переходом от сотериологии к христологии. Кроме того, автор делает выводы на основании многочисленных цитат из произведений свт. Кирилла, которые он приводит в своей книге на древнегреческом языке вместе с переводом на французский (то есть книга может быть использована также как сборник христологических фрагментов из произведений святителя). На основании цитируемых текстов исследователю удалось доказать, что свт. Кирилл остается совершенно православным в своем учении о Христе. Хотя он и не использует халкидонскую формулу о двух природах, но учит, что Человечество Христа не поглощено Его Божеством. Однако нам представляется, что автору следовало бы включить в свое исследование также отрывки произведений монофизитских богословов, чтобы лучше выявить их различие с учением свт. Кирилла.

Maksim Nikulin. Was St. Cyril of Alexandria a Monophysite?

A review of *Meunier B. Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite.* Paris, 1997. 304 p.

Keywords: Cyril of Alexandria, christology, soteriology, monophysitism, humanity of Christ, nature, hypostasis, the Fall, recapitulation, anthropological model.

Maksim Sergejevich Nikulin — Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy (maximvzzz@gmail.com).

Священник Евгений Мельников

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ПРОЕКТ

Рецензия на книгу: *Вольф М. Н.* Философский поиск: Гераклит и Парменид. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. 382 с.

Ключевые слова: Гераклит, Парменид, эпистемология, аналитическая традиция, Платон, Аристотель, «предикационный монизм», «интерпретационный монизм», гносеология, досократики.

Появление монографии Марины Николаевны Вольф — важное событие для отечественной историко-философской науки. Несмотря на то что сейчас достаточно часто апеллируют как к отдельным статьям монографии, так и к тексту работы в целом, все же полноценного анализа столь необычного для российской науки антиковедческого исследования пока не было произведено. Настоящий обзор призван хотя бы отчасти восполнить этот пробел и пригласить к дискуссии заинтересованных читателей.

Прежде всего хотелось бы обратить внимание читателей на тот факт, что монография М. Н. Вольф отличается самобытным, нетривиальным для отечественной науки характером. Так, в дореволюционных курсах по досократической мысли практически повсеместно господствовали переводные немецкоязычные работы, как правило, последователей Г.-В.-Ф. Гегеля. В советское время в этой области работали по-своему гениальные, но всё же выходцы дореволюционной школы, такие, как А. О. Маковельский, А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус и др. К концу советского периода и в постсоветской России это направление стало разбавляться путём апеллирования к работам по досократикам М. Хайдеггера. Указанное направление истории философии имеет свои сильные стороны, которые, в свою очередь, создают ряд ограничений, главное из которых — примат онтологической проблематики, выявляемой у досократиков. Проблемы человека, общества, познания и др. просто не фигурируют в анализе указанного периода как имеющие хоть какое-то значение.

Священник Евгений Мельников — студент II курса магистратуры Санкт-Петербургской духовной академии (e.a.melnikov@list.ru).

В этом плане работа М. Н. Вольф — пример совершенно не известного ранее значительной части отечественных антиковедов направления — *аналитической истории философии*. Книжки подобной проблематики начали переводить с английского языка только в последние годы. Наиболее значительная из них — книга профессора Д. Брэдшоу, которая спровоцировала настоящую дискуссию в научной периодике. Можно сказать, что экспонирование М. Н. Вольф новой для отечественной науки традиции имеет огромное значение — перед нами первая целостная монография русскоязычного автора, написанная в указанном стиле.

Содержательно книга М. Н. Вольф делится на четыре главы.

В первой главе Вольф объясняет принципы своей работы и историографическую традицию, к которой она апеллирует. Это очень важный раздел в общей структуре книги, так как выше уже было указано на новизну для отечественной научной школы той традиции, в которой она написана. Здесь же даны объяснения принципам, на основании которых строится методика исследования. Подобный подход позволяет сформировать условия для верификации полученных в ходе исследования данных.

Вторая глава посвящена воссозданию общей картины проблемы, которая изучается в монографии. Рассмотрены и начало досократической мысли, и наивысший этап развития античной философии, конец которого обозначен творчеством Аристотеля. Стоит отметить в этом разделе любопытную методичку ретроспекции — из результатов, которые получили представители высокой классики Платон и Аристотель, автор пытается вывести начальные шаги исследуемых ею авторов — Гераклита и Парменида.

Третья глава содержит исследование мысли Гераклита Эфесского. Здесь Вольф пытается представить смысл учения анализируемого досократа как «интерпретационный монизм». Гераклит считал, что благодаря способностям разума человек может расшифровывать знаки природы, дабы понять мир, своё место в нём и т.д.

На основании «интерпретационного монизма» Гераклит, согласно мнению Вольф, развивает свой метод философского поиска как часть строгой методологической программы, которая позволяет целенаправленно выявлять в «Книге природы» нужную информацию.

В четвёртой главе на основании анализа наследия Парменида Элейского М. Н. Вольф делает вывод о характере учения этого мыслителя

как о «предикационном монизме». Парменид, основываясь на таком подходе, считал, что реальность едина, поскольку каждый её элемент, при всём многообразии и множественности, имеет предикат, объединяющий всю эту множественность, — существование. Исходя из этого, можно сказать, что бытие сплошное, единое и т. д. Этот же подход позволяет достаточно непротиворечиво согласовать две части поэмы элейского мыслителя.

Данная идея Парменида, с точки зрения автора монографии, развивает взгляды Гераклита, так как позволяет установить логическую классификацию сущего, что продолжает поиски Гераклитом универсального метода исследования.

Оценивая работу М. Н. Вольф, можно сказать, что она даёт цельный взгляд на развитие греческой философии. История мысли представлена в ней как развитие одним мыслителем идей другого, а не противодействие им, как это выглядит в обычном изложении наших представлений о досократиках. Также важным достоинством монографии является то, что она указывает на определённый круг проблем, которые не замечались в работах по досократической философии достаточно долго (прежде всего вопросов гносеологии).

Однако не всегда интерпретация, основанная на «распутывании» проблем языка, используемая Вольф, даёт возможность выявить связь между языком и метафизикой, а также между гносеологической и метафизической проблематикой. Создаётся впечатление, что возможна либо одна интерпретация позиций досократиков — как ищущих ключ к познанию мира, либо другая — как рассуждающих о природе истинно-сущего. Какого-либо объяснения этого «разветвления» различных подходов к текстам досократиков в работе, к сожалению, нет.

В целом, монография Вольф является важным событием в историко-философских исследованиях в России. Можно только надеяться, что автор и дальше будет радовать отечественного читателя замечательными работами в данном направлении и будет продолжать знакомить российское антиковедение с опытом аналитического метода.

Priest Evgeny Mel'nikov. Ancient Philosophy as a Research Project.

A review of *Volf, M. N. Filosofsky Poisk: Geraklit i Parmenid (The Philosophers' Quest: Heraclitus and Parmenides)*. St. Petersburg: Press of the Russian Christian Humanitarian Academy, 2012. 382 pp.

Keywords: Heraclitus, Parmenides, epistemology, analytic tradition, Plato, Aristotle, predicative monism, interpretive monism, gnoseology, Pre-Socratic philosophy.

Priest Evgeny Mel'nikov – Master's student at St. Petersburg Theological Academy (e.a.melnikov@list.ru).

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Журнал публикует научно-исследовательские статьи, материалы научных сессий, конференций, информационные материалы, рецензии и обзоры литературы. Статья должна представлять собой самостоятельное исследование на узкую тему и отвечать критериям актуальности и новизны. Не допускается представление в качестве статьи авторефератов дипломных и кандидатских диссертаций или отдельных глав диссертаций.

Порядок подачи статьи в журнал

Для оформления заявки на публикацию статьи необходимо зарегистрироваться в личном кабинете на официальном сайте журнала: <http://avtor.izdat-spbda.info>. После регистрации у автора будет возможность осуществлять через личный кабинет все действия, связанные с процессом публикации: подавать статью в редакцию путем заполнения соответствующих форм онлайн и загрузки электронного файла; получать информацию о результатах рецензирования статьи и замечаниях рецензента; следить за состоянием статьи, проходящей этапы рецензирования, редактуры, корректуры и верстки. Также через личный кабинет осуществляется постоянная связь с редакцией.

Перед подачей статьи необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям, представляемым в журнал, которые можно загрузить с адреса:

<http://spbda.ru/extra/demands.pdf>.

Статья должна иметь следующую структуру:

имя автора — [сан] имя [отчество] (полностью) фамилия;

сведения об авторе — все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности;

название статьи;

аннотация — 3–4 предложения объемом примерно 500 знаков, где изложены цели, методы и результаты работы, подчеркнуты новые и важные аспекты исследования;

расширенная аннотация — 8–9 предложений объемом примерно 1000 знаков, которая будет переведена на английский язык;

ключевые слова — 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;

текст статьи;

библиография — оформленный в соответствии с библиографическими требованиями список использованной автором литературы;

[список иллюстраций] — приводимый, в случае необходимости, список присылаемых отдельно от текста статьи иллюстраций.

Статьи, не имеющие указанной структуры, автоматически отправляются обратно авторам на доработку.

Санкт-Петербургская Духовная Академия

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 3, 2016

Научный журнал

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В ПЕРЕЧЕНЬ ВАК с 29.12.2015

(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)

**по группам специальностей: 26.00.00 теология,
07.00.00 исторические науки и археология,
09.00.00 философские науки**

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ),
договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.
Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции и издательства:

191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбПДА

Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339. Моб. тел.: +7 931 975 21 09

Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Главный редактор: *архиепископ Петергофский Амвросий (Ермаков)*,
кандидат богословия, ректор СПбДА.

Ответственный редактор: *священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент, и. о. проректора СПбДА по научно-богословской работе.

Редакторы тематического выпуска: *священник Игорь Иванов, И. Б. Гаврилов*,
кандидат философских наук, доцент СПбДА.

Редакторы-корректоры:

О. Б. Рыбакова, А. А. Сазонова, А. И. Станишевская, Д. В. Васильева.

Перевод на английский язык: А. А. Андреев.

Верстка: иеромонах Кирилл (Порубаев), М. А. Тарасов, Н. Н. Пимшина.

Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 13.06.2016. Дата выхода в свет: 28.06.2016.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем журнала: 18,23 а.л. Свободная цена.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии ООО «Контраст»

192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38.

Заказ № 1380. Тираж 250 экз.