

Научный журнал
Московской духовной академии

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

ТОМ 1
№ 1
2019



Сергиев Посад



Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL QUESTIONS

VOLUME 1

No. 1

2019



Sergiev Posad

ISSN 2658-7491

Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р19-908-0298

Вопросы богословия: научный журнал / Московская духовная академия. –
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2019. –
Т. 1. – № 1. – 192 с.

«Вопросы богословия» (Theological Questions) – научный журнал Московской духовной академии, посвящённый ключевым вопросам современного богословия. Основные направления исследований: систематическое богословие, антропология, апологетика, философия, религиоведение, патрология.

Код специальности ВАК: 26.00.00 (Теология)

© Московская духовная академия, 2019

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Протоиерей Павел Великанов (главный редактор)

кандидат богословия, заведующий кафедрой
богословия Московской духовной академии

Михаил Степанович Иванов

доктор богословия, заслуженный профессор кафедры
богословия Московской духовной академии

Николай Константинович Гаврюшин

кандидат философских наук, профессор кафедры богословия
Московской духовной академии

Алексей Иванович Сидоров

доктор церковной истории, кандидат богословия,
кандидат исторических наук, профессор кафедры
богословия Московской духовной академии

Священник Антоний Борисов

кандидат богословия, доцент кафедры церковной истории
Московской духовной академии

Священник Стефан Домусчи (ответственный редактор)

кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент
кафедры богословия Московской духовной академии

Анатолий Анатольевич Парпара (научный редактор)

кандидат медицинских наук, магистр богословия, научный
сотрудник кафедры богословия Московской духовной академии

Иеромонах Дамиан (Воронов) (ответственный секретарь)

методист кафедры богословия Московской духовной академии

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

Догматическое богословие

- 10 **Владимир Викторович Бурга**
Епископ Сильвестр (Малеванский) как преподаватель богословских дисциплин (по воспоминаниям выпускников Киевской духовной академии)
- 30 **Александр Александрович Солонченко**
Анализ критики и разбор спорных положений тринитарного персонализма митр. Иоанна (Зизиуласа)

Нравственное богословие

- 44 **Архимандрит Платон (Игумнов)**
Крещение Руси и нравственно-просветительная миссия Церкви в контексте отечественной истории

Патрология

- 66 **Алексей Русланович Фокин**
Тринитарный субординационизм Оригена: опыт переосмысления

Философия

- 94 **Михаил Степанович Иванов**
Иван Ильин: Быть верным России
- 106 **Александр Торгомович Казарян**
Философия Ильина: опыты религиозно-философские и политические
- 126 **Священник Сергей Елисеев**
А. А. Киреев: «Русская культура... будет держаться не на метафизике и не на праве, а на этике»

Сектоведение

- 140 **Роман Михайлович Конь**
Несостоятельность сектантского герменевтического принципа «Писание изъясняет само себя» (на примере баптизма)

Апологетика

- 158 **Анатолий Анатольевич Парпара**
Психофизическая проблема в современной аналитической философии: обзор основных направлений

РЕЦЕНЗИИ

- 180 **Протоиерей Олег Мумриков, Беломытцев И. А.**
Рецензия на: *Храмов А. В.* Обезьяна и Адам: Может ли христианин быть эволюционистом? М.: Никая, 2019. 216 с. ISBN 978-5-91761-902-6
- 182 **Иеромонах Дамиан (Воронов)**
Рецензия на: *Свааб Д.* «Мы – это наш мозг. От матки до Альцгеймера» / пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2018. 544 с. ISBN 978-5-89059-198-2
- 186 **Священник Николай Солодов**
Рецензия на: *Степашкин В. А.* Серафим Саровский. М.: Молодая гвардия, 2018. 587[5] с.: ил. (Жизнь замечательных людей: сер. биогр.; вып. 1686) ISBN 978-5-235-04050-2

CONTENTS

RESEARCH

Dogmatics

- 10 **Volodymyr V. Bureha**
Bishop Sylvester Malevansky as a Theology Lecturer: An Archival Research of
Memoirs of Kiev Theological Academy Graduates
- 30 **Aleksandr A. Solonchenko**
Trinitarian Personalism of Metropolitan John Zizioulas: An Analysis of Criticism and
Examination of Controversial Points
- 44 **Archimandrite Platon Igumnov**
Christianization of Rus and the Moral and Educational Mission of the Church in the
Context of the Russian History

Patrology

- 66 **Aleksey R. Fokin**
Origen's Trinitarian Subordinationism: An Essay in Reevaluation

Philosophy

- 94 **Mikhail I. Ivanov**
Ivan Ilyin: To be Faithful to Russia. A Tribute to the 1030 anniversary of the
Christianization of Rus
- 106 **Aleksandr T. Kazaryan**
Ilyin's Philosophy: Religious, Philosophical, and Political Essays. A Brief Review
- 126 **Priest Sergius A. Eliseev**
A. Kireyev: "Russian Culture will be Based neither upon Metaphysics nor Law, but
upon Ethics"

Sect Studies

- 140 **Roman M. Kon'**
Inadequacy of the Sectarian Hermeneutic Idea of the Self-Explaining Scripture: The
Case of the Baptist Church

Apologetics

- 158 **Anatoliy A. Parpara**
The Mind-Body Problem in Contemporary Analytic Philosophy: A Review of the Main
Approaches

REVIEWS

- 180 **Archpriest Oleg Mumrikov, Belomyttsev I. A.**
Review: Temples, A. V. *Monkey and Adam: Can a Christian be an evolutionist?*
Moscow, Nikea, 2019. 216 p.
- 182 **Hierodeacon Damian (Voronov)**
Review: Swaab, D. "*We Are Our Brains: From the Womb to Alzheimer's*", transl.
by D. V. Silvestrov. Saint-Petersburg, Publishing House of Ivan Limbach, 2018. 544 p.
ISBN978-5-89059-317-7
- 186 **Priest Nikolay Solodov**
Review: Stepashkin, V. A. *Serafim Sarovsky*. Moscow, Molodaya gvardiya, 2018. 587 [5]
pp., ill. (The Lives of Remarkable People: ser. Biogr.; issue. 1686) ISBN9 78-5-235-
04050-2

ЕПИСКОП СИЛЬВЕСТР (МАЛЕВАНСКИЙ) КАК ПРЕПОДАВАТЕЛЬ БОГОСЛОВСКИХ ДИСЦИПЛИН

(ПО ВОСПОМИНАНИЯМ ВЫПУСКНИКОВ
КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ)

Владимир Викторович Бурега

кандидат богословия, кандидат исторических наук, профессор
проректор по научно-богословской работе
Киевской духовной академии и семинарии
01015, Украина, Киев, ул. Лаврская, 15, корп. 64
vbureha@gmail.com

Для цитирования: Бурега В. В. Епископ Сильвестр (Малеванский) как преподаватель богословских дисциплин (по воспоминаниям выпускников Киевской духовной академии) // Вопросы богословия. 2019. Т. 1. № 1. С. 10–29 doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-10-29

Аннотация

Статья посвящена ректору и многолетнему профессору Киевской духовной академии (КДА) епископу Сильвестру (Малеванскому) (1828–1908). В течение более сорока лет он преподавал в КДА богословские дисциплины (сначала обличительное богословие, затем — догматическое). Его перу принадлежит ряд публикаций в области богословия, из которых наиболее важным является «Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов)» (в пяти томах). Епископ Сильвестр использовал в своём курсе догматики исторический метод, который предполагал изложение вероучения в его историческом развитии. Этот подход принципиально отличает догматику епископа Сильвестра от «Православно-догматического богословия» митрополита Макария (Булгакова). В статье реконструируется облик епископа Сильвестра как преподавателя богослов-

УДК [271-1+271-47](091)

ских дисциплин в КДА. Статья подготовлена на основе архивных материалов. В частности, в Институте рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского сохранился корпус неизданных воспоминаний о епископе Сильвестре выпускников КДА разных лет. В этих мемуарах значительное внимание уделено педагогической деятельности епископа Сильвестра. Особенностью лекций епископа Сильвестра была постоянная полемика с современными ему течениями в западной богословской и философской мысли. В основу его лекций (также как и печатного курса догматики) был положен исторический метод. Специально мемуаристы отмечают глубокое воодушевление, с которым читал лекции епископ Сильвестр, стремясь приблизить возвышенные богооткровенные истины не только к уму, но и к сердцу студентов.

Ключевые слова: Киевская духовная академия, епископ Сильвестр (Малеванский), протоиерей Иоанн Корольков, догматическое богословие, обличительное богословие, духовное образование.

Ректор Киевской духовной академии епископ Сильвестр (Малеванский) (1828–1908) вошёл в историю русской богословской мысли прежде всего как автор монументального «Опыта православного догматического богословия (с историческим изложением догматов)». Этот пятитомный труд выходил в свет с 1878 по 1891 гг. И по сей день он остаётся самым крупным русскоязычным курсом догматики. О богословской методологии епископа Сильвестра написано немало специальных исследований¹. При этом в историографии практически не уделялось внимания владыке Сильвестру как преподавателю богословия. Между тем он в течение нескольких десятилетий преподавал в КДА богословские дисциплины (в 1857–1862 гг. — обличительное богословие; в 1862–1898 гг. — догматическое богословие). Несколько поколений выпускников КДА изучали богословие под руководством епископа Сильвестра. Они на всю жизнь сохранили о своем профессоре благодарную память.

В конце 1908 г., вскоре после смерти епископа Сильвестра († 12.11.1908), в Киевской духовной академии родилась идея собрать воспоминания о нём и подготовить их к печати. Этим делом занимался профессор протоиерей Иоанн Корольков. Он развернул обширную переписку с выпускниками КДА, которые служили в разных концах Российской империи не только в сане епископов и священников, но и в качестве преподавателей духовных школ. Несколько десятков человек откликнулись на просьбу о. Иоанна и прислали ему свои воспоминания о владыке Сильвестре. В течение 1909–1910 гг. у о. Иоанна Королькова собралась внушительная коллекция таких мемуаров.

1 См., напр.: *Введенский А. И.* Сравнительная оценка догматических систем высокопресвященнейшего Макария и архим. Сильвестра // Чтения в Московском Обществе любителей духовного просвещения. 1886. № 2 (февраль). С. 127–149; № 3 (март). С. 248–279; № 4 (апрель). С. 334–352; *Скабалланович М. Н.* Преосвященный Сильвестр как догматист // Труды КДА. 1909. № 1. С. 175–201; *Пономарев П. П.* Преосвященный епископ Сильвестр как ученый богослов. Казань, 1909; *Шалдаев В. Д.* Епископ Сильвестр (Малеванский) как богослов и догматист. дисс.: ... канд. богословия. Ленинград, 1961 [Машинопись в библиотеке СПбДА]; *Аристарх (Лебедев), иером.* Епископ Сильвестр (Малеванский) — представитель новой догматической школы в Киевской духовной академии на рубеже XIX – XX веков // Труды КДА. № 4. Киев, 2002. С. 119–123; Он же. Богословие епископа Сильвестра (Малеванского), ректора Киевской духовной академии // Труды КДА. № 10. Київ, 2009. С. 90–99; *Чамахуд П.* Застосування історичного методу в догматичній системі епископа Сильвестра (Малеванського): магістерська робота. Київ, 2016 [Машинопись в библиотеке КДА]; *Чугаев Д.* Догматическая система епископа Сильвестра (Малеванского): магистерская работа. Киев, 2018 [Машинопись в библиотеке КДА].

Уже в 1909 г. он подготовил реферат, посвящённый собранным материалам, который был представлен на заседаниях Церковно-исторического и археологического общества при КДА². Сам отец Иоанн писал, что задумал «сплести литературный венок на блаженную главу Святителя» (святителем он называл почившего владыку Сильвестра). Но для того, чтобы «этот венок был возможно разнообразнее, полнее, если можно сказать цветистее и душистее», он пригласил к его созданию выпускников Академии³. Из полученных воспоминаний о. Иоанн отобрал наиболее ценные и планировал подготовить их к печати в виде отдельной книги. Однако этот проект не был реализован.

К счастью, собранные протоиереем Иоанном материалы не погибли. Они сохранились в его личном фонде в Институте рукописи Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского⁴. Также сохранились рукописные копии тех воспоминаний, которые готовились отцом Иоанном к печати⁵. Кроме того, известны обширные воспоминания о епископе Сильвестре, написанные профессором КДА Н. И. Петровым⁶.

Во всех этих материалах содержится немало свидетельств о епископе Сильвестре как преподавателе. Ниже мы постараемся представить на основе сохранившихся воспоминаний основные черты владыки Сильвестра как преподавателя богословских дисциплин. Но сначала следует дать краткую характеристику содержания богословских курсов епископа Сильвестра.

Общие сведения о богословских курсах епископа Сильвестра

Иеромонах Сильвестр (Малеванский) окончил КДА в 1857 г. и был оставлен в Академии в качестве учителя по кафедре богословских наук (с 24 декабря 1858 г. — бакалавр). Сначала ему было поручено

2 *Крайній К. К.* Київське Церковно-історичне і археологічне товариство // Лаврський альманах. Вип. 4. Київ, 2001. С. 85–86.

3 Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского (далее — ИР НБУВ). Ф. 162. Д. 748. Л. 109.

4 ИР НБУВ. Ф. 162. Д. 720–775. 196 л.

5 ИР НБУВ. Ф. 160. Д. 1869. 78 л.

6 ИР НБУВ. Ф. 225. Д. 980. 102 л. Опубликовано в: *Петров М.* Скрижалі пам'яті: Коментарі та додатки / склав В. Ульяновський. Київ, 2003. С. 175–214.

преподавание обличительного богословия⁷. Дошедшие до нас программы по обличительному богословию иеромонаха Сильвестра позволяют составить общее представление о характере его преподавания в первый период педагогической деятельности.

Обличительное богословие предполагало обзор вероучительных систем инославных конфессий (католицизма и протестантизма), а также анализ «ложных учений вне христианства»⁸. В своем курсе о. Сильвестр рассматривал особенности учения Католической Церкви, лютеранства и кальвинизма. Здесь также есть темы, посвященные анализу язычества, иудаизма и ислама. Но главной особенностью программ иеромонаха Сильвестра является детальный обзор современных ему направлений мысли, критикующих христианство. В частности, он рассматривает деизм, рационализм, натурализм, мистицизм, материализм (Ф. Бэкон, Дж. Локк, Вольтер, Д. Дидро, Ж. Л. Д'Аламбер, П. Л. Гольбах и др.), историческую критику христианства (Э. Ренан, Д. Штраус)⁹.

Здесь следует отметить, что впоследствии рассмотрение новейших философских течений было выделено в духовных академиях в программу основного богословия. Но в первые годы преподавательской деятельности в КДА иеромонаха Сильвестра такого четкого тематического разграничения между обличительным (сравнительным) и основным богословием ещё не существовало. Поэтому о. Сильвестр в своих лекциях постоянно обращался к современным ему философским и богословским течениям. Интерес к этой теме сохранился у него и в будущем. Так, в 1860-е гг. он опубликовал несколько статей, посвященных обзору рационализма и пантеизма, которые были плодом его преподавания этих тем¹⁰. Результатом преподавания обличительного богословия стали также опубликованные им в 1870-е гг.

7 См.: Ткачук М. Л. Сильвестр (Малеванский), еп. // Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія: в 2 т. / упоряд. і наук. ред. М. Л. Ткачук; відп. ред. В. С. Брюховецький. Т. 2: Л–Я. Київ, 2016. С. 546–550.

8 Титлинов Б. В. Духовная школа в России в XIX веке. Т. 1. Вильно, 1908. С. 124.

9 Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве. Ф. 711. Оп. 1. Д. 584. Л. 71–77. Д. 4861. Л. 62–65.

10 Сильвестр (Малеванский), архим. Краткий исторический очерк рационализма в его отношении к вере // Труды КДА. № 4. С. 388–432; № 5. С. 11–30; 1863. № 11. С. 247–321; № 12. С. 440–485; Он же. Историческое развитие новейшего пантеизма, как доказательство его несостоятельности // Труды КДА. 1865. № 2. С. 179–228; № 8. С. 447–511; Он же. Несостоятельность новейшего пантеизма в решении существеннейших для человека вопросов // Труды КДА. 1867. № 6. С. 323–351; № 7. С. 3–35.

статьи, посвящённые полемике со старокатоликами. Они были одной из первых попыток в русском богословии найти точки соприкосновения между православным богословием и старокатолическим движением¹¹.

Кафедру догматического богословия владыка Сильвестр занимал в течение 36 лет (1862–1898 гг.). До 1869 г. догматическое богословие было общеобязательным предметом и преподавалось студентам высшего отделения (то есть на третьем и четвёртом году обучения). После введения в действие Устава 1869 года догматическое богословие преподавалось только на богословском отделении. В этот период в КДА на изучение догматики отводилось по четыре лекции в неделю в течение одного учебного года (на III курсе). То есть за один учебный год о. Сильвестр прочитывал полный курс догматического богословия. Кроме того, в годы действия Устава 1869 года он вёл специальные занятия для студентов IV курса, избравших догматику для углублённого изучения.

Работая над собственным курсом догматического богословия, епископ Сильвестр стремился преодолеть сухость и рационалистичность традиционных пособий по догматике, уйти от схоластики. Догматическое учение Церкви он рассматривал как необходимую основу религиозной жизни. Вероучительные положения он считал не просто плодом авторитетных предписаний церковной власти, но потребностью самой человеческой природы¹².

Постепенно у епископа Сильвестра складывается особая методология, которая нашла отражение как в академических лекциях, так и в печатном «Опыте православного догматического богословия». Свой метод сам епископ Сильвестр именует историческим. Суть его заключалась в принципиально новом взгляде на историю догматов. Предшественники епископа Сильвестра, давая экскурсии в историю формирования догматов, считали их лишь вспомогательным материалом для разъяснения свидетельств Священного Писания и Священного Предания. Вместо этого епископ Сильвестр стремился показать

11 *Сильвестр (Малеванский), архим.* Ответ православного на предложенную старокатоликами схему о Святом Духе // Труды КДА. 1874. № 8. С. 182–302; *Он же.* Ответ православного на схему старокатоликов о Пресвятой Деве // Труды КДА. 1875. № 1. С. 1–7; *Он же.* Ответ православного на схему старокатоликов о добрых делах // Труды КДА. 1875. № 1. С. 8–78; № 2. С. 167–213.

12 Подробнее см.: *Бурег В. В., Сильвестр (Стойчев), архим.* Догматическое богословие в КДА // Православная энциклопедия. Том 33. М., 2013. С. 119–121.

догмат в его движении, прочувственном и продуманном церковным соборным разумом. Таким образом, догмат становился для него не сухой формулировкой, механически передаваемой христианами из поколения в поколение, а живым свидетельством веры.

Н. Н. Глубоковский полагал, что выработка еп. Сильвестром исторического метода была прямым следствием требований Устава духовных академий 1869 г., который предписывал преподавать «догматическое богословие с историческим изложением догматов» (§ 112 Устава)¹³. Однако исторический метод в изучении богословских дисциплин в КДА начали активно применять ещё с 1850-х гг. Как писал профессор КДА Иван Малышевский, с 1850-х гг. исторический метод стал проникать в Академии «во все науки». Исторический метод предполагал изложение «постепенного развития самой идеи науки, её различных направлений, которое должно привести к более глубокому и целостному определению задач науки, усложняемых её сущностью и современными требованиями»¹⁴.

Проф. И. Малышевский указывал как на положительные стороны исторического метода, так и на его опасности. Например, он писал, что у некоторых профессоров изложение истории науки подменяло саму науку. Например, в лекциях по нравственному богословию архимандрита Леонтия (Лебединского), впоследствии — митрополита, изложению «последовательного развития разных систем христианского нравственного учения» уделялось гораздо больше внимания, чем изложению собственно православного нравственного учения¹⁵. Тем не менее исторический метод широко использовался в ряде учебных дисциплин в КДА. Например, его использовали архимандрит Августин (Гуляницкий), впоследствии — епископ, в преподавании обличительного богословия¹⁶, а также профессор В. Ф. Певницкий в преподавании церковного красноречия (гомилетики)¹⁷.

13 Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в её историческом развитии и новейшем состоянии». М., 2002. С. 5.

14 Малышевский И. И. Историческая записка о состоянии Академии в минувшее пятидесятилетие // Пятидесятилетний юбилей Киевской духовной академии. 28 сентября 1869 г. Киев, 1869. С. 120–121.

15 Там же. С. 121.

16 См.: Бурега В. В. Вивчення протестантських конфесій в Київській духовній академії у ХІХ – на початку ХХ ст. // Богословские размышления: Евразийский журнал богословия. № 17/2016. Специальный выпуск: «Реформация: восточноевропейские изменения». С. 52–53.

17 См.: Бурега В. В. Гомилетика в киевской богословской традиции: общетеоретиче-

Некоторые исследователи полагали, что исторический метод означал для епископа Сильвестра фактическое отождествление догматического богословия с историей догматов¹⁸. Всё же, по нашему мнению, владыке Сильвестру в курсе догматики удалось найти органичное сочетание исторического метода с положительным изложением догматов. По образному выражению проф. А. И. Введенского, исторический метод в «Опыте...» епископа Сильвестра позволяет «подслушать пульс догматической жизни Церкви»¹⁹.

Важно подчеркнуть, что тот план изложения догматического учения Церкви, который зафиксирован в «Опыте...» епископа Сильвестра, был положен и в основу его программы преподавания догматического богословия в КДА. Точнее, его опыт преподавания догматики в КДА постепенно воплощался в печатном курсе догматики.

Применение исторического метода принципиально отличает «Опыт...» владыки Сильвестра от «Православно-догматического богословия» митрополита Макария (Булгакова). Даже простое сравнение этих двух главных русскоязычных корпусов догматики позволяет выявить существенные различия и в подходе к изложению материала, и в самой структуре курса. Поэтому неудивительно, что при жизни епископа Сильвестра имел место известный конфликт с владыкой Макарием. В 1874 г. архиепископ Макарий (Булгаков) по поручению Св. Синода провёл ревизию КДА. В своем отзыве он критиковал архимандрита Сильвестра, который был тогда инспектором КДА и профессором кафедры догматического богословия. По свидетельству профессора Н. И. Петрова, архиеп. Макарий сообщил в Синод, что нашёл в КДА не только «инспекцию без глаз», но и «профессора без языка». Тем самым он намекал на слабое зрение архимандрита Сильвестра и на дефекты его речи (заикание). Современники объясняли критический отзыв архиеп. Макария об о. Сильвестре «не столько недостатками в его дикции, сколько тем, что профессор Сильвестр составлял свои лекции не по плану и не в духе Макариевской догматики»²⁰.

ские подходы и их практическая реализация (XVII – начало XIX вв.) // Богословские размышления: евро-азиатский журнал богословия. № 21/2018. Специальный выпуск «Методологии богословских исследований». С. 73–74.

- 18 См., напр.: *Лисовой Н. Н.* Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX ст. // Богословские труды. Сб. 37. С. 27.
- 19 *Введенский А.* Сравнительная оценка догматических систем митрополита Макария (Булгакова) и епископа Сильвестра (Малеванского) // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1886. Февраль. С. 137.
- 20 *Петров Н. И.* Из воспоминаний о преосвященном Сильвестре (Малеванском) // Петров М. Скрижалі пам'яті: Коментарі та додатки / склав В. Ульяновський. Київ, 2003. С. 181.

По результатам ревизии из Синода последовал запрос на имя Киевского митрополита Арсения (Москвина) о том, способен ли архимандрит Сильвестр исправлять должности инспектора и профессора богословия? В ответ на это в Петербург был направлен позитивный отзыв об отце Сильвестре, и он был оставлен в должности²¹.

В годы действия Устава 1884 г. догматическое богословие вновь стало общеобязательным предметом. Теперь оно преподавалось в КДА в течение двух лет (на III и IV курсах). За первый год изучались темы от введения в богословие и до сотериологии включительно. На втором году изучались экклезиология, сакраментология и эсхатология. После введения в действие Устава 1884 г. (когда о. Сильвестр стал уже епископом и ректором КДА) вторым преподавателем по кафедре догматического богословия был назначен проф. М. Ф. Ястребов, занимавший до этого кафедру сравнительного богословия. С этого времени еп. Сильвестр и проф. Ястребов делили между собой преподавание курса догматики. Епископ Сильвестр читал введение в науку и раздел «О Боге в Самом Себе», а проф. Ястребов — раздел «О Боге в Его отношении к миру и человеку» (начиная с темы о творении мира и до эсхатологии включительно). Такой порядок преподавания сохранялся до 1898 г., когда епископ Сильвестр был уволен с должности ректора, а профессор М. Ястребов стал преподавать догматику в полном объёме.

Подготовка лекций

Здесь следует сделать небольшое биографическое отступление, необходимое для правильного понимания особенностей личной жизни епископа Сильвестра.

Стефан Малеванский (так звали владыку Сильвестра в миру) был выпускником Волынской духовной семинарии. По окончании семинарии в 1848 г. он вступил в брак. 7 декабря 1848 г. Стефан был рукоположен в сан священника и назначен настоятелем Крестовоздвиженской церкви села Червоное Житомирского уезда Волынской губернии²². Однако семейное счастье молодого священника длилось недолго. В канун праздника свв. Петра и Павла в 1850 г. его супруга Сусанна родила сына (которого назвали Павлом), а сама скончалась при родах. Эта беда стала глубочайшим потрясением для о. Стефана.

21 Там же. С. 180–181.

22 ИР НБУВ. Ф. 162. № 755. Л. 132.

Похоронив супругу, он и сам перенёс тяжёлую болезнь, результатом которой стало существенное ухудшение зрения. После этого в течение всей жизни он постепенно терял зрение, а в последние годы жизни практически полностью ослеп.

В 1853 г. отец Стефан, будучи вдовцом, поступил в Киевскую духовную академию. Однако, уже обучаясь на II курсе, он почувствовал, что с трудом может самостоятельно читать книги. С этого времени в чтении книг ему помогал однокурсник Н. А. Карножицкий. А для переписывания рукописей тогда же он взял к себе младшего брата, приехавшего с Волыни.

27 мая 1856 г., когда о. Стефан был студентом III курса Академии, ректор архимандрит Антоний (Амфитеатров) постриг его в монашество с именем Сильвестр. В 1857 г. иеромонах Сильвестр окончил КДА и стал в ней преподавателем. Но уже с самого начала педагогической деятельности в Академии подготовка лекций была для него непростым заданием. Он мог самостоятельно читать лишь книги с крупным шрифтом. Мелкий шрифт он прочесть уже не мог.

Родной брат епископа Сильвестра Григорий Малеванский рассказывает, что поначалу о. Сильвестр ещё мог сам писать свои лекции. Живший же при нём младший брат вечером накануне лекции прочитывал о. Сильвестру составленный им текст. После этого о. Сильвестр рассказывал брату лекцию на память, а тот его поправлял, следя за рукописью. С 1858 г. при о. Сильвестре в Академии жил его сын Павел. Он нанимал для занятий с сыном домашнего учителя, который вместе с тем становился и чтецом для самого о. Сильвестра. В последующие годы о. Сильвестр всегда нанимал для себя домашних чтецов, которые также помогали в записывании его трудов.

Григорий Малеванский пишет, что о. Сильвестр

«обыкновенно для роли чтеца брал к себе какого-нибудь очутившегося вне школы неудачника семинариста и, если он оказывался сколько-нибудь толковым, вновь определял его в школу, а после окончания им семинарского курса брал на его место другого подобного и таким же путём выводил его в люди... Таким-то образом почти каждый из них, кроме жалованья, достигал ещё много такого, чего нельзя было приобрести ни за какие деньги»²³.

На рубеже 1870-80 гг. чтецом и переписчиком при архимандрите Сильвестра был воспитанник КДС Иустин Ольшевский (впоследствии — епископ Сильвестр, священномученик). Он окончил КДА

в 1887 г. В 1880-1890-е гг. ближайшим помощником владыки был его племянник Н. Я. Хойнацкий, окончивший КДА в 1881 г. и ставший после этого преподавателем географии и арифметики в Киево-Софийском духовном училище. Последние почти десять лет жизни (1899–1908) епископа Сильвестра при нём практически неотлучно находился диакон Фаддей Багрий, оставивший трогательные воспоминания о владыке²⁴. При помощи домашних чтецов и переписчиков епископ Сильвестр не только готовился к лекциям, но и готовил к печати свои труды.

Чтение лекций

Как сказано, у владыки Сильвестра был дефект речи: он страдал заиканием. Поэтому внешне его лекции были не самыми яркими. Выпускник КДА 1867 г. Лев Мацеевич вспоминал о епископе Сильвестре:

«Преподавание его с внешней стороны было не блистательное, дар слова у него был несколько затруднён»²⁵.

Окончивший КДА в 1885 г. Иулиан Компан вспоминает:

«Свои толковые лекции [епископ Сильвестр] произносил с необыкновенным увлечением, причём было заметно, что природное заикание немало иногда затрудняло его произношение»²⁶.

Тем не менее тщательная подготовка о. Сильвестром лекций с первых лет преподавания способствовала глубине их содержания, которая в результате пересиливала внешние недостатки речи. Лев Мацеевич, упомянув о природном заикании архим. Сильвестра, далее указывает:

«Но зато внутренняя сторона его Богословских лекций отличалась основательностью и глубокомыслием, большою эрудициею, строгою систематичностью, — и потому лекции его, при внимании к ним, могли быть даже увлекательны. Говорил он постоянно наизусть и большею частью ходя по классу»²⁷.

24 *Багрий Ф., диак.* Воспоминания о приснопамятном епископе Сильвестре его келейника, прожившего при нем почти целых десять последних лет и пользовавшегося святительскою его любовью и милостивым доверием (К 12 ноября 1909 года, ко дню первой годовщины со времени кончины преосвященного Сильвестра). Киев, 1909.

25 ИР НБУВ. Ф. 162. № 757. Л. 138об.

26 ИР НБУВ. Ф. 162. № 744. Л. 89.

27 ИР НБУВ. Ф. 162. № 757. Л. 138об.–139.

Настоятель Старо-Киевской Вознесенской церкви протоиерей Николай Клитин, окончивший КДА в 1883 г., пишет о преподавании архимандрита Сильвестра так:

«Содержанием его лекций, его глубиной мысли, тогдашней новизной его метода в изложении догматов, — историко-критическим, — мы сильно увлекались; я был одним из постоянных посетителей его лекций, приходилось часто беседовать с ним о догматах, оспариваемых ново-Тюбингенской школой²⁸, и я удивлялся его терпению, с каким он выслушивал и опровергал все наши мнения, стараясь всегда представить православное понимание догматов как единственно истинное, наиболее согласное и с здравым смыслом и отвечающее запросам Богоподобной души человека. Его глубинная проникновенность в тайны Божии, а также и Его высоконравственная личность, очень резко выделявшая его от своих коллег, имели на всю жизнь мою решающее значение»²⁹.

Выпускник КДА 1880 года Ксенофонт Вознесенский так описывает лекции архимандрита Сильвестра:

«Как профессор Догматического Богословия... это был замечательный труженик Богослов, обладавший изумительной способностью приближать непостижимые для ограниченного ума человеческого догматы нашей святой веры к разумению человеческому»³⁰.

Важной особенностью преподавания владыки Сильвестра было широкое привлечение современных ему западных (главным образом,

28 «Тюбингенская школа» — собирательное название ряда направлений богословской мысли, возникших в Тюбингенском университете (Германия) в конце XVIII—XIX вв. Принято выделять протестантскую и католическую Тюбингенские школы. Кроме того, в протестантском богословии обычно выделяют старо- и новотюбингенскую школы. Первая связана с именем Г. К. Шторра, занимавшего профессорскую кафедру в 1777–1797 гг. Главным представителем новотюбингенской школы является Ф. К. Баур, находившийся под влиянием Шлейермахера. Для новотюбингенской школы характерно применение исторического метода к изучению Нового Завета. Под влиянием диалектической философии Гегеля происхождение христианства здесь рассматривалось как результат противостояния тезиса и антитезиса: условных «петринизма» и «павлинизма». Баур относил написание большинства новозаветных книг ко II в. Радикальным представителем Тюбингенской школы был Давид Штраус, а популяризатором его идей во Франции — Эрнест Ренан. В академическом богословии в Российской империи велась последовательная идейная борьба с сочинениями Штрауса и Ренана. См.: *Фарруджа Э. Тюбингенская школа // Католическая энциклопедия*. Т. 4. М., 2011. Ст. 1509–1511.

29 ИР НБУВ. Ф. 162. № 743. Л. 85–85об.

30 ИР НБУВ. Ф. 162. № 734. Л. 46.

немецких) трудов по философии и богословию. Профессор И. Малышевский видел в этом логическое продолжение исторического метода. Ведь историческое рассмотрение различных философских и богословских систем предполагало и их критический анализ. Поэтому догматика в исполнении епископа Сильвестра, «не изменяя положительного содержания своего курса, с напряжением занималась разбором пантеистических теорий, ещё не утративших своего обаяния в умах не только философов, но и рационалистических богословов»³¹. Рассмотрение трудов западных богословов предполагало не только их критику, но и творческое их переосмысление, заимствование из них того, что согласовывалось с восточно-христианской традицией.

В воспоминаниях выпускников КДА мы находим ясные свидетельства этой важной особенности лекций владыки Сильвестра. Так, настоятель Ильинской церкви на Киевском Подоле протоиерей Иоанн Богородицкий, окончивший КДА в 1876 г., вспоминает:

«Достоинно... внимания то, что при изложении своей науки, особенно в первой её части, профессор наш любил сопоставлять, где можно и уместно было, высокие истины божественного Откровения с различными философскими воззрениями, показывая этим методом воочию всю неосновательность и безжизненность философских измышлений и вместе с тем немало оживляя своё преподавание и заинтересовывая слушателей»³².

Понятно, что епископ Сильвестр стремился быть в курсе новых западных публикаций в области богословия. Жившие при нем чтецы постоянно читали ему книги на европейских языках. Кроме того, он поручал студентам делать переводы, главным образом из немецких публикаций по богословию. Прот. И. Богородицкий вспоминает, что в студенческие годы переводил фрагменты сочинений немецкого католического теолога Иоганна Евангелиста фон Куна (1806–1887) и швейцарского протестантского историка Церкви и богослова Карла Рудольфа Гагенбаха (1801–1874). За эти труды архим. Сильвестр «по своему усмотрению присылал приличное денежное вознаграждение», что для студента было важным материальным подспорьем³³.

Особое значение для архимандрита Сильвестра имели лекции, которые он читал в годы действия Устава 1869 года для IV курса Академии. Этот курс предназначался для узкоспециальной подготовки

31 Малышевский И. И. Указ. соч. С. 122.

32 ИР НБУВ. Ф. 162. № 727. Л. 19об.

33 ИР НБУВ. Ф. 162. № 727. Л. 20.

студентов к преподаванию в семинариях выбранных ими дисциплин. Архим. Сильвестр занимался со студентами, избравшими в качестве специальности догматическое богословие. Обычно таких студентов было всего 3-4 человека на курс. Поэтому о. Сильвестр мог уделить им больше внимания, чем на общих лекциях. Ксенофонт Вознесенский, входивший как раз в такую специальную группу, вспоминал:

«Особенно отраднo было слушать глубоко-учёные лекции высокопросвещенного профессора тем из нас, которые избрали предметом своей специальности на IV курсе Догматическое Богословие... Как энциклопедист в области Богопознания, а равно — исторических и естественных наук, он умел овладевать нашим вниманием и пробуждал живой интерес к своим лекциям до такой степени, что и по окончании увлекательных лекций между нами велась оживлённая беседа по обмену мыслями относительно того или другого предмета Богословского ведения. На основании подобных совместных обсуждений нами составлялись, по предложению незабвенного профессора, Богословские рефераты, которые затем представлялись профессору и в присутствии его, в его же кельях, детально и всесторонне разрабатывались и исправлялись к великому утешению преданных серьёзному изучению Богословской науки питомцев Академии. Одним словом, — самую любовь и расположение к изучению Богословских предметов он вдохновлял в своих слушателях силою своего, всесторонне научно-развитого, на основании глубокого изучения слова Божия, Богословского кругозора. Таким был о. архимандрит Сильвестр как профессор»³⁴.

Студенты 4-го курса, готовясь к самостоятельной преподавательской деятельности, также готовили пробные лекции по избранному ими предмету. Никита Соколов, окончивший Академию в 1884 г. и также занимавшийся на 4-м курсе подготовкой к преподаванию богословских дисциплин, рассказывает, что архим. Сильвестр

«не менее трёх раз в неделю... приходил к нам в комнату для выслушивания очередных пробных лекций, в которых студенты старались вложить всё своё знание, сердце и душу. О. профессор всегда выслушивал эти лекции с должным вниманием, радостью и любовью и, никогда не смущаясь нетвёрдостью и невыработанностью богословских суждений молодых богословов, всегда старался внедрить в сердца их и развить в них любовь к богословским вопросам, твёрдо веря, “что любви вся созидаёт”³⁵. Действительно, студенты трудились над изучением бо-

34 ИР НБУВ. Ф. 162. № 734. Л. 46–47.

35 1 Кор. 8, 1: «Разум (убо) кичит, а любви созидает» (русск.: «Знание надмевает, а любовь назидает»).

гословских наук без усталы и всегда радовали своего профессора на курсовых и так называемых магистрантских экзаменах»³⁶.

Важной чертой лекций епископа Сильвестра, на которую обращали внимание современники, было особое внутреннее воодушевление. Он стремился не только передать студентам знания, но и пробудить в них любовь к богооткровенной истине. Протоиерей Иоанн Богородицкий писал:

«Особенность преподавания архимандрита Сильвестра составляли то одушевление, та искренность, глубокая убежденность, даже благоговение, которыми всегда преисполнено было, которыми, можно сказать, дышало его изложение столь возвышенного, но обычно признаваемого сухим, материала. Так и казалось, что здесь действительно говорили уста от избытка сердца, особенно если взять во внимание, что наш профессор Догматики не читал лекций, но говорил»³⁷.

Многолетний навык восприятия на слух сложных философских и богословских текстов, а также постоянные упражнения в запоминании собственных лекций, заметно натренировали память епископа Сильвестра. Студенты, обучавшиеся в КДА в разные годы, вспоминают, что он мог свободно читать лекции на любую тему учебной программы, дословно приводя цитаты из Священного Писания и святоотеческих творений. Профессор КДА Николай Пальмов вспоминал, что владыка Сильвестр обладал «изумительной памятью» и мог на лекциях цитировать из Священного Писания и святоотеческих творений «целые страницы с буквальной точностью»³⁸.

Протоиерей Арсений Дашкиев, окончивший КДА в 1895 г., пишет:

«Из умственных особенностей почившего Преосвящ[енного] Сильвестра меня (как, думаю, и всех его знавших и слушавших его лекции) особенно поражала его феноменальная память... Я бывало... на лекциях по Догмат[ическому] богословию следил по книжке (его догмат[ическому] богословию) за чтениями Преосвящ[енного] Лектора и поражался, что он как бы читал по книжке, как бы переворачивая страницу за страницей и оставляя, вполне сознательно, изложение подробностей... Разница с текстом книжки была только в связующих частицах... Паузы между отдельными фразами лекции соответствовали по длине величине опущенного текста или выписки из Творений Св. ОО. Повторяю, впечатление слушателей было связной лекции, живого, хотя книжного,

36 ИР НБУВ. Ф. 162. № 766. Л. 171–171об.

37 ИР НБУВ. Ф. 162. № 727. Л. 19–19об.

38 ИР НБУВ. Ф. 162. № 762. Л. 154.

слова-импровизации ученого профессора, хозяина своего дела, длинной периодической речью и с несколько устаревшим (по «славянизмам») языком. — Впечатление же следившего за достопочтеннейшим лектором по его книжке было, прямо сказать, поразительное... Ничего подобного я не встречал и не слышал в лекциях других достопочтеннейших профессоров. Если принять во внимание, что Преосвящ[енный] Ректор — почти слепой сам не мог читать и был в летах преклонных, то удивление ещё более возрастает и он представляется обладавшим феноменальной памятью»³⁹.

Вспоминая о своих впечатлениях от слушания лекций епископа Сильвестра, священник Михаил Алабовский, окончивший КДА в 1897 г., писал:

«Его лекции, содержание которых хранилось целиком в его изумительной памяти, производили на нас сильное впечатление: он говорил, а не читал, и за классически-простою и точною формою в его речи чувствовался долгий труд мысли, кропотливого изучения Слова Божия и творений свв. отцов Церкви, углубления в каждую истину веры собственною мыслью, и за всем этим ещё более святой труд — оправдания веры собственной жизнью»⁴⁰.

Заключение

Подводя итог этому краткому обзору педагогической деятельности епископа Сильвестра (Малеванского), ещё раз подчеркнём, что в основу его курса догматики был положен исторический (а точнее — историко-критический) метод. Как в своих лекциях, так и в печатном «Опыте православного догматического богословия» владыка стремился раскрыть исторический процесс формирования догматов и представить догматические истины как необходимую составляющую религиозной жизни как таковой. Его интерес к историческому методу отражал общий поворот, совершившийся в середине XIX в. в русской богословской науке. Историко-критический метод получил тогда широкое распространение в том числе и в КДА. Его активно использовали в целом ряде как богословских, так и церковно-практических дисциплин (догматическое, нравственное, сравнительное богословие, гомилетика и т. д.).

39 ИР НБУВ. Ф. 162. № 741. Л. 81–82.

40 ИР НБУВ. Ф. 162. № 720. Л. 1–10б.

Вторая особенность курса догматики епископа Сильвестра — это творческая полемика с современными ему течениями западной философской и богословской мысли. Эта полемичность особенно характерна для вступительной части его «Опыта...». Интерес к новым течениям в западной мысли был результатом преподавания обличительного богословия в первые годы педагогической деятельности иеромонаха Сильвестра в КДА. Тематически его курс догматики пересекался с курсом основного богословия. Это свидетельствовало об отсутствии чётко установленного предметного поля этих дисциплин в первой половине XIX в.

В воспоминаниях современников особое внимание уделяется уникальной памяти епископа Сильвестра, а также особому внутреннему воодушевлению, с которым он читал свои лекции. Владыка видел свою задачу в приближении возвышенных богословских истин не только к уму, но и к сердцу студентов. В своём историческом методе он стремился раскрыть догматические истины как потребность самой человеческой природы. Логичным следствием такого взгляда на догмат было стремление епископа Сильвестра воодушевить богооткровенными истинами своих слушателей, побудить их к жизни в соответствии с верой Церкви.

Библиография

Архивные материалы

- Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского (далее — ИР НБУВ). Ф. 160. Д. 1869. 78 л.
ИР НБУВ. Ф. 162. Д. 720-775. 196 л.
ИР НБУВ. Ф. 225. Д. 980. 102 л.
Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве. Ф. 711. Оп. 1. Д. 584, 4861.

Опубликованные источники

- Багрий Ф., диак.* Воспоминания о приснопамятном епископе Сильвестре его келейника, прожившего при нем почти целых десять последних лет и пользовавшегося святительскою его любовью и милостивым доверием (К 12 ноября 1909 года, ко дню первой годовщины со времени кончины преосвященного Сильвестра). Киев, 1909.
- Петров Н. И.* Из воспоминаний о преосвященном Сильвестре (Малеванском) // Петров М. Скрижалі пам'яті: Коментарі та додатки / склав В. Ульяновський. Київ, 2003. С. 175–214.

Литература

- Аристарх (Лебедев), иером.* Епископ Сильвестр (Малеванский) — представитель новой догматической школы в Киевской духовной академии на рубеже XIX–XX веков // Труды КДА. № 4. Киев, 2002. С. 119–123.
- Аристарх (Лебедев), архим.* Богословие епископа Сильвестра (Малеванского), ректора Киевской духовной академии // Труды КДА. № 10. Київ, 2009. С. 90–99.
- Бурега В. В.* Вивчення протестантських конфесій в Київській духовній академії у XIX – на початку XX ст. // Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия. № 17/2016. Специальный выпуск: «Реформация: восточноевропейские измерения». С. 47–56.
- Бурега В. В.* Гомилетика в киевской богословской традиции: общетеоретические подходы и их практическая реализация (XVII – начало XIX вв.) // Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия. № 21/2018. Специальный выпуск «Методологии богословских исследований». С. 65–76.
- Бурега В. В., Сильвестр (Стойчев), архим.* Догматическое богословие [в Киевской духовной академии] // Православная энциклопедия. Том 33. М., 2013. С. 116–121.
- Введенский А. И.* Сравнительная оценка догматических систем высокопреосвященнейшего Макария и архим. Сильвестра // Чтения в Московском Обществе любителей духовного просвещения. 1886. № 2 (февраль). С. 127–149; № 3 (март). С. 248–279; № 4 (апрель). С. 334–352.
- Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в её историческом развитии и новейшем состоянии». М., 2002.
- Крайній К. К.* Київське Церковно-історичне і археологічне товариство // Лаврський альманах. Вип. 4. Київ, 2001.
- Лисовой Н. Н.* Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX ст. // Богословские труды. Сб. 37. С. 6–127.
- Пономарев П. П.* Преосвященный епископ Сильвестр как ученый богослов. Казань, 1909.
- Скабалланович М. Н.* Преосвященный Сильвестр как догматист // Труды КДА. 1909. № 1. С. 175–201.
- Титлинов Б. В.* Духовная школа в России в XIX веке. Т. 1. Вильно, 1908.
- Ткачук М. Л.* Сильвестр (Малеванський), еп. // Київська духовна академія в іменах: 1819–1924. Енциклопедія в 2 т. / упоряд. і наук. ред. М. Л. Ткачук; відп. ред. В. С. Брюховецький. Т. 2: Л–Я. Київ, 2016. С. 546–550.
- Фарруджа Э.* Тюбингенская школа // Католическая энциклопедия. Т. 4. М., 2011. Ст. 1509–1511.
- Чамахуд П.* Застосування історичного методу в догматичній системі епископа Сильвестра (Малеванського): магістерська робота. К., 2016 (Машинопись в библиотеке КДА).
- Чугаев Д.* Догматическая система епископа Сильвестра (Малеванского): магистерская работа. Киев, 2018 [Машинопись в библиотеке КДА].
- Шалдаев В. Д.* Епископ Сильвестр (Малеванский) как богослов и догматист: дисс. ... канд. богословия. Ленинград, 1961 [Машинопись в библиотеке СПбДА].

Bishop Sylvester Malevansky as a Theology Lecturer: An Archival Research of Memoirs of Kiev Theological Academy Graduates

Volodymyr V. Bureha

PhD in Theology, PhD in History
Kiev Theological Academy and Seminary
Vice Rector for Research in Theology
15/64 Lavrska str., Kyiv, 01015, Ukraine
vbureha@gmail.com

For citation: Bureha, Volodymyr V. "Bishop Sylvester Malevansky as a Theology Lecturer: An Archival Research of Memoirs of Kiev Theological Academy Graduates". *Theological Questions*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 10–29. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-10-29

Abstract. The article tells about the rector and professor of the Kiev Theological Academy (KThA) Bishop Sylvester Malevansky (1828–1908), who was a lecturer on comparative Christian theology and dogmatic theology at KThA for over 40 years. He wrote several scholarly works including the five-volume *Essay of the Orthodox Dogmatic Theology with an Historical Exposition of the Dogmas*. In his teaching of dogmatic theology Bishop Sylvester applied the historical method, which presented church dogmas in their historical development. This approach is fundamentally different from the one used in Metropolitan Macarius Bulgakov's *Orthodox Dogmatic Theology*. The article aims to describe the Bishop Sylvester's manner of teaching theology based on archival research. In the Institute of Manuscripts of the Vernadsky National Library of Ukraine there has been preserved the corpus of unpublished memoirs about Bishop Sylvester by some graduates of the KThA over the years. In those records considerable attention is paid to Bishop Sylvester's educational work. Bishop Sylvester's teaching was marked by polemical controversy with the trends in Western theology and philosophy of his time. Just as his books on theology, his lectures followed the historical method. The contemporaries noted the deep enthusiasm, with which Bishop Sylvester lectured, seeking to bring the divine truths closer to his student's hearts as well as minds.

Keywords: Kiev Theological Academy, Bishop Sylvester Malevansky, Archpriest John Korolkov, dogmatic theology, comparative Christian theology, theological education.

References

- Bureha, V. V. "Vyvchennia protestants'kykh konfessii v Kyivs'kiï dukhovniï akademii u XIX – na pochatku XX st." ["Studying Protestant Denominations at the Kyiv Theological Academy in the 19th and Early 20th centuries"]. *Bogoslovskie razmyshleniia: Evro-Aziatskiï zhurnal bogosloviia, Spetsial'nyi vypusk "Reformatsiia: vostochnoevropeïskie izmereniia"* [*Theological Reflections: Eurasian Theology Journal. Special Issue "Reformation: Eastern European Dimensions"*], no. 17, 2016, pp. 47–56. (In Ukrainian)

- Gomiletika v kievskoi bogoslovskoi traditsii: obshcheteoreticheskie podkhody i ikh prakticheskaia realizatsiia (XVII – nachalo XIX vv.) [“Homiletics in the Kiev Theological Tradition: General Theoretical Approaches and Their Practical Implementation (XVII – early XIX centuries)”]. *Bogoslovskie razmyshleniia: Evro-Aziatskii zhurnal bogosloviia, Spetsial'nyi vypusk “Metodologii bogoslovskikh issledovaniĭ”* [Theological Reflections: Eurasian Theology Journal. Special Issue “Methodological Theological Studies”], no. 21, 2018, pp. 65–76. (In Russian)
- Bureha, V. V., Stoichev S. “Dogmaticeskoe bogoslovie (v Kievskoi dukhovnoi akademii)” [“Dogmatic Theology (in Kiev Theological Academy)”]. *Pravoslavnaia Ėntsiiklopediia* [Orthodox Encyclopedia], vol. 33, 2013, pp. 116–121. (in Russian)
- Chamakhud, P. *Zastosuvannia istorychnoho metodu v dohmatychnii systemi iepyskopa Syl'vestra (Malevans'koho)* [The Application of the Historical Method in the Dogmatic System of Bishop Sylvester (Malevsky)]. Kiev, 2016. (In Ukrainian)
- Chugaev, D. *Dogmaticeskaia sistema episkopa Sil'vestra (Malevanskogo)* [Dogmatic System of Bishop Sylvester (Malevansky)]. Kiev, 2018. (in Russian)
- Farrudzha, Ė. *Tiubingenskaia shkola* [“Tübingen School”]. *Katolicheskaia Entsiklopediia* [Catholic Encyclopedia], vol. 4, 2011, pp. 1509–1511. (In Russian)
- Glubokovskii, N. N. *Ruskaia bogoslovskaia nauka v eĭ istoricheskom razvitii i noveishem sostoianii*. [Russian Theological Science in Its Historical Development and the Latest State]. Moscow, 2002. (In Russian)
- Kraĭnii K. K. “Kyivs'ke Tserkovno-istorychne i arkhеolohichne tovarystvo” [“Kyiv Church-Historical and Archaeological Society”]. *Lavr's'kyĭ al'manakh* [Lavra Almanac], vol. 4, Kiev, 2001. (In Ukrainian)
- Lebedev, A. “Episkop Sil'vestr (Malevanskiĭ) — predstavitel' novoi dogmaticeskoi shkoly v Kievskoi dukhovnoi akademii na rubezhe XIX–XX vekov” [“Bishop Sylvester (Malevansky) — Representative of the New Dogmatic School in the Kiev Theological Academy at the Turn of the XIX–XX centuries”]. *Trudy KDA* [Works of Kiev Theological Academy], no. 4, 2002, pp. 119–123. (In Russian)
- “Bogoslovie episkopa Sil'vestra (Malevanskogo), rektora Kievskoi dukhovnoi akademii” [“Theology of Bishop Sylvestre (Malevansky), Rector of the Kiev Theological Academy”]. *Trudy KDA* [Works of Kiev Theological Academy], no. 10, 2009, pp. 90–99. (In Russian)
- Lisovoi, N. N. *Obzor osnovnykh napravlenii ruskoĭ bogoslovskoi akademicheskoi nauki v XIX – nachale XX st.* [“Review of the Main Directions of Russian Theological Academic Science in the XIX – beginning of XX century”]. *Bogoslovskie trudy* [Theological Works], iss. 37, pp. 6–127. (In Russian)
- Ponomarev, P. P. *Preosviashchennyĭ episkop Sil'vestr kak uchenyiĭ bogoslov*. [Reverend Bishop Sylvester as a Learned Theologian], Kazan, 1909. (In Russian)
- Shaldaev, V. D. *Episkop Sil'vestr (Malevanskiĭ) kak bogoslov i dogmatist* [Bishop Sylvester (Malevansky) as a Theologian and Dogmatist]. Leningrad, 1961. (In Russian)
- Skaballanovich, M. N. “Preosviashchennyĭ Sil'vestr kak dogmatist” [“Reverend Sylvester as a Dogmatist”]. *Trudy KDA* [Works of Kiev Theological Academy], no.1, 1909, p. 175–201.
- Titlinov, B. V. *Dukhovnaia shkola v Rossii v XIX veke*. [Theological School in Russia in the XIX century]. Vol. 1, Vilno, 1908. (In Russian)

- Tkachuk, M. L. Syl'vestr (Malevans'kyi), ier. ["Sylvester (Malevansky), bp"]. *Kyivs'ka dukhovna akademiia v imenakh: 1819–1924. Entsyklopediia v 2 t.* [Kyiv Theological Academy in Names: 1819–1924. Encyclopedia in 2 t.], vol. 2, Kiev, 2016, pp. 546–550. (In Ukrainian)
- Vvedenskiĭ, A. I. "Sravnitel'naia otsenka dogmaticheskikh sistem vysokopreosviashchenneishego Makarii i arkhim. Sil'vestra" ["The Comparative Assessment of the Dogmatic Systems of the Most Reverend Macarius and the Archim. Sylvester"]. *Chteniia v Moskovskom Obshchestve liubitelei dukhovnogo prosveshcheniia* [Readings at the Moscow Society of Theological Enlightenment Lovers], no. 2, 1886, p. 127–149; no. 3, 1886, p. 248–279; no. 4, 1886, pp. 334–352. (In Russian)

АНАЛИЗ КРИТИКИ И РАЗБОР СПОРНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ ТРИНИТАРНОГО ПЕРСОНАЛИЗМА МИТР. ИОАННА (ЗИЗИУЛАСА)

Александр Александрович Солонченко

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
solonchenko81@yandex.ru

Для цитирования: Солонченко А. А. Анализ критики и разбор спорных положений тринитарного персонализма митр. Иоанна (Зизиуласа) // Вопросы богословия. 2019. Т. 1. № 1. С. 30–43
doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-30-43

Аннотация

УДК 271-144.89

В статье рассматриваются спорные положения тринитарной концепции митрополита Иоанна (Зизиуласа). Приводится критика отдельных идей названного богослова со стороны таких исследователей как Ж.-К. Ларше, Дж. Уилкс, иером. Мефодий (Зинковский). Особое внимание уделяется таким понятиям, как «причинность», «порядок», «монархия Отца». Констати-

руется отличие богословского языка Зизиуласа от святоотеческой терминологии. Автор указывает, что в своей богословской системе Зизиулас применяет понятие «природа»/«сущность» в двух противоположных значениях: неипостазированная природа-Urgrund и воипостазированная сущность. В Троице Зизиулас усматривает только воипостазированную сущность.

Ключевые слова: Зизиулас, триадология, личность, ипостась, сущность, персонализм, Ларше.

Введение

Ядром всего христианского богословия является триадология, учение о Святой Троице. Более того, подлинное христианское богословие невозможно вне контекста учения о Св. Троице. Оно имеет фундаментальное значение для всего православного догматического сознания, христианского вероучения и христианской философии. Любые искажения в триадологии ведут к искажению догматического сознания. Так же верно и обратное утверждение: искажение догматического сознания ведёт к искажению учения о Троице и всего христианского богословия. Борьба за чистоту вероучения есть борьба за «возможность достижения полноты мистического соединения с Богом»¹. Поэтому очень важно сохранять богословие Троицы, открытое нам Преданием, в неискажённом виде.

С другой стороны, одной из важнейших задач богословия является обеспечение коммуникации Церкви и различных форм культуры. Более того, место Церкви в обществе, степень влияния христианства на социум напрямую связаны со степенью актуальности и востребованности религии и богословия в этом обществе. Поэтому богослов, в отличие от историка богословия, должен уметь осмыслять и выражать христианское учение на понятном и доступном языке, концептуальными средствами и лексемами своей эпохи.

Здесь открывается двойственная цель богословия: не только сохранять своё учение неповреждённым, но и оставаться живым, актуальным для общества, а значит, динамично развиваться. Тринитарная доктрина до сих пор остаётся одной из самых сложных теоретических проблем для понимания. Но при этом её осмысление философами и богословами — ключ к пониманию фундаментальных установок православного учения. Православный тринитарный персонализм митр. Иоанна (Зизиуласа) как раз является попыткой развить и актуализировать триадологию для современного общества.

1 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Богословие / пер. с фр. М., 2006. С. 113.

Монархия Отца

Триадология митр. Иоанна (Зизиуласа) не раз становилась объектом острой критики. Ж.-К. Ларше² вслед за Дж. Уилксом³ обвиняет митр. Иоанна (Зизиуласа) в онтологическом субординатизме. По их мнению, митр. Иоанн (Зизиулас) представляет учение о монархии Отца как центральное, как краеугольный камень системы Каппадокийцев, тогда как на самом деле это «незначительная часть схемы» Каппадокийцев⁴. Излишнее внимание и акцент на монархии Отца лишает равенства Лица Троицы, считают богословы.

С исторической и патрологической точки зрения Ж.-К. Ларше и Дж. Уилкс делают верное замечание.⁵ Действительно, учение о монархии Отца для Каппадокийцев является важным, но не центральным. С другой стороны, «преувеличение значимости» учения о монархии Отца в концепции митр. Иоанна (Зизиуласа) само по себе ещё не является поводом к обвинению его в субординатизме.

Стоит заметить, что, например, учение о божественных энергиях у Отцов Каппадокийцев занимает далеко не центральное место и является «незначительной частью их схем». Однако это не даёт право критиковать и обвинять в «энергизме» свт. Григория Паламу, для которого это учение становится центральным, краеугольным камнем всей его системы⁶.

В основе обвинения в субординатизме лежит понимание митр. Иоанном (Зизиуласом) порядка (τάξις) в Троице, отличное от понимания этого порядка критиками Зизиуласа.

Митр. Иоанн (Зизиулас) считает, что причинность, которую ввели Каппадокийцы, указывает на порядок (τάξις), который есть в Троице: «Отец всегда первый, Сын второй, а Дух третий во всех библейских и святоотеческих текстах, где говорится о Святой Троице»⁷.

2 J.-C. Larchet. *Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*. Paris, 2011. P. 292.

3 Wilks J. G. F. *The Trinitarian Ontology of John Zizioulas // Vox Evangelica*. 1995. V. 25. P. 79.

4 Ibid. P. 77.

5 Не все исследователи согласились бы с этим утверждением Ж.-К. Ларше и Дж. Уилкса. Например, митр. Иларион (Алфеев) пишет, что для Каппадокийцев, особенно для Григория Богослова, учение о монархии Отца стало «отправной точкой» тринитарного богословия. (*Иларион (Алфеев), митр. Жизнь и учение святителя Григория Богослова*. 4-е изд. М., 2013. С. 303).

6 Бернацкий М. М., Асмус В., прот., Желтов М., диак., Герасименко Н. В., Саенкова Е. М. Григорий Палама // *Православная энциклопедия*. Т. 13. М., 2006. С. 29.

7 Иоанн (Зизиулас), митр. *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / пер. с англ.* М., 2012. С. 176.

Причём этот порядок относится как к Троице в домостроительстве, так и к имманентной Троице. Всякое движение в Божестве Отцом начинается и Отцом завершается. Именно так митр. Иоанн (Зизиулас) понимает слова свт. Григория: «Единение же — Отец, из Которого Другие, и к Которому Они возводятся»⁸.

В свою очередь, критически настроенные к Зизиуласу исследователи иначе понимают порядок по отношению к Троице. Например, Ж.-К. Ларше, вслед за В. Лосским, считает, что «порядок расположения Отца, Сына и Святого Духа, который существует в исповедании веры и в молитве, не есть порядок существования Лиц *in divinis* (в Божестве)»⁹. Он отказывается от порядка и причинности в Троице, так как, по его мнению, причинность «в общепринятом смысле и с точки зрения мира, может привести к суждению о следствии, вытекающем из причины»¹⁰, а это, в свою очередь, может означать наличие временной дистанции между существованием Лиц.

Однако митр. Иоанн (Зизиулас) и сам отказывается применять по отношению к Троице идею причинности, связанную со временем¹¹. Поэтому порядок (τάξις) Троицы, о котором он говорит, не вносит временной дистанции между существованием Лиц. Порядок указывает на то, как ипостазирруется природа. Вот что говорят Отцы о порядке (τάξις) в Троице.

Свт. Григорий Нисский рассуждает о порядке в Троице так: «Между Отцом, Сыном и Св. Духом есть определённая «последовательность отношений» (ή σχητική ακολουθία), или «порядок» (τάξις), поскольку в логическом отношении, точнее, в отношении причинности Отец уопределяется прежде Сына, а Сын — прежде Св. Духа, хотя в отношении нашего познания Пресв. Троицы порядок обратный: от Духа через Сына к Отцу»¹². Как видно, свт. Григорий говорит о по-

8 *Gregorius Nazianzenus. Orat. 42.15.* Цит. по: Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость. С. 176–177.

9 Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом / пер. с франц. О. Николаевой; вступ. ст. А. Сидорова. М., 2004. С. 89.

10 Там же.

11 «Прилагая идею причинности к Троице, каппадокийцы освободили её от времени и, таким образом, от космологических следствий» (Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 164.); «идея причинности в связи с Богом была освобождена не только от космологических коннотаций, которых опасались критики этой идеи, но и от необходимости, которая превратила бы её в разновидность платонического эманационизма». (Там же. С. 165).

12 *Gregorius Nyssenus. С. Eun. 1.1.* Цит. по: Фокин А. Р. Григорий, свт., еп. Нисский // Православная энциклопедия. Т. 12. М., 2006. С. 501.

рядке в отношениях причинности Лиц, то есть применяет эту категорию к Божественному бытию.

О порядке в Троице свт. Василий Великий говорит следующее: «Если Дух есть третий по достоинству и порядку (τάξι), то какая необходимость быть Ему третьим и по естеству?.. Ибо, как Сын по Отце второй по порядку, потому что от Отца... но по естеству не второй, потому что в Обоих Божество едино: так точно... и Дух Святой»¹³. Здесь святитель говорит именно о внутритроичном порядке, при этом ни о каком субординатизме не может быть и речи.

Таким образом, если Отцы употребляли понятия «причинность» и «порядок» по отношению к Лицам Троицы и не впадали при этом в субординатизм, то представляется, что и митр. Иоанн (Зизиулас), исключая из этих понятий любые временные коннотации, остаётся в рамках святоотеческого богословия. Именно о нехронологическом понимании порядка в Троице говорит и сам митр. Иоанн (Зизиулас). Он пишет:

«порядок в имманентной Троице не следует понимать во временных, нравственных или функциональных категориях. Фраза «Отец Мой более Меня» (Ин. 14, 28) указывает не на иерархию ценности или значимости, ибо такой смысл был бы антропоморфическим и не имеющим места вне тварного бытия. И она также не ставит под угрозу, как считают некоторые богословы, цельности и равенства божества каждого из Лиц»¹⁴.

Понятие «Лицо»

Другим поводом к критике митр. Иоанна (Зизиуласа) со стороны Ж.-К. Ларше является его понимание термина «ипостась/лицо»¹⁵. По мнению митр. Иоанна (Зизиуласа), для святых отцов Ипостась Святой Троицы есть понятие онтологическое, которое обозначает уникальное, незаменимое, онтологически свободное бытие, которое определяет способ бытия природы и существует в отношении с другими Ипостасями. Ж.-К. Ларше говорит, что определения лица как бытия в отношениях, в общении, у отцов нет¹⁶. Он пишет, что отцы применяли понятие «лицо» не только по отношению к челове-

13 *Basiliius Magnus*. Eun. 3.1. Цит. по: Иоанн (Зизиулас), митр. Указ. соч. С. 179.

14 Иоанн (Зизиулас), митр. Указ. соч. С. 179.

15 *J.-C. Larchet*. Op. cit. P. 262.

16 *Ibid.*

ку, но и для описания лошади, быка, собаки или любого животного¹⁷. «Лицо» не имеет никакого реляционного оттенка¹⁸. скорее наоборот, оно понимается как автономность по отношению к другим¹⁹, для лица не обязательны отношения любви и общения²⁰.

Настоящее исследование не предусматривает сопоставительного анализа святоотеческой терминологии и терминологии митр. Иоанна (Зизиуласа), тем более что такой анализ проводился ранее такими исследователями, как А. де Але,²¹ Ж.-К. Ларше, Дж. Уилкс²² и др. Эти исследователи пришли к следующему заключению. Выявлены отличия богословской терминологии митр. Иоанна (Зизиуласа) от святоотеческой терминологии. Попытки митр. Иоанна (Зизиуласа) обосновать свою терминологию ссылками на Отцов являются ошибками в историческом и патрологическом плане. Экстраполяция современных философских и богословских вопросов и категорий в концепции Каппадокийцев и прп. Максима Исповедника является анахронизмом.

Однако факт отличия богословского языка, на котором говорит митр. Иоанн (Зизиулас), от святоотеческой терминологии сам по себе не означает ошибочности его концепции. Если даже согласиться с тем, что святоотеческое понятие «лицо» не несёт в себе никакого оттенка реляционности или общения и не определяется как бытие в отношении или общении²³, это не означает автоматически, что любые попытки говорить о лице как о бытии в отношении или в общении ошибочны (в богословском, а не в историческом плане). Отсутствие в святоотеческом определении понятия «лицо» реляционного оттенка может означать то, что Отцы просто не ставили перед собой такой задачи. Никакое слово «не даёт нам целый феномен Бога как таковой»²⁴. Поэтому любое описание Бога, в том числе и святоотеческое, не может быть исчерпывающим.

17 Ibid., P. 261.

18 Ibid., P. 302.

19 Ibid. P. 263.

20 Ibid. P. 264.

21 *Halleux A. de. Personalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens? Une mauvaise controverse // Revue théologique de Louvain. 1986. V. 17. P. 129–155; 265–292.*

22 *Wilks J. G. F. The Trinitarian Ontology of John Zizioulas // Vox Evangelica. 1995. V. 25. P. 63–88.*

23 *J.-C. Larchet. Op. cit. P. 262.*

24 *Мнуссакис Дж. П. Бог после метафизики: богословская эстетика. Киев: Дух и Литера, 2014. С. 48.*

Оттенок реляционности у «лица» в концепции митр. Иоанна (Зизиуласа) призван подчеркнуть невозможность бытия лица в единственном числе: лицо — «это бытие в отношении, а односторонних отношений не бывает»²⁵. По отношению к Лицам Троицы реляционный оттенок призван подчеркнуть, что Лицо (будь то Отец, или Сын, или Св. Дух) не может не только существовать, но и мыслиться раздельно, обособленно от Других Лиц Троицы,²⁶ как обращённая вовнутрь мо-нада. Представляется, что никто из Отцов не стал бы спорить с этим утверждением.

Понимание Божественной природы

Ещё одно серьёзное обвинение, которое часто предъявляют Зизиуласу его оппоненты, — уничтожение Божественной природы. Ссылаясь на Ж.-К. Ларше, иером. Мефодий (Зинковский) утверждает, что для митр. Иоанна (Зизиуласа) «абсолютная Божественная Сущность непременно ассоциируется и даже приравнивается у него к категории «необходимости», что ведет к «уничтожению» этого понятия даже в Боге»²⁷. Ж.-К. Ларше говорит, что для митр. Иоанна (Зизиуласа) существует два уровня онтологии: 1. «сущность = природа = данность = необходимость = закон»; 2. «лица = отношение = свобода = любовь = благодать»²⁸.

Ж.-К. Ларше считает, что негативное отношение к сущности/природе является общим положением для экзистенциальной философии в её оппозиции к эссенциалистской философии. Это можно обнаружить у Н. Бердяева, М. Хайдеггера, Э. Левинаса, Ж.-П. Сартра.

- 25 Там же. С. 96. Мануссакис проводит следующий филологический анализ «лица»: «Что означает быть просопон? «Прос» означает «перед», «в направлении», а «опос» (гени- тив существительного ὤψ) означает лицо, и именно глаз (как в нашем слове «оптика»). Следовательно, быть прос-опон означает не что иное, как быть-в-направлении-к-лицу, предстоять чьему-то лицу, быть в его/ ее присутствии, у него/ нее на глазах». (Там же. С. 60.)
- 26 *Gregorius Nyssenus*. С. Eun. 4.8, ярко выражает эту мысль: «Что так сродно и друг с дру- гом согласно сочетается и соглашается, как относительное к Отцу значение Сына? А до- казательством сему то, что, хотя и не произнесены два сии имени, одним из них означа- ется и умалчиваемое, так одно в другом заключается, одно с другим связуется, в одном усматриваются оба, и ни которое из них не может быть понимаемо само по себе без другого». (Цит. по: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. С. 157. Прим. 33.)
- 27 *Мефодий (Зинковский), иером.* Православное богословие личности: истоки, современ- ность, перспективы развития: дис. ... д-ра. бог. М.; СПб., 2014. С. 214.
- 28 *J.-C. Larchet*. Op. cit. P. 243.

Персоналисты приуменьшают значение метафизики природы и минимизируют роль и значение природы/сущности в триадологии и христологии. Такой подход Ж.-К. Ларше называет превращением онтологии (как философии бытия) в персонологию²⁹.

Негативное отношение в тринитарной концепции митр. Иоанна (Зизиуласа) к сущности/природе выражается, по мнению Ж.-К. Ларше, в нескольких тезисах. Во-первых, сущность/природа сама по себе воспринимается как лишённая реальности существования и как не имеющая онтологического содержания. Во-вторых, сущность/природа противостоит ипостаси/лицу как инаковости, уникальности, незаменимости³⁰. В-третьих, сущность/природа «навязывает» свои ограничения, она есть некая данность, необходимость. О нетварной сущности/природе персоналисты говорят как о ничем не ограниченной. Однако они утверждают, что если сущность/природа предшествует ипостаси, то есть сущность предшествует существованию, то этот факт вводит некую необходимость, то есть ограничение. Из этого следует, что, по сути, персоналисты считают нетварную божественную природу ограниченной³¹.

В работе «Богословская методология митр. Иоанна (Зизиуласа)»³² мы постарались доказать, что одним из основных принципов методологии митр. Иоанна (Зизиуласа) является принцип общения с современником на понятном ему языке. Если современник митр. Иоанна (Зизиуласа), как это утверждает Ж.-К. Ларше (и мы согласимся с ним), понимает природу как необходимость, придаёт природе негативные коннотации, то митр. Иоанн (Зизиулас) принимает такое понимание природы. Однако такое понимание природы митр. Иоанн (Зизиулас) в своих поздних работах³³ распространяет только на понятие «голой», безипостасной природы. Но природа сама по себе не существует; это абстрактное универсальное понятие, которое существует только в ипостасях, то есть когда она ипостаси-

29 Ibid. P. 236.

30 Ibid. P. 234.

31 Ibid. P. 235.

32 Солонченко А. Богословская методология митр. Иоанна (Зизиуласа). Сергиев Посад. МДА. 2014. [На правах рукописи].

33 См. напр.: *Zizioulas J. Person and nature in the Theology of St. Maximus the Confessor // Knowing the Purpose of Everything through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor. Belgrade, 18–21 Oct. 2012 / Ed. by Bishop Maxim (Vasiljević). Alhambra, California: Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, 2013. P. 85–113.*

руется³⁴. Если никакой «голой», безипостасной природы в Боге не существует, значит и не может существовать никакого негативного отношения к ней. «Природа или сущность полностью совпадают в божественном существовании с личностью, и никакой конфликт между ними немислим»³⁵. Он пишет: «Все заявления в моих работах, которые приписывают божественной природе «необходимость», «предполагают гипотезу, что божественная природа в этих случаях мыслится вне или до божественной Личности»³⁶. Именно против такого понимания природы (вне и до личности) выступает митр. Иоанн (Зизиулас), и именно такое понимание природы (вне и до личности) вносит оттенок необходимости, делает бытие Бога «необходимым бытием». Таким образом, митр. Иоанн (Зизиулас) сам борется с пониманием божественной природы как безипостасной сущности, несущей в себе оттенок необходимости.

Не нужно читать митр. Иоанна (Зизиуласса), вкладывая в понятие «природа/сущность» тот смысл, который нам хочется вложить, или тот смысл, который нам кажется правильным. Необходимо читать митр. Иоанна (Зизиуласса), вкладывая в понятия то семантическое наполнение, которое придаёт ему сам автор. Для примера возьмём следующую цитату: «Бытие Божье, Святая Троица, имеет причиной не божественную сущность, а Отца, то есть конкретное существо»³⁷. Если прочитать эти слова так, как это делают невнимательные критики, то получится, во-первых, что Отец, Ипостась, якобы противопоставляется Зизиулассом природе/сущности, а, во-вторых, что Ипостась предшествует природе/сущности, то есть ипостась не имеет никакого «наполнения». Теперь попытаемся прочитать эти слова митр. Иоанна (Зизиуласса) с тем смыслом, который вкладывает он сам: «Бытие Божье, Святая Троица, имеет причиной не божественную сущность [здесь сущность/природа мыслится вне или до божественной личности, то есть «голая», безипостасная сущность], а Отца, то есть конкретное существо [где конкретное существо не есть «голое», бессущностное Лицо, но сущность и лицо образуют два неразделимых аспекта одного существа]»³⁸. Другими словами, митр. Иоанн (Зизиулас) говорит, что причиной бытия Троицы является не безликий *Urgrund*,

34 Ibid. P. 90.

35 Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость. С. 81. Прим. 145.

36 Zizioulas J. Person and nature. P. 107, n. 56.

37 Иоанн (Зизиулас), митр. Указ. соч. С. 135.

38 Zizioulas J. Person and nature in the Theology of St. Maximus the Confessor. P. 109.

но конкретная Ипостась — Отец.³⁹ Неужели Ж.-К. Ларше, иером. Мефодий (Зинковский) и другие критики будут утверждать обратное, а именно, что в Боге реально существует «голая», неипостазированная сущность/природа, «недифференцированный субстрат»⁴⁰, некий безликий *Urgrund*, который является причиной Троицы?

Следующий вывод, который делает Ж.-К. Ларше из прочтения концепции митр. Иоанна (Зизиуласа), сводится к тому, что сущность/природа противостоит ипостаси/лицу как инаковости, уникальности, незаменимости⁴¹. Ж.-К. Ларше с этим не согласен. Неужели для Ж.-К. Ларше сущность/природа, понимаемая как «голая», неипостазированная сущность/природа, некий безликий *Urgrund* не противостоит ипостаси/лицу как инаковости, уникальности, незаменимости? Очевидно, что «голая», неипостазированная сущность не тождественна, но противоположна, противостоит ипостаси, то есть ипостазированной природе.

Нельзя согласиться и со следующим выводом Ж.-К. Ларше. Он говорит, что персоналисты (в том числе и митр. Иоанн (Зизиулас)) считают нетварную божественную природу ограниченной⁴². Если персоналисты, рассуждает Ж.-К. Ларше, считают что сущность, предшествующая ипостаси, вводит аспект необходимости, то это указывает на понимание персоналистами сущности как ограниченной. На самом деле митр. Иоанн (Зизиулас), как уже было сказано, с данностью и необходимостью отождествляет «голую», неипостазированную сущность. И исключает такую сущность в Боге. Как было показано выше, для митр. Иоанна (Зизиуласа) в Боге нет места для неипостазированной природы, а значит, и нет места для данности, необходимости и ограничения.

Таким образом, сам митр. Иоанн (Зизиулас) говорит о том, что не верно понимать его мысли о Божественном бытии в следующем ключе: природа = необходимость, лицо = свобода. Его позиция заключается в том, что о «природе и лице должно говорить вместе, ибо

39 Подобные размышления можно обнаружить у других современных авторов, например, см.: *Бобринский Б., протопресв.* Тайна Пресвятой Троицы. Очерк догматического богословия. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 337. Он пишет: «Ипостаси содержат в Себе сущность, а не выделяются из безличной сущности, из некоего первобытного *Urgrund*».

40 Это яркое словосочетание заимствовано нами в *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. С. 275.

41 *Larchet J.-C.* Op. cit. P. 234.

42 *Ibid.* P. 235.

в противном случае природа подвергается необходимости (которая в действительности не образует часть её определения)⁴³ Природа может быть наделена свободой и волей, но только в конкретном лице, в котором природа осуществляется. «В противном случае она остается ἀνυπόστατος (без-личной = несуществующей)». И если в святоотеческих высказываниях говорится о свободе как о «свойстве природы», то здесь природу нужно понимать не в средневековом смысле, как концепт, представленный «сам по себе» (in itself), но помнить о том, что «для греческих Отцов все природные характеристики (в том числе воли и свободы) — и сама природа — не существует без лица, которое ипостазирует её». Митр. Иоанн (Зизиулас) выступает против мнения Аристотеля и томизма, что принцип и причину бытия следует искать в природе⁴⁴, где природа понимается как «Natura Pura»⁴⁵. Природа в самом деле наделена движением, бытием и т. д., но только в лице, в котором осуществляется это бытие и движение⁴⁶. Таким образом, природа не является свободной (волящей, само-определяющей и т. д.), если она не ипостазирована. Только в таком смысле «можно сказать, что лицо делает природу свободной»⁴⁷.

Заключение

Подводя некоторые итоги, стоит отметить следующее. Богословская терминология митр. Иоанна (Зизиуласса) отличается от традиционной святоотеческой. Он наделяет понятие «лицо» реляционным оттенком и противопоставляет «индивиду» как понятию, указывающему на бытие безотносительное, замкнутое на себе.

Понятие «природа» (φύσις), «сущность» (οὐσία) он отождествляет с понятиями «общение» и «любовь». Такое отождествление, во-первых, придаёт понятиям «общение» и «любовь» онтологическую значимость. Во-вторых, подчёркивает реляционный, соотносительный и личностный характер Ипостасей.

43 Zizioulas J. Op. cit. P. 107, n. 56.

44 Ibid. P. 112, n. 70.

45 Ibid. P. 111, n. 68.

46 Ibid. P. 113. Неужели среди христианских авторов найдётся такой, который сможет утверждать обратное, что природа, понимаемая как «голая», неипостазированная сущность, некий безликий Ugrund наделён бытием и движением?

47 Ibid. P. 107, n. 56.

Для того чтобы подчеркнуть, что в Троице нет ничего «вне» Ипостасей, он разделяет понятие «природа/сущность» на два аспекта: позитивный и негативный. Первый аспект понятия «природа» указывает на реальную природу Св. Троицы. Второй аспект — на абстрактную природу, на ту природу, которую принято обозначать философскими терминами «Natura Pura» и «Urgrund». Такой природе нет места в Троице.

Наряду с отмеченной спецификой понятийного аппарата, свою тринитарную онтологию митр. Иоанн (Зизиулас) выстраивает, основываясь, по большей части, на своеобразном прочтении Каппадокийцев. Однако это своеобразное прочтение вызвало в современной богословской среде дискуссию. Спорным оказалось, в первую очередь, понимание митр. Иоанном (Зизиуласом) внутритроичного порядка (τάξις), приписывание «Лицу» реляционного оттенка, описание Божественного бытия через отрицание понимания природы Троицы как безличной сущности и некоторые другие положения. Эта живая дискуссия, возникшая в среде православных теологов вокруг концепции митр. Иоанна (Зизиуласа), свидетельствует о том, что в современном богословии есть вопросы, на которые ещё только предстоит дать ответ.

Библиография

- Бобринский Б., протопресв. Тайна Пресвятой Троицы. Очерк догматического богословия. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005.
- Бернацкий М. М., Асмус В., прот., Желтов М., диак., Герасименко Н. В., Саенкова Е. М. Григорий Палама // Православная энциклопедия. Т. 13. М: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2006. С. 6–41.
- Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2012. (Современное богословие).
- Иларион (Алфеев), митр. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. 4-е изд. М.: Вече, 2013.
- Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом / пер. с франц. О. Николаевой; вступ. ст. А. Сидорова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. (Православное богословие).
- Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Богосвидение / пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. (Philosophy).
- Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики: богословская эстетика. Киев: Дух и Литера, 2014.
- Мефодий (Зинковский), иером. Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития: дис. ... д-ра бог. М.; СПб., 2014.

- Солонченко А. А. Богословская методология митр. Иоанна (Зизиуласа). Сергиев Посад. МДА. 2014. [На правах рукописи].
- Фокин А. Р. Григорий, свт., еп. Нисский // Православная энциклопедия. Т. 12. М: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2006. С. 480–522.
- Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. (Современное богословие).
- Halleux A. de. Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens? Une mauvaise controverse // Revue théologique de Louvain. 1986. Vol. 17. P. 129–155; 265–292.
- Larchet J.-C. Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains. Paris: Cerf, 2011. (Col. Théologie).
- Wilks J. G. F. The Trinitarian Ontology of John Zizioulas // Vox Evangelica. 1995. Vol. 25. P. 63–88.
- Zizioulas J., metr. Person and nature in the Theology of St. Maximus the Confessor // Knowing the Purpose of Everything through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor. Belgrade, 18–21 Oct. 2012 / Ed. by Bishop Maxim (Vasiljević). Alhambra, California: Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, 2013. P. 85–113.

Trinitarian Personalism of Metropolitan John Zizioulas: An Analysis of Criticism and Examination of Controversial Points

Aleksandr A. Solonchenko

MA in Theology

PhD student of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

solonchenko81@yandex.ru

For citation: Solonchenko, Aleksandr A. “Trinitarian Personalism of Metropolitan John Zizioulas: An Analysis of Criticism and Examination of Controversial Points”. *Theological Questions*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 30–43. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-30-43

Abstract

The article seeks to review some controversial points of Metropolitan John Zizioulas's Trinitarian concept. His critics are quoted including J.-C. Larchet, J. Wilkes, Hieromonk Mefody Zinkovsky. Special attention is paid to such concepts as “causation”, “order”, and “the Father's monarchy”. The author states the difference between Zizioulas's theological language and patristic terminology. The author also points that in his theological system Zizioulas uses the term “nature”/“essence” in two mutually contradicting senses, that is non-enhypostatic nature and enhypostatic essence. Zizioulas can see only enhypostatic essence in the Holy Trinity.

Keywords: John Zizioulas, triadology, person, hypostasis, essence, personalism, Jean-Claude Larchet.

References

- Bobrinskiĭ, B. *Taina Presvatoi Troitsy. Ocherk dogmaticheskogo bogosloviia* [Mystery of the Holy Trinity. Essay on Dogmatic Theology]. Moscow, 2005. (In Russian)
- Bernatskiĭ, M., et al. Grigorii Palama [Gregory Palamas]. *Pravoslavnaia Ėntsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia], vol. 13, 2006, pp. 6–41. (In Russian)
- Halleux, A. de. “Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens? Une mauvaise controverse”. *Revue théologique de Louvain*, vol. 17, 1986, pp. 129–155, 265–292.
- Hart, D. *Krasota beskonechnogo: Ėstetika khristianskoĭ istiny* [The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth]. Moscow, St. Andrew’s Biblical Theological Institute, 2010. (In Russian)
- Iliarion (Alfeev), metr. *Zhizn’ i uchenie sviatitelia Grigoriia Bogoslova* [The Life and Teachings of St. Gregory the Theologian]. Iss. 4, Moscow, Veche, 2013. (In Russian)
- Larchet, J.-C. *Prepodobnyi Maksim Ispovednik — posrednik mezhdū Vostokom i Zapadom* [Rev. Maxim the Confessor — Mediator Between East and West]. Translated by O. Nikolaeva, Moscow, Sretensky monastery, 2004. (In Russian)
- *Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L’homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*. Paris, Cerf, 2011. (Col. Théologie).
- Losskiĭ, V. N. Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi [“The Mystical Theology of the Eastern Church”. *Bogovidenie* [God Vision], translated by A. Reshchikova, compiled by A. Filonenko, Moscow, AST, 2006. (In Russian)
- Manussakis, Dzh. P. *Bog posle metafiziki: bogoslovskaiia ėstetika* [God after Metaphysics: A Theological Aesthetic]. Kiev, Dukh i Litera, 2014. (In Russian)
- Mefodii (Zinkovskii), ierom. *Pravoslavnoe bogoslovie lichnosti: istoki, sovremennost’, perspektivy razvitiia* [Orthodox Theology of Personality: The Origins, the Present, Development Prospects]. Moscow, St. Petersburg, 2014. (In Russian)
- Solonchenko, A. A. *Bogoslovskaiia metodologiia mitr. Ioanna (Ziziulasa)* [Theological Methodology of Met. John (Zizioulasa)]. Moscow Theological Academy, 2014. (In Russian)
- Fokin, A. R. Grigorii, svt., ep. Nisskiĭ [Gregory, sv., Ep. Nyssa]. *Pravoslavnaia Ėntsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia], vol. 12, 2006, pp. 480–522. (In Russian)
- Wilks, J. G. F. “The Trinitarian Ontology of John Zizioulas”. *Vox Evangelica*, vol. 25, 1995, pp. 63–88.
- Zizioulas, J., metr. *Obshchenie i inakovost’. Novye ocherki o lichnosti i tserkvi* [Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church]. Moscow, St. Andrew’s Biblical Theological Institute, 2012. (In Russian)
- “Person and nature in the Theology of St. Maximus the Confessor”. *Knowing the Purpose of Everything through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor. Belgrade, 18–21 Oct. 2012*, edited by Bishop Maxim (Vasiljević), Alhambra, California, Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, 2013, pp. 85–113.

КРЕЩЕНИЕ РУСИ И НРАВСТВЕННО-ПРО- СВЕТИТЕЛЬНАЯ МИССИЯ ЦЕРКВИ

В КОНТЕКСТЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ

Архимандрит Платон (Игумнов)

доктор богословия
профессор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
mpda@yandex.ru

Для цитирования: Платон (Игумнов), архим. Крещение Руси и нравственно-просветительная миссия Церкви в контексте отечественной истории // Вопросы богословия. 2019. Т. 1. № 1. С. 44–64 doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-44-64

Аннотация

УДК 271-42:008(47)

Статья посвящена исполнившемуся в 2018 году 1030-летию Крещения Руси. Рассматривая события 988 года как epochальное событие отечественной истории, автор связывает с ним все коренные перемены, происшедшие в исторической жизни русского и других народов России. Событие Крещения Руси означало вступление народов Руси в Завет с Богом и ознаменовало собой начало нового исторического бытия, конечной целью которого является грядущее Царство Божие и вечная жизнь. Видимым проявлением и конкретным обнаружением в исторической жизни мира Завета народа с Богом высту-

пает основанная Господом Иисусом Христом Святая Церковь, актуальным предназначением которой в истории России, как и в истории других народов мира, является освящение сверхприродной Божественной благодатью всех сфер личной, семейной, общественной и государственной жизни, нравственное преобразование исторического лика народного бытия и введение всего естественного строя бытия в порядок нетления и вечности. Ведущая роль в этом всемирно-историческом процессе принадлежит нравственно-просветительной миссии Церкви.

Ключевые слова: Бог, Завет, Воплощение, Церковь, благодать, просвещение, преображение, воскресение, вечная жизнь.

Историческая оценка события Крещения Руси, представленная в наследии русских мыслителей и работах отечественных исследователей, определяется в параметрах величия, масштабности, грандиозности и исторической значимости этого поистине исключительного и беспримерного эпизода в русской национальной судьбе. Этому событию предшествовало другое, не менее яркое в своей оригинальности и исключительной уникальности событие, связанное с историей «призвания варягов» на Русь. Оба эти события: и установление русской государственности в 862 году, и учреждение христианства в России в 988 году — имели и продолжают сохранять своё фундаментальное и судьбоносное значение в нашей отечественной истории.

На вопрос, почему мы должны считать Крещение Руси величайшим событием в нашей отечественной истории, можно ответить словами К. Барта: «Завет между Богом и человеком есть первый и последний смысл истории»¹.

В церковно-догматическом смысле, равно как и в значении предложенной Бартом формулы, событие Крещения Руси означает вступление русского народа в Завет с Богом, это событие означает обретение русским народом основанной на Божественном Откровении религиозной веры, которая в своём аксиологическом содержании представляет собой одну из важнейших мировоззренческих конструкций, теснейшим образом связанную с задачами интерпретации смысла человеческой жизни и человеческого предназначения.

В свете Откровения человек осознаёт присутствие Бога в человеческой жизни, и это осознание представляет собой открытие бытия «в присутствии трансценденции»². Это осознание также представляет собой выражение человеком своей собственной бытийности в онтологическом прорыве, когда он «прорывает всю как будто завершённую в мире действительность наличного бытия»³. С этого момента человек переживает своё личное биографическое время как путь, но «смыслом этого пути является трансцендентность»⁴.

В событии Крещения Руси душа народа смогла прорвать границы своего имманентного существования, преодолеть стихию иррационального, тёмного, языческого, ветхого, плотского и страстного

1 Барт К. Церковная догматика. Т. 3. М., 2014. С. 313.

2 Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 455.

3 Там же. С. 455.

4 Там же. С. 279.

естества, приблизиться к жизни во Христе и озариться сиянием Божественного света, достигнуть «просвещения», которое в своём первоначальном значении, но вовсе не в метафорическом смысле заменяло слово «крещение» и было его синонимом.

Крещение Руси Святым Владимиром в 988 году, представляющее в своей сущности акт манифестации веры народа в победу Христа над смертью и Его Воскресение, должно концептуально оцениваться как событие, положившее начало процессу просвещения Руси в самом глубинном и универсальном его значении, в значении озарённости всего русского народа со стороны абсолютного и вечного Божественного начала. Будучи важнейшим судьбоносным событием в жизни нашего Отечества, Крещение Руси является совершившимся и продолжающим совершаться в нашей новейшей истории исполнением во времени Божественного замысла в судьбе нашего народа, в судьбе, включённой в общую судьбу мира в общем континууме мирового цивилизационного развития.

Крещение Руси остаётся полностью уникальным событием. Оно не может быть постигнуто через какие-то аналогии или сравнения. Его смысл выводится не из рационального постижения действительности, но из совершенно иного источника истины, каким остаётся на все времена текст Откровения. Церковь актуализирует смысл крещения на языке библейских и литургических символов, потому что символический язык способен выразить тайну предельной реальности, данную нам в Откровении.

В благовестии святого апостола Павла тайна крещения связывается с тайной воскресения. Совершаемое во образ смерти и Воскресения Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа крещение каждого индивидуального человека, «приходящего в мир», включает с его стороны не только торжественный нравственный обет решительного и бескомпромиссного следования за Христом и соблюдение верности Богу и правде Его, не только глубинный экзистенциальный зов, который человек должен уметь слышать и никогда не угашать и в котором проявляется действительность его религиозного отношения к Богу, но и открывает перед ним перспективу нового трансцендентного бытия в сравнении с прежним «ветхим» его прозябанием. Для всех людей, уверовавших в Господа Иисуса Христа как Сына Божьего и Спасителя мира, крещение вместе с принятием печати дара Святого Духа как акт истинного в своей онтологической подлинности просвещения открывает врата вечной жизни в её неисчерпаемой полноте, со-

ставляющей основное содержание бытия в грядущем царстве новой Божественной действительности.

Отмечая 1030-летие принятия Россией христианства и оценивая это историческое событие как знаменательную веху национального русского пути, президент России В. В. Путин заявил:

«Крещение Руси — это ключевой, поворотный этап нашей истории, событие цивилизационного масштаба и преображающей духовной силы. Оно определило дальнейший многовековой путь России, оказало влияние на всё мировое развитие»⁵.

Всемирная история, равно как и наша отечественная история, связывает с событием Крещения Руси исторический характер национальной судьбы России. По мысли Святейшего Патриарха Кирилла,

«Крещение Руси — это событие эпохального значения не только для самой Киевской Руси, не только для Европы. Это событие имеет эпохальное значение для всего мира»⁶.

Событием Крещения Руси в нашей отечественной истории было ознаменовано вхождение русского и всех других народов России в ограду Святой Православной Церкви, заключающей в своей живоносной природе неиссякаемый ресурс духовных сил, актуализация которых в культурно-историческом процессе имела грандиозные последствия для русской национальной судьбы, включая и наше время, и эпоху, в которую мы живём. С этого исторического момента бытие Церкви в стихии русской национальной жизни стало означать присутствие в ней надмирного и абсолютного Божественного начала, которое в потоке сверхъестественной Божественной благодати стало глубинным основополагающим фактором, придающим национальной русской истории, всему пройденному нашим народом пути смысл, ценность и полноту, и самое главное — высшее и безусловное оправдание перед Богом. В истории народов России, как и других народов мира, Церковь стала источником света, освящающего и преображающего все сферы национального бытия, все сферы личной, общественной и государственной жизни.

В исполнении своей религиозной и нравственно-просветительной миссии Церковь с самых первых дней своего исторического

5 Путин В. В. Выступление на торжествах по случаю 1030-летия крещения Руси. URL: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/58123>.

6 Кирилл (Гундяев), Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Проповеди. 2013. СТСЛ., 2014. С. 299.

бытия неслла миру Божественное Послание, Новый Завет, свидетельство о Воплощении Бога Слова, обращаясь к миру на языке благодати и истины (Ин. 1, 17), языке, понятном народам Средиземноморской ойкумены, потому что эти понятия уже присутствовали в культуре античности.

«История религии и нравственности учит нас, что и в этом пункте, как и во многих других, античность была настоящим Ветхим Заветом нашего христианства»⁷.

По мнению Ф. Ф. Зелинского, общий характер религиозного и нравственного мирозерцания античной эпохи остаётся вне христианского умозрения только лишь потому, что современный мир, воспринимающий античность преимущественно в её художественном, эстетическом, аспекте, перестал чувствовать в ней «древнее этико-религиозное естество»⁸. Согласно Зелинскому, то, что относительно идеи благодати наметила античность, «то договорило много веков спустя христианство»⁹, когда в явлении могучего гения Блаженного Августина понятию *gratia* было возвращено её «раннее и забытое значение»¹⁰.

Характеризуя мировоззрение и верования народов дохристианской эпохи, Л. А. Тихомиров отзывается о них «как о достоянии общечеловеческом, как в смысле ценных приобретений, так и в смысле ошибок и заблуждений»¹¹. Общечеловеческим достоянием является понятие «священное», которое представляет собой важнейший смысловой религиозный концепт. В отличие от Канта, видевшего в категории «священного» моральное благо, Рудольф Отто, немецкий евангелический теолог, автор книги «Священное», изданной им в 1917 году, усматривал в «священном» парадоксальное изумление, мистический страх и удивление, священный ужас, «то, от чего мороз по коже, то, что пронизывает до мозга костей, то, что лишает дара речи»¹². Понятное последователям древних религий и присутствующее в Божественном Откровении Ветхого Завета понятие священного было традиционно усвоено Церковью в качестве предиката всего высокого, достойного,

7 Зелинский Ф. Ф. Харита. Идея благодати в античной религии // Лики культуры: альманах. Т. 1. М., 1995. С. 367.

8 Там же. С. 367.

9 Там же. С. 407.

10 Там же. С. 367.

11 Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. М., 1997. С. 50.

12 Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. М., 2008. С. 186.

вечного, запредельного и религиозно значимого, всего того, на чём лежит печать Божественной благодати, то есть Божественной благодати, Божественного действия и Божественного смотрения. Через восемь веков своей истории Церковь обратилась с Божественным Посланием к не просвещённому Благой Вестью языческому славянскому миру.

В осуществлении заповеданной Богом миссии Церковь должна была возвещать Благою Вестю о Христе и сеять семена религиозно-нравственного учения на национальную и культурную почву тех народов, уровень мировоззренческой и нравственной сформированности которых соответствовал их готовности «с радостью» (Мф. 13, 20) принять слово Божественной истины. Русь, как и другие народы Европы, приняла христианство в тот исторический момент, когда в её цивилизационном совершеннолетиі исполнилась «полнота времени» (Гал. 4, 4).

С этого момента энтузиазм религиозной веры принявшей крещение Руси утверждается на Божественной благодати, в свете которой событие Божоявления признаётся как центральный момент человеческой истории. Придя в мир, Сын Божий «явился среди истории, а не в конце её»¹³. Это событие в его фундаментальном откровенном значении переживается в народном религиозном сознании как знак реального осуществления бытия людей с Богом. «Историческое существование Христа, так же как и реальность Его характера, сохраняемого в Евангелиях, не подлежит серьёзным сомнениям»¹⁴, но этот исторический образ есть «образ совершенного человека»¹⁵, Который говорил, что Он «рождён и послан от Бога»¹⁶. В мировой человеческой истории «наряду с Богом, Создателем Вселенной, есть и Бог, соучастник нашей истории, её носитель»¹⁷. Он — «Тот, Кто вошёл в историю людей, Тот, Кто жил среди нас и стал звеном в цепи поколений, случайным, уникальным и историческим экземпляром человеческого вида, иудеем Иисусом из Назарета, Богом рядом с нами, Иммануилом»¹⁸.

13 Соловьёв В. С. Оправдание добра. М., 1996. С. 199.

14 Там же. С. 193.

15 Там же.

16 Там же.

17 Хаутепен А. Указ. соч. С. 451.

18 Там же.

В христианском мировоззрении событие Богоявления воспринимается как ноуменальный центр истории человечества, вокруг которого выстраиваются все другие события истории: призвание Авраама, исход Израиля из Египта, пророческая весть, Воскресение Христа, проповедь апостолов, преобразование святым Константином Великим языческой Римской империи в христианскую ойкумену, создание святыми Кириллом и Мефодием славянской письменности и славянской литургии, Крещение Руси святым Владимиром и торжественное празднование 1000-летия утверждения христианства на Руси в 1988 году, положившее начало возрождению церковной жизни в России на рубеже XX–XXI вв.

В 2018 г. исполнилось тридцать лет с того исторического момента, когда в условиях радикального крушения прежней идеологической парадигмы в общественной и государственной жизни страны восторжествовали принципы политической, нравственной и религиозной свободы, свободы мировоззрений и убеждений. Кончилось семидесятилетнее духовное пленение России, не без оснований названное «вавилонским». Продолжительность времени богоборческого режима в России, в прошлом Святой Руси, Промыслом Божиим была отмечена символической цифрой — 70 лет, в то время как русская православная монархия, берущая своё начало в 988 г. с равноапостольного святого великого Киевского князя Владимира Красное Солнышко и закончившаяся исповедническим подвигом и гибелью последнего Российского венценосца, Государя Императора Николая Александровича в 1918 г., монархия, служившая духовным, культурным, экономическим и геополитическим интересам России, имела отведённый ей Божественным Промыслом огромный исторический период, символически совпадающий с периодом жизни на земле первозданного Адама, прожившего 930 лет. Годы политики государственного атеизма вместе с безграмотной национальной политикой большевиков не прошли бесследно для судеб России, они имели свои драматические последствия, которые не удаётся преодолеть вплоть до настоящего времени. Государственный и церковный праздник, посвящённый 1030-летию Крещения Руси, Россия и провозгласившая в 1991 г. свою «незалежность» Украина не праздновали вместе. Президент России В. В. Путин и Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл вместе с православным народом по обстоятельствам политической конъюнктуры не имели возможности совершить молебен Святому крестителю Руси перед его монументом в Киеве, воздвиг-

нутом на берегах Днепра — «купели Руси», Российской императорской властью в 1888 г. в честь празднования 900-летия Учреждения христианства в нашем Отечестве. Причиной украинского сепаратизма являются вовсе не отличия, которые можно наблюдать в национальном характере украинцев, и тем более не воля народа Украины, сознающего свою этническую и культурную общность с народами России и Белоруссии, а исключительно политические амбиции руководителей республики, носящие явно выраженный деструктивный и откровенно провокационный характер. В своей известной работе «Характер русского народа» Н. О. Лосский приводит отзывы европейцев, указывающие на объективную несостоятельность украинского сепаратизма. Лосский ссылается на книгу М. Бэринга «Главные истоки России» и отмечает, что его книга ценна и интересна в том отношении, что автор указывает на множество недостатков, имеющих место в русской действительности. В заключительной главе, названной Бэрингом «Очарование Россией», автор признаётся, что любит «эту страну», «с удивлением и уважением» относится к её народу¹⁹. Он ценит тургеневский пейзаж, очарование весны, красоту зимы, русские песни и музыку, способные тронуть сердце, русскую поэзию. Он признаётся: «Русская душа полна человеческой христианской любви, более тёплой, простой и искренней, чем я встречал у других народов»²⁰. Он говорит о проникновенности русской музыки, искренности и простоте религии, манер, общения. «Для меня Россия, — заявляет он, — полна единственной и покоряющей прелести»²¹. В русском народе он видит не живописный и экзотический характер, не коренное первобытное варварство, а «нечто вечное, общезначимое и великое — именно его любовь к человеку и веру в Бога»²². Лосский считал необходимым привести в своей работе отзыв М. Бэринга о малороссах, как он называл в своей книге о России обитателей её южно-западного региона, украинцев.

«О различии характеров великороссов и малороссов Бэринг говорит, что это — более северные и более южные русские вроде того, как итальянцы в Пьемонте и южные итальянцы, или как северные и южные французы. Малороссы более беспечны, менее предприимчивы, у них более живой ум и воображение, они менее положительны, более инди-

19 Лосский Н. О. Характер русского народа. М., 1990. С. 80.

20 Там же.

21 Там же.

22 Там же.

видуальны, а великороссы склонны к кооперации. К славянскому племени великороссов присоединилась примесь финнов, но не татар; татары имели политическое влияние на Россию, но не расовое. Примесь финской крови Бэринг объясняет такую черту характера великороссов, как упорство»²³.

Н. О. Лосский ссылается также на свидетельство Леруа-Болье, который в своих наблюдениях, относящихся к России, отмечает, что «великороссы и малороссы, северное и южное племя, своим характером дополняют друг друга; такое единство, — говорит он, — “создаёт величие всех великих наций” (т. I, кн. II, гл. IV). Украинцам-сепаратистам следовало бы понять, что разделение двух русских племён на два государства привело бы к снижению значительности ценности русского народа в историческом процессе»²⁴. Здесь Леруа-Болье сумел прогнозировать катастрофические последствия послереволюционного времени и одновременно предостерёг наших соотечественников от того, что мы переживаем в текущий момент нашей драматической, но не завершённой истории, когда украинский сепаратизм доведён политическим руководством республики до крайней иррациональной степени национального абсолютизма.

С точки зрения учения Церкви, судьбы народов находятся в руках Предвечного Слова, Который в Своём Сошествии с небес и в Своём Воплощении стал не только ноуменальным основанием бытия каждой отдельной человеческой личности, но и центром всей человеческой истории.

В миссии Своего пришествия в мир Сын Божий, став человеком в самом глубоком и фундаментальном онтологическом смысле, освятил и оправдал бытие человека и его трудовую деятельность на земле, восприняв в подвиге Своего добровольного кеносиса его тварность и его отпадение. Митрополит Антоний Сурожский

«высказался удивительно просто и скромно о тварности человека в своих беседах в Московской Духовной Академии в 1962 г.: “...ни один человек не может оказаться вне тайны Богочеловека, Который есть Христос <...>. У нас есть непостижимый Бог со всем богатством, которое только может человек вообразить, и чего и постичь не может, но есть это, и это исторический Бог, Который осмысливает историю и включает её в Себя, вплоть до самого предельного отпадения человека и самой предельной трагедии”»²⁵.

23 Там же. С. 81.

24 Там же.

25 *Пайман А.* Ремесленники Диониса? Трагедия в теории и практике Серебряного

В. С. Соловьёв говорит о цели и предназначении человеческой истории как актуальном усвоении Победы Христа над смертью и распространении следствий этой победы на всё человечество, на весь мир. Жан-Клод Ларше, акцентируя учение отцов Церкви, утверждает, что благодатные следствия Воплощения Бога Слова простираются в человеческой истории «на всех людей и на все времена»²⁶. Ларше приводит фрагмент из творения Афанасия Великого «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан», который можно воспринимать как герменевтический комментарий к словам Евангелия «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5, 17): «Сын Божий, живой и действенный, каждый день трудится и совершает спасение всех»²⁷.

Явившись апостолам после Своего Воскресения и открыв им тайну Своей Божественной власти на небе и на земле (Мф. 28, 18), Христос вступает в Свои права как Владыка мира и наследник всех народов земли, которые составляют Его достояние. Воскресение Христа и Его Вознесение на небо означают, что «Иисус Христос преодолел грех и смерть и что Он — живой Господь, Которому дана всякая власть на небе и на земле»²⁸. Весь мир актуально должен стать Его Царством. В литургию Великой Субботы Церковь в ожидании Воскресения Христа обращается к Нему с торжествующим победным призывом, в котором присутствует исключительно оптимистический эсхатологический смысл: «Воскреси, Боже, суди земли, яко Ты наследилши во всех языцех» (Пс. 81, 8).

Крещение Руси святым князем Владимиром и введение им христианства в России является в культурно-цивилизационном отношении базовым событием нашей истории. В мировоззренческом и религиозно-нравственном плане это событие означало утверждение в мирозерцании и в характере жизни русского народа вечных и универсальных начал, способных придать человеческому существованию высокий ранг онтологической значимости и новый аксиологический смысл, гарантирующий в условиях личной индивидуальной жизни людей достижение ими идеальной полноты бытия.

В предназначение миссии Церкви входит задача освящения в историческом культурно-цивилизационном процессе всех сфер человеческой жизни, всех экзистенциально значимых проявлений

века // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 2. СПб., 2016. С. 26.

26 Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Сергиев Посад, 2018. С. 268.

27 Там же.

28 Бонхеффер Д. Этика. М., 2013. С. 423.

общественного и государственного бытия. С самого начала своей исторической миссии Церковь освятила молодую русскую государственность, радикально преобразовала общественно-законодательную систему Древней Руси и облагородила нравственные устои народной жизни.

По замечанию А. В. Карташова, Русская Церковь начала свою апостольскую миссию среди народа с языческой религией и ограниченными нравственными понятиями²⁹. У Церкви был огромный исторический опыт, поскольку «столетие за столетием христианство настаивало на бесконечной ценности индивидуальной человеческой души»³⁰. Соответственно миссии своего предназначения Церковь указывала на необходимость изменения русского законодательства и исключения из картины народной жизни соблазнительных и безнравственных языческих обычаев.

В основе взаимоотношений в древнерусском языческом обществе лежало «право сильного». В народе имела место нравственная распущенность и царило такое «нестыдение», о котором, по выражению летописца, «не леть есть и глаголати»³¹. Для русского народа, косневшего прежде в язычестве и безнравственности, Церковь открыла понятие Божественного закона и идеал христианской справедливости, поставив на место принципа безжалостного эгоизма христианские принципы прощения и любви. Проповедью добра и справедливости Церковь приобрела в народе высокий авторитет, влиянию которого подчинились различные институты государственной и общественной жизни. Исполнение евангельской заповеди о любви к ближнему связывалась с подвигом христианского сострадания, естественным проявлением которого была личная милостыня³².

Победа христианства над язычеством в Киево-Новгородской Руси, как и победа христианства в Римской империи, носила духовный, нравственный характер. Пауль Тиллих, рассуждая о том, почему на закате античности единственной реальной альтернативой христианству оказался стоицизм, объясняет победу христианства над стоицизмом тем неоспоримым преимуществом, что христианство, трансцендировав синкретизм, в то же время обладало конкретной исторической основой — Ветхим Заветом и, самое главное, «индиви-

29 *Карташёв А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. Париж, 1959. С. 244.

30 *Уйтхед А. Н.* Избранные работы по философии. М., 1990. С. 200.

31 *Карташёв А. В.* Указ. соч. С. 245.

32 *Ключевский В. О.* Добрые люди Древней Руси. Сергиев Посад, 1892. С. 7, 2–4.

дуальным образом Спасителя Иисуса Христа»³³. Подобно римскому христианству русское христианство так же сумело воспринять в своей душе образ Христа. Аллюзию на догадку в связи с приведённой аналогией мы можем видеть в очерке о Киевской и Московской Руси у С. А. Левицкого. «В то время как Библия на Западе существовала в греческом и больше всего в латинском переводе — наш народ мог слушать Слово Божие на церковнославянском языке, который был очень близок древнерусским говорам. Это, конечно, неоценимое преимущество, и в этом, может быть, одна из причин того, что русский народ так близко к сердцу принял образ Христов»³⁴. Тема воплощения образа Христа в русском народе нашла отражение в мировоззрении В. С. Соловьёва, в интерпретации которого Церковь направляла русский народ к той «окончательной задаче личной и общественной нравственности... чтобы Христос, — в Котором обитает вся полнота Божества телесно, — “вообразился” во всех и во всём»³⁵.

Характер нравственного мирозерцания и ожидание исполнения эсхатологических упований в традиции учения и жизни Церкви тесно взаимосвязаны и взаимно обусловлены. «Поэтому этика раннего христианства рассматривается как этика, окрашенная великой надеждой»³⁶. В отношении нравственной миссии Церкви среди народов Древней Руси можно так же предполагать, что «бурное ожидание сверхъестественного блага должно было с неизбежностью повлечь за собой полное преобразование морали»³⁷. На основании этого тезиса всё же не следует утверждать, что «религия преподносится как нечто ценное для упорядочения общественной жизни»³⁸. Если этот тезис приемлем для понимания функционального предназначения естественных религий, то для основанной на Откровении христианской религии Византии вопросы устройства земной жизни не имели принципиального значения, ведь для христианской Византии эпоха античности — это почти то же, что Ветхий Завет. Для христианского мировоззрения совершенно очевидно, что Христос основал Церковь не для того, чтобы она занималась решением каких-то земных

33 Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 13.

34 Левицкий С. А. Трагедия свободы. М., 2008. С. 535.

35 Соловьёв В. С. Духовные основы жизни // Соловьёв В. С. Собрание сочинений. Т. 3. СПб., 1912. С. 415.

36 Нибур Р. Христос и культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 25.

37 Там же.

38 Уайтхед А. Н. Указ. соч. С. 253.

проблем, а для того, чтобы она вела весь человеческий род по пути в Царство Небесное. Уже Гесиод «со своей непоколебимой верой в справедливость»³⁹ сыграл свою роль в обосновании необходимости нравственного начала в общественной жизни. Для целей оптимизации земного существования человека, возможно, вполне достаточным может оказаться ресурс естественной морали, данный человеку в акте Божественного творения. Однако при всём этом мы не должны исключать неоспоримый с точки зрения русской историографии факт, что на протяжении веков Церковь была хранительницей и выразительницей нравственного идеала, что она помимо своей освящающей и спасительной миссии, «кроме прямых нравственно-воспитательных влияний на совесть каждого отдельного её члена, известна своим мощным преобразующим влиянием на нравственность общественную, в связи с универсальным воздействием её на всю жизнь человечества, на всю цивилизацию и культуру»⁴⁰. Глубинным основанием справедливости, обязательной для всех уровней человеческих взаимоотношений, является исключительно Божественная милость, дарованная миру в Иисусе Христе. Созданный умозрением Церкви образ истории мира написан красками этического восприятия непостижимой священной реальности. «Оправдание милостью — высшая форма Божественной справедливости»⁴¹. В учении Церкви понятие милости является одним из краеугольных камней, на которых воздвигнуто здание христианской этики.

Церковь внесла свой вклад в усовершенствование государственного законодательства на нравственных началах учения христианства, в результате чего сама законодательная система стала проводником нравственных идеалов в народную жизнь. Актуальной задачей Церкви в сфере законодательства явилось внесение в положение о браке и семье юридических предписаний, радикально повлиявших на правовой статус женщины в русском обществе⁴². Церковь возвысила человеческое достоинство женщины, «восстав против языческого обычая умыкания невест и заменив его свободным сговором, закрепляемым обручением»⁴³. Церковь одержала победу над родо-

39 Йегер В. Пайдейя. Т. 1. М., 2001. С. 181.

40 Карташёв А. В. Указ. соч. С. 249

41 Тиллих П. Указ. соч. С. 341.

42 Царевский А. А. Значение Православия в жизни и исторической судьбе России. Казань, 1898. С. 73.

43 Карташёв А. В. Указ. соч. С. 250.

вым строем прежнего языческого уклада русской жизни⁴⁴, упразднив существовавший институт многожёнства и облагородив нравственную атмосферу семейных отношений в русском обществе.

С эпохи князя Владимира в России была принята новая, основанная на учении христианства, система ценностей.

«Эта система ценностей утверждала достоинство бытия в его глубинном постижении и интегральном охвате, достоинство каждой человеческой личности в её индивидуальной уникальности и исключительной значимости. Эта система призывала человека к ответственному отношению к жизни и выводила людей на битву со всеми нестроениями и бедами, наполнявшими их бытие. Она давала нравственные силы противостоять разрушительным и стихийным тенденциям во всех сферах личной и общественной жизни. Она вела человека к спасению от зла и обеспечивала нравственное обновление и преображение прежнего языческого уклада русской жизни. Она имела своим основанием идеал евангельского совершенства, богоподобия и святости и открывала путь к актуальному воплощению в личной и социальной жизни норм справедливости, солидарности и любви»⁴⁵.

На протяжении всей своей тысячелетней истории Православная Церковь в России помимо своего коренного преображающего влияния на личную и общественную нравственность в общей парадигме духовной жизни России имела значение важнейшего фактора, обеспечивающего политическое и культурное единство страны.

Церковь во главе с митрополитом всея Руси оставалась единственным институтом, гарантировавшим единство Руси в период её феодальной раздробленности. С самого начала своего исторического существования Православная Церковь содействовала объединению славянских племён в единое Русское государство, «крупнейшее во всей Европе»⁴⁶. Церковь включала в свою ограду различные племена и этносы, входившие в состав Московского государства и позднее императорской России, и создавала письменность для коренных народов нашего Отечества, говоривших на своих языках. Церковь устранила «хаос обычаев разных племён, обняла Русь цепью духовного единства»⁴⁷ и содействовала сплочению разных народов вокруг Мо-

44 Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М., 1975. С. 32.

45 Платон (Игумнов), архим. Святой равноапостольный князь Владимир и цивилизационный выбор Руси // Богословский вестник. Т. 18–19. 2015. № 3–4. С. 223.

46 Рыбаков Б. А. Из истории культуры Древней Руси. М., 1984. С. 11.

47 Лебедев М. Взаимное отношение Церкви и государства по воззрениям славянофилов. Казань, 1907. С. 173.

сквы, политического и духовного центра страны, явив вторую после Византии геополитическую модель устройства мира на христианских православных началах, что нашло своё отражение в архитектурном замысле московского храма XVI в. Покрова Пресвятой Богородицы на Красной площади, где многоликость красочных форм подчинена единой архитектурной доминанте. Древние русские храмы во имя Софии, Премудрости Божией, в Киеве, Новгороде Великом, Полоцке и Тобольске представляют символ духовного единства трёх русских народов, исконно входивших в единое государственное, церковное, экономическое и культурное пространство России.

С принятием христианства на Руси распространяется письменность. Уже Киевский период русской истории был ознаменован началом летописания по образцу византийских хронографов и появлением многочисленных памятников церковной письменности. Древние русские храмы и монастыри, София Новгородская, Киево-Печерская лавра, Троицкая лавра преподобного Сергия, монастыри Ростова Великого, Москвы, Владимира, Суздаля, русского Севера становились очагами духовного просвещения, летописания, создания памятников древнерусской литературы, библиотеками и хранилищами древних рукописей. В распространении на Руси просвещения Церковь следовала примеру блестящей и образованной Византии, бывшей, по отзыву протоиерея Георгия Флоровского, «единственной страной, подлинно культурной во всём европейском мире»⁴⁸. От XI в. сохранилось множество книг греческого происхождения, русских слов и поучений⁴⁹. Знакомые с греческим языком русские книжники читали в оригинале труды античных мыслителей. Литературное наследие Древней Руси представлено более чем двумя тысячами памятников русских средневековых авторов⁵⁰.

Свою просветительную миссию Православная Церковь в России активно осуществляла в Московский и Петербургский периоды русской истории. Конец XVII века был блистательно ознаменован созданием в Москве Славяно-греко-латинской академии, ставшей высшей школой всех наук, центром духовного просвещения и разностороннего образования. Из академии вышли первые профессора Московского университета, видные представители отечественной науки и культу-

48 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 2.

49 Тихомиров М. Н. Указ. соч. С. 272

50 Буланин Д. М. Из опыта работы над Словарём книжников и книжности Древней Руси // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1985. Т. XXXIX. С. 4.

ры. Без признания заслуг Славяно-греко-латинской академии трудно представить историю развития научной мысли в России, вклад русской культуры в мировое культурное наследие. На всём протяжении своего исторического бытия Православная Церковь в России была и остаётся единственным общественным институтом, в компетенцию которого входит забота о состоянии народной нравственности. Если исходить из основополагающего принципа, согласно которому уровень качества общественной структуры определяется в первую очередь степенью нравственной сформированности всех членов общества, то выясняется, что миссия нравственного служения Церкви должна расцениваться как высший дар и как ни с чем не сравнимая привилегия, которая ниспослана нашему Отечеству вместе с утверждением идеалов христианства в стихии народной жизни. Торжество нравственной добродетели в жизни народа способна обеспечить и гарантировать исключительно религиозная вера Церкви, как свидетельствует драматический опыт нашей отечественной истории. Просветительская миссия Церкви, деятельность центров духовного образования, академий и семинарий, издательская деятельность Церкви, служение православных монастырей и церковно-приходских общин во главе с институтом пастырства были в первую очередь ориентированы на воспитание в народе, в учащейся молодёжи, в армии и во флоте, в высших классах общества гражданской и воинской нравственной доблести, без которой ни государство, ни нация существовать не способны. Все великие имена, которые знает Россия и которые являются славой и украшением нашего Отечества, представляют собой достойный плод служения Церкви. Величие, могущество и славу России создавал наш православный народ, наши благоверные великие и удельные князья, и в первую очередь великие князья Киевские, Новгородские, Владимирские, Московские, наши Самодержцы, цари Московские и императоры Всероссийские, наши прославленные и ещё не прославленные Церковью святые, наши великие полководцы и военные гении, генералы и адмиралы, наши просветители и гении отечественной науки, наши знаменитые иерархи и дипломаты, деятели искусства и культуры, наши писатели, поэты, композиторы, художники, архитекторы, зодчие, скульпторы, изобретатели, путешественники, первопроходцы, освоившие географические пространства русского Севера и русского Востока. Все они в своём подавляющем большинстве были воспитаны в традициях христианской православной веры и православного благочестия. С другой стороны,

то либеральное и воспитанное Западом интеллигентное меньшинство, которое отпало от Церкви и импортировало с Запада чуждую и разрушительную революционную идеологию, не могло и не желало внести в содержание русской жизни какое-либо конструктивное созидательное начало и в этом плане представляет собой совершенное ничтожество.

В качестве заключения следует отметить, что, вспоминая в уходящем уже в Лету 2018 году очередной юбилей Крещения Руси, мы имеем исторические основания констатировать непреходящее значение этого ключевого события для судеб России. В результате Крещения Руси и утверждения в России христианства, историческим олицетворением которого стала Восточная Христианская Греко-Российская Православная Церковь, Россия на протяжении целого тысячелетия смогла сохранить свою мировоззренческую, конфессиональную, культурную и цивилизационную идентичность. В русском народе и в других коренных народах России Церковь сформировала такие нравственные качества, которые они необходимо должны были иметь, чтобы на пути к Царству Небесному суметь победить все превратности исторических судеб и «всё преодолев, устоять».

Величайшей заслугой Церкви явилась её историческая миссия в сохранении единства Руси в период её феодальной раздробленности и междоусобной борьбы удельных князей. Перенесение из Владимира в Москву престола Киевского митрополита святителем Петром явилось важнейшим фактором возвышения Москвы как центра консолидации всех русских земель. В период ордынского ига Церковь стала источником духовных и нравственных сил, которые помогли Руси объединиться вокруг Москвы, сбросить ордынское иго, объединиться и стать великой Россией. Входя с момента завоевания ханом Батыем в улус Джучи, простиравшийся от низовьев Днестра до верховьев Иртыша и Оби, Россия стала впоследствии наследницей его географических пространств в Европе и Азии.

Величайшей исторической заслугой Церкви явилось её нравственное и патриотическое служение в Смутное время. Исключительно благодаря Церкви русский народ сумел преодолеть спланированную католическим Западом невероятную по своему коварному замыслу военно-политическую интригу, откликнуться на патриотический призыв Святейшего Патриарха Ермогена и освободить Москву от польско-литовских интервентов.

В новое смутное время, вызванное революционной катастрофой в России и беспрецедентными в истории массовыми гонениями на веру, Церковь в лице царственных страстотерпцев, новомучеников и исповедников явила достойный пример нравственной доблести и верности Христу, не отрекаясь от евангельского идеала и крестного пути, явившегося предпосылкой нового религиозного возрождения России, которая засвидетельствовала своей исторической судьбой свою приверженность Божественному Завету, верность которому заключает в себе первый и последний смысл мировой человеческой истории.

Библиография

- Барт К.* Церковная догматика. Т. 3. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2014.
- Бонхеффер Д.* Этика. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2013.
- Буланин Д. М.* Из опыта работы над Словарём книжников и книжности Древней Руси // Труды Отдела древнерусской литературы. Л.: Наука. 1985. Т. XXXIX. С. 4–17.
- Зелинский Ф. Ф.* Харита. Идея благодати в античной религии // Лики культуры: альманах. Т. 1. М.: Юрист, 1995.
- Карташёв А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. Париж: YMCA-Press, 1959.
- Кирилл (Гундяев), Святейший Патриарх Московский и всея Руси.* Проповеди. 2013. Сергиев Посад: СТСЛ, 2014.
- Ключевский В. О.* Добрые люди Древней Руси. Сергиев Посад: Типография Снегиревой, 1892.
- Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. Сергиев Посад: МДА, 2018.
- Лебедев М.* Взаимное отношение Церкви и государства по воззрениям славянофилов. Казань, 1907.
- Левцкий С. А.* Трагедия свободы. М.: Астрель, 2008.
- Лосский Н. О.* Характер русского народа. М.: Ключ, 1990.
- Нибур Р.* Христос и культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 6–224.
- Пайман А.* Ремесленники Диониса? Трагедия в теории и практике Серебряного века // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 2 / отв. ред. Н. Ю. Грикалова, А. Б. Шишкин. СПб.: РХГА, 2016. С. 9–26.
- Платон (Игумнов), архим.* Святой равноапостольный князь Владимир и цивилизационный выбор Руси // Богословский Вестник. 2015. Т. 18–19. № 3–4. С. 221–245.
- Путин В. В.* Выступление на торжествах по случаю 1030-летия крещения Руси [Электронный ресурс]. URL: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/58123> (дата обращения 28.07.2018).
- Рыбаков Б. А.* Из истории культуры Древней Руси. М.: МГУ, 1984.

- Соловьёв В. С. Оправдание добра. М.: Республика, 1996.
- Соловьёв В. С. Духовные основы жизни // Соловьёв В. С. Собрание сочинений. Т. 3. СПб.: Просвещение, 1912. С. 299–421.
- Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995.
- Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М.: Наука, 1975.
- Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. М.: Москва, 1997.
- Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990.
- Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1937.
- Хаутелен А. Бог: открытый вопрос. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008.
- Царевский А. А. Значение Православия в жизни и исторической судьбе России. Казань: Типо-лит. ун-та, 1898.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.

Christianization of Rus and the Moral and Educational Mission of the Church in the Context of the Russian History

Archimandrite Platon Igumnov

Doctor of Theology

Professor of the Theology Department of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

mpda@yandex.ru

For citation: Platon Igumnov, archimandrite. "Christianization of Rus and the Moral and Educational Mission of the Church in the Context of the Russian History". *Theological Questions*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 46–66. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-46-66

Abstract

Evaluating the event of 988 as a momentous point of Russia's history, the author links to it all major changes in lives of the Russians and other Russia's ethnic groups. Theologically, the Christianization of Rus marked entering of the Rus' people into a covenant with God and a new age of their history, the final goal of which is the upcoming Kingdom of God and the life eternal. The visible manifestation and historical incarnation of the covenant between the people and God is the holy church, which was founded by Our Lord Jesus Christ. Her actual purpose in the history of Russia as well as of other nations' histories is to consecration, by the means of the supernatural God's grace, of all spheres of personal, family, public, and political life, moral transfiguration of historic face of the people's existence, and leading of all natural setting of existence into an order of incorruption and eternity. The leading role in this global historical process belongs to the moral and educational mission of the Church.

Keywords: God, covenant, incarnation, Church, grace, education, transfiguration, resurrection, life eternal.

References

- Bart, K. *Tserkovnaia dogmatika [Church Dogma]*. Vol. 3, St. Andrew's Biblical Theological Institute, 2014. (In Russian)
- Bonkheffer, D. *Ėtika [Ethics]*. St. Andrew's Biblical Theological Institute, 2013. (In Russian)
- Bulanin, D. M. "Iz opyta raboty nad Slovarem knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi" ["From the Experience of Working on the Dictionary of Scribes and Bookishness of Ancient Russia"]. *Trudy Otdela drevnerusskoĭ literatury [Proceedings of the Department of Old Russian Literature]*, vol. XXXIX, Nauka, 1985, pp. 4–17. (In Russian)
- Florovskii, G., prot. *Puti russkogo bogosloviia [Ways of Russian Theology]*. Paris: YMCA-Press, 1937. (In Russian)
- Iaspers, K. *Smysl i naznachenie istorii [The Meaning and Purpose of the Story]*. Moscow, Politizdat, 1991. (In Russian)
- Kartashov, A. V. *Ocherki po istorii Russkoĭ Tserkvi [Essays on the History of the Russian Church]*. Vol. 1. Paris: YMCA-Press, 1959. (In Russian)
- Kirill, (Gundiaev), Sviateĭshii Patriarkh Moskovskii i vseia Rusi. *Propovedi 2013 [Sermons 2013]*. Sergiev Posad, STSL, 2014. (In Russian)
- Kliuchevskii, V. O. *Dobrye liudi Drevnei Rusi [Kind People of Ancient Russia]*. Sergiev Posad, 1892. (In Russian)
- Larchet, J.-C. *Istselenie dukhovnykh boleznei [Healing Spiritual Diseases]*. Moscow Theological Academy, 2018. (In Russian)
- Lebedev, M. *Vzaimnoe otnoshenie Tserkvi i gosudarstva po vozzreniiam slavianoflov [Mutual Relationship Between the Church and the State According to the Views of Slavophiles]*, Kazan, 1907. (In Russian)
- Levitskii, S. A. *Tragediia svobody [Tragedy of Freedom]*. Moscow, Astrel', 2008. (In Russian)
- Losskii, N. O. *Kharakter russkogo naroda [The Character of the Russian People]*. Moscow, Kliuch, 1990. (In Russian)
- Nibur, R. "Khristos i kul'tura" [Christ and Culture]. *Khristos i kul'tura. Izbrannye trudy Richarda Nibura i Raĭnkhol'da Nibura [Christ and Culture. Selected Works of Richard Niebuhr and Reinhold Niebuhr]*. Moscow, 1996, pp. 6–224. (In Russian)
- Paĭman, A. "Remeslenniki Dionisa? Tragediia v teorii i praktike Serebriianogo veka" ["Craftsmen Dionysus? The Tragedy in the Theory and Practice of the Silver Age"]. *Viacheslav Ivanov. Issledovaniia i materialy [Vyacheslav Ivanov. Research and Materials]*, edited by N. Iu. Grikalova, A. B. Shishkin, iss. 2, St. Petersburg, RChGA, 2016, pp. 9–26. (In Russian)
- Platon (Igumnov), arkhim. "Sviatoi ravnoapostol'nyi kniaz' Vladimir i tsivilizatsionnyi vybor Rusi" ["Prince Vladimir Equal to the Apostles and the Civilization Choice of Russia"] *Bogoslovskii vestnik [Theological Herald]*, vol. 18–19, no. 3–4, 2015, pp. 221–245. (In Russian)
- Putin, V. V. *Vystuplenie na torzhestvakh po sluchaiu 1030-letiiia kreshcheniia Rusi [Speech at the Celebration of the 1030th anniversary of the Baptism of Russia]*. URL: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/58123>. Accessed 28 Jul. 2018. (In Russian)
- Rybakov, B. A. *Iz istorii kul'tury Drevnei Rusi [From the History of Culture of Ancient Russia]*. Moscow, UP, 1984. (In Russian)

- Solov'ëv, V. S. *Opravdanie dobra* [Justification of Good]. Moscow, Respublika, 1996. (In Russian)
--- "Dukhovnye osnovy zhizni" ["Spiritual Foundations of Life"]. *Sobranie sochineniï* [Collected Works], vol. 3, St. Petersburg, 1912, pp. 299–421. (In Russian)
- Tillikh, P. *Izbrannoe. Teologiia kul'tury* [Favorites. Theology of Culture]. Iurist, 1995. (In Russian)
- Tikhomirov, M. N. *Drevniaia Rus'* [Ancient Russia]. Moscow, Nauka, 1975. (In Russian)
--- *Religiozno-filosofskie osnovy istorii* [Religious and Philosophical Foundations of History]. Moscow, 1997. (In Russian)
- Tsarevskii, A. A. *Znachenie Pravoslaviia v zhizni i istoricheskoi sud'be Rossii* [The Value of Orthodoxy in the Life and Historical Fate of Russia]. Kazan, UP, 1898. (In Russian)
- Xautepen, A. *Bog: otkrytyï vopros* [God: An Open Question]. Moscow, St. Andrew's Biblical Theological Institute, 2008. (In Russian)
- Whitehead, A. N. *Izbrannye raboty po filosofii* [Selected Works on Philosophy]. Moscow, Progress, 1990. (In Russian)
- Zelinskii, F. F. *Kharita. Ideia blagodati v antichnoi religii* ["Harita. The Idea of Grace in Ancient Religion"]. *Liki kul'tury: al'manakh* [Faces of Culture: Almanac], vol. 1, Moscow, Iurist, 1995. (In Russian)



ТРИНИТАРНЫЙ СУБОРДИНАЦИОНИЗМ ОРИГЕНА

ОПЫТ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ

Алексей Русланович Фокин

доктор философских наук
профессор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры
им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия
115035, Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1.
Ведущий научный сотрудник Института философии РАН
109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.
al-fokin@yandex.ru

Для цитирования: Фокин А. Р. Тринитарный субординационизм Оригена: опыт переосмысления // Вопросы богословия. 2019. Т. 1. № 1. С. 66–92 doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-66–92

Аннотация

УДК 27-9:271-144.89

В статье на основе анализа подлинных (в том числе новооткрытых) греческих сочинений Оригена автор показывает, что в богословии александрийского дидаскала Бог Отец рассматривается как Бог в абсолютном, первичном и изначальном смысле, как «Бог Сам по Себе», обладающий Божественной природой во всей полноте её апофатических и катафатических свойств. Сын–Логос наследует эту природу лишь частично и рассматривается Оригеном как «второй Бог», получивший от Отца «Божество» в более широком смысле и обладающий им «по причастию». Он находится в неравном и подчинённом положении по отношению к Отцу, Который больше и выше Сына не только по Своему нарождённому и изначальному Божеству, но и по силе, могуществу, благодати, знанию, почитанию и т. д. Установлено, что у Оригена отсутствует яс-

ная концепция единства Божества и единосущия Отца и Сына, а также недостаточно чётко сформулированы онтологические основания Их единства: его богословие предполагает скорее духовно-нравственное и разумно-волевое единство Отца и Сына, чем единство Их сущности или природы. В связи с этим автор высказывает убеждение в том, что, несмотря на все попытки современных западных учёных пересмотреть тринитарное учение Оригена и представить его как некий «реляционный субординационизм» в духе учения Каппадокийцев, его учение об Отце и Сыне представляет собой онтологический субординационизм, или «субординационизм сущности», сходный с субординационизмом Логоса в отношении к Сущему в системе Филона Александрийского или Ума в отношении к Единому в системе Плотина.

Ключевые слова: Ориген, христианство, неоплатонизм, патристика, догматическое богословие, триадология, субординационизм, Бог, Логос, сущность, ипостась, единосущие.

Введение в проблему

Как хорошо известно, учение Оригена о Св. Троице, несмотря на все его очевидные преимущества перед учением предшествовавших греческих апологетов, представляет собой разновидность субординационизма, свойственного многим богословам доникейского периода¹. Проблема заключается в качестве этого субординационизма: подразумевает ли он такое подчинение Сына и Св. Духа Отцу, которое обусловлено Их онтологическим неравенством по сущности, или речь идёт о неравенстве только в отношении отдельных свойств или функций Божественных ипостасей, или даже просто об Их неравенстве в отношении причинного происхождения? Для того, чтобы ответить на эти и другие вопросы, связанные с субординационизмом Оригена, мы кратко рассмотрим его взгляды на отношения между первыми двумя ипостасями Св. Троицы² — Отцом и Сыном — на основании сохранившихся сочинений Оригена, отдавая предпочтение оригинальным греческим текстам перед латинскими переводами, а также дадим им оценку с точки зрения последующего развития патристического богословия и современных исследований в данной области.

Бог Отец как единый истинный Бог

Как отмечают многие исследователи, учение Оригена о едином Боге по сути тождественно с его учением о Боге Отце³, поскольку только Отец, согласно Оригену, является «единым истинным Богом» (εἷς ἀληθινὸς θεός, ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός)⁴, а также «сущим над всеми Богом»

- 1 См., напр.: *Faye E., de. Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée. Vol. 3. Paris, 1928. P. 121–123; Daniélou J. Origène. Paris, 1948. P. 258; Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London, 1968. P. 131–132; Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице // Он же. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. М., 1999. С. 261–338; Bruns Ch. Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes. Münster, 2013. S. 117 и др.*
- 2 Как известно, Ориген впервые в патристической литературе использует выражение «три ипостаси»: «Мы убеждены, — говорит он против модалистов, — что существуют три ипостаси: Отец, и Сын и Святой Дух» (τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, *Origenes. Commentarii in Evangelium Joannis. II 10. 75 // SC. 120*). Впрочем, представление о трёх «начальных ипостасях» (ἀρχικάι ὑποστάσεις) встречается также в современном Оригену неоплатонизме.
- 3 См., напр.: *Kelly J. N. D. Op. cit. P. 128; Болотов В. В. Указ. соч. С. 180, 281–282, 342; Simonetti M. Dio (Padre) // Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere / A cura di A. M. Castagno. Roma, 2000. P. 118 и др.*
- 4 *Origenes. Commentarii in Evangelium Joannis. II 2. 17–18; II 3. 19 // SC. 120; Contra Celsum. III 37 // SC. 136 и др.*

(ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός) и «Богом всяческих» (ὁ τῶν ὅλων θεός)⁵. Подобно Плотину, Ориген называет Бога Отца «совершенно Единым и простым» (πάντη ἓν ἐστὶ καὶ ἀπλοῦν)⁶, а также «во всем совершенной Монадой и Генадой» (ex omni parte μονάς et ... ἐνάς)⁷. Большинство свойств Бога Отца у Оригена, так же как у его александрийских предшественников — Филона и Климента, преимущественно апофатические: бестелесный, невидимый, непостижимый, нетленный, неизменный, безначальный, бесконечный, беспредельный и т. п.⁸ При этом Ориген, подобно Плотину, приписывает Богу Отцу одно важно катафатическое свойство — благодать, поскольку, по его мнению, только Бог Отец благ поистине и в собственном смысле слова (ἀληθῶς ἀγαθός, κυρίως ἀγαθός, principalis bonitas)⁹, поскольку Он есть «само по себе благо» (αὐτοαγαθόν)¹⁰, т. е. в Нем, как в Платиновском Едином, благодать совпадает с самой Его сущностью (κατ' οὐσίαν ἀγαθός¹¹, τὸ οὐσιωδῶς ἀγαθόν¹²).

Таким образом, у Оригена Бог Отец является Богом в абсолютном, первичном и изначальном смысле: Он — не только ὁ θεός,

5 См.: *Origenes. De principiis. Praef. 4; I 3. 1 // Origen. On First Principles / Ed. and transl. J. Behr. Oxford: Oxford University Press, 2017. Vol. 1; Contra Celsum. II 9 // SC. 132; IV 93 // SC. 136; V 3, 5; VI 47 // SC. 147; VII 39; VIII 4 // SC. 150; Commentarii in Evangelium Joannis. II 2. 17–18; II 3. 23–24 // SC. 120; Homiliae in Jeremiam. 5. 2 // SC. 232 и др.*

6 Commentarii in Evangelium Joannis. I 20. 119 // SC. 120; ср. также: *Contra Celsum. IV 14 // SC. 147; VII 38 // SC. 150.*

7 *Origenes. De principiis. I 1. 6 // Op. cit. Vol. 1*, см. также: *Heine R. E. God // The Westminster Handbook to Origen / Ed. J. A. McGuckin. Louisville; London, 2004. P. 109.*

8 См.: *Origenes. De principiis. I 1. 6 // Op. cit. Vol. 1; IV 4. 1 (28) // Op. cit. Vol. 2; Contra Celsum. IV 14 // SC. 136; VI 64; VI 69 // SC. 147; VII 38 // SC. 150; Disputatio cum Heraclida. 2. 8–10 // SC. 67 и др.; см. также: *Bargeliotis L. Origen's Dual Doctrine of God and Logos // Theologia. 1972. Vol. 43. P. 204–205.* Вместе с тем, вслед за средними платониками Ориген оставляет за Богом такие традиционные платонические характеристики, как ум, единое, бытие и благо (см.: *De principiis. I 1. 6 // Op. cit. Vol. 1; IV 4. 1 (28) // Op. cit. Vol. 2; Commentarii in Evangelium Johannis. I 20. 119 // SC. 120; Contra Celsum. VII 38 // SC. 150 и др.*; ср.: *Clemens Alexandrinus. Stromata. V 12. 82. 1–2 // Die griechischen christlichen Schriftsteller / Hrsg. O. Stahlin, L. Fruchtel, Treu. Berlin: Akademie-Verlag, 1960, 1970. Bd. 15; см. также: Crouzel H. Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris, 1956. P. 240; Болотов В. В. Указ. соч. С. 189; Bruns Ch. Op. cit. S. 44–49.**

9 См.: *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis. XIII 25. 151; XIII 36. 234 // SC. 222; Commentarii in Evangelium Matthaei. XV 10–11 // SC. 162; De principiis. I 2. 13 // Op. cit. Vol. 1.*

10 *Origenes. Fr. De principiis. 6.*

11 *Origenes. Selecta in Numeros // PG. 12. Col. 577.*

12 *Origenes. Contra Celsum. VI 44 // SC. 147.*

но и αὐτόθεος («Сам по себе Бог»)¹³, «Бог нерожденный» (ἀγέννητος θεός, *ingenitus deus*)¹⁴, «единый источник Божества» (*unus deitatis fons*¹⁵, πηγὴ θεότητος¹⁶), изначально обладающий превосходящей всё Божественной природой (τῆς ἀφάτῳ ὑπεροχῆ ὑπερεχοῦσης θεϊότητος τοῦ θεοῦ) во всей полноте её апофатических и катафатических свойств¹⁷.

Сын Божий. Особенности Его Божества. Его вечное рождение от Отца

Учение Оригена о Боге Сыне, второй Божественной ипостаси, несёт на себе все характерные признаки восходящей к Филону Александрийскому теории Божественного Логоса как Посредника между Богом и миром и отличается свойственным этой теории субординационизмом¹⁸. Согласно Оригену, Сын, так же как и Отец, обладает Божественной природой — Божеством (θεότης), или Божественностью (θεϊότης, *deitas*)¹⁹. Однако Божественность Сына как бы вторичная по отношению к Отцу и производная от Его неизреченной и нерожденной Божественности, будучи лишь «образом истинной Божественности» (ἡ ἐν αὐτῷ θεότης εἰκὼν τῆς ἀληθινῆς θεότητος)²⁰. В связи с этим для Оригена Сын Божий хотя и несомненно является Богом (θεός, *deus*)²¹, но Богом не в изначальном и собственном смысле этого слова. По мысли Ори-

- 13 *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis. II 2. 17; II 3. 20 // SC. 120.*
- 14 См.: *Origenes. De principiis. I 2. 4, 6; I 3. 1 // Op. cit. Vol. 1; Commentarii in Evangelium Johannis. I 27. 187; II 10. 75; Contra Celsum. III 34 // SC. 136; VIII 14 // SC. 150; Commentarii in Genesim // PG. 12. Col. 48 и др.*
- 15 *Origenes. De principiis. I 3. 7 // Op. cit. Vol. 1; cp. I 2. 13 // Op. cit. Vol. 1.*
- 16 *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis. I 3. 20 // SC. 120.*
- 17 *Origenes. Contra Celsum. V 11 // SC. 147; см. также: Faye E., de. Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée. P. 122; Болотов В. В. Указ. соч. С. 278–283.*
- 18 См., напр.: *Bargilotes L. Origen's Dual Doctrine of God and Logos. P. 208–209; Болотов В. В. Указ. соч. С. 355–356; Фокин А. Р. Учение Оригена о Логосе и логосах // Богословский Сборник ПСТБИ. 2001. №8. С. 197–226; Bruns Ch. Op. cit. S. 24 и др.*
- 19 Ориген не проводит четкого различия между этими терминами, см.: *Origenes. De principiis. I 2. 1 // Op. cit. Vol. 1; Contra Celsum. I 47, 60, 66; II 8, 33–34, 49, 65 // SC. 132; III 10, 31, 37, 41, 61; IV 15 // SC. 136; V 11 // SC. 147; VII 21; VIII 42 // SC. 150; Commentarii in Evangelium Johannis. II 2. 16 // SC. 120. и др.*
- 20 *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis. XIII 36. 234 // SC. 222; cp. Ibid. II 2. 18 // SC. 120; см. также: Faye E., de. Op. cit. P. 121; Kelly J. N. D. Op. cit. P. 128; Bruns Ch. Op. cit. S. 50–51.*
- 21 См.: *Origenes. De principiis. I 2. 10 // Op. cit. Vol. 1; Contra Celsum. II 9 // SC. 132; V 3, 4, 51 // SC. 147; VII 49; VIII 42 // SC. 150; Disputatio cum Heracleida. 2. 3–4, 21–23 // SC. 67; Homiliae in Jeremiam. 15. 6 // SC. 232 и др.*

гена, Сын есть Бог в более широком смысле этого слова (ἀπλῶς), чем Бог Отец: Он — просто θεός, а не ὁ θεός²². Он — «второй Бог» (δεύτερος θεός)²³, «Бог, сообразный Богу и Отцу всяческих» (θεὸν κατὰ τὸν τῶν ὄλων θεὸν καὶ πατέρα)²⁴, Бог «по причастию Божеству Отца» (μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος)²⁵. Сын превосходит всех остальных «богов», то есть обожженных через уподобление Богу существ (κατ' ἐκεῖνον μορφούμενοι θεοί) — ангелов и людей, будучи «первым, кто пребыванием у Бога (ср. Ин. 1, 1) приобрёл себе Божественность» (πρῶτος τῶ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν); причём даже Он «не остался бы Богом, если бы не пребывал в непрестанном созерцании недра Отца» (τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους)²⁶.

Вместе с тем Ориген учит, что Сын получает Своё бытие от Отца в результате особого акта рождения (γέννησις, generatio), которое, если доверять руфиновскому переводу трактата «О началах», не имеет никаких аналогов с происхождением разумных существ или каких-либо других творений Божиих и потому совершенно непостижимо для человеческого ума:

- 22 *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis. II 2. 13–2. 17 // SC. 120. См. также: Behr J. The Formation of Christian Theology 1. The Way to Nicaea. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2001. P. 188.*
- 23 *Origenes. Contra Celsum. V 39 // SC. 147; ср. Commentarii in Evangelium Johannis. II 2. 16; VI 39. 202 // SC. 120; Disputatio cum Heracleida. 2 // SC. 67. Выражение δεύτερος θεός встречается также у Филона Александрийского и средних платоников; см., напр.: Philo. Quaestiones in Genesim. II 62 // Les oeuvres de Philon d'Alexandrie / Ed. F. Petit. Paris: Cerf, 1978. Vol. 33; Numenius. Fr. 11. 1–16. 15. 1–10 // Fragments / Ed. E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1974; Alcinous. Epitome doctrinae platonicae 14. 3 / Ed. P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1945.*
- 24 *Origenes. Contra Celsum. II 9 // SC. 132.*
- 25 *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis. II 2. 17 // SC. 120; ср. Ibid. II 3. 19; Contra Celsum. III 37 // SC. 136; VII 65 // SC. 150. См. также: Daniélou J. Origène. Paris, 1948. P. 258; Behr J. Op. cit. P. 188–190 и др. Несколько фрагментов спорного авторства, в которых говорится о том, что Сын является Богом не по причастию, а по сущности (см.: Selecta in Psalmos 134. 19–20; Fragm. in Арос.; см.: Williams R. Arius. Heresy and Tradition. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, 2002. P. 142–143), не заслуживают доверия и не меняют общей картины. См. Behr J. Op. cit. P. 190.*
- 26 *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis. II 2. 17–18 // SC. 120; ср. Ibid. II 1. 12; II 2. 18–3.20 // SC. 120; XIII 25. 153 // SC. 222; Contra Celsum. V 11 // SC. 147; подробнее см.: Rowe J. N. Origen's Doctrine of Subordination. A Study in Origen's Christology. Bern, 1987. P. 7–8; Болотов В. В. Указ. соч. С. 277–294; Behr J. Op. cit. P. 188–189; Bruns Ch. Op. cit. S. 51–52, 63–64. В одном месте Ориген даже говорит, что Бог Слово, познавшее глубины Отца, становится «Служителем Божества для всех остальных богов» (πᾶσι τοῖς λοιποῖς θεοῖς διάκονον εἶναι τῆς θεότητος, Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis. II 3. 20 // SC. 120).*

«Это есть нечто исключительное и достойное Бога (exceptum aliquid esse et deo dignum), для чего нельзя найти никакого сравнения не только в вещах, но и в мысли или в уме, чтобы человеческим размышлением было возможно постичь, каким образом нерожденный Бог становится Отцом Единородного Сына» (ingenitus deus pater efficitur unigeniti filii)²⁷.

Важный момент в учении Оригена об акте рождения Сына заключается в представлении о том, что это рождение — «вечное и непрерывное» (aeterna ac sempiterna generatio), подобно тому, как сияние рождается от света²⁸. Оно представляет собой не просто предвечный, однократно совершившийся и закончившийся акт, но вечно длящийся процесс и одновременно результат этого процесса:

«Отец не [так] родил Сына, что [затем] перестал Его рождать, но всегда рождает Его (ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν) ... Наш Спаситель есть сияние славы (ἀπαύγασμα δόξης, Евр. 1, 3), а сияние славы не просто рождено один раз и более не рождается; но сколько существует свет, постоянно производящий сияние, столько же рождается и Сияние Славы Божией (τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ). Спаситель наш есть Премудрость Божия, а Премудрость есть Сияние вечного Света (ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου, Прем. 7, 26). Итак, если Спаситель вечно рождается от Отца, и поэтому говорит: Прежде всех холмов Он рождает Меня (γεννᾷ με, Притч. 8, 25), но не говорит: Прежде всех холмов Он родил Меня (γεγέννηκέν με)... значит, Спаситель вечно рождается от Отца» (ἀεὶ γεννᾶται ὁ σωτὴρ ὑπὸ τοῦ πατρὸς)²⁹.

Из этого представления о вечном рождении Сына, а также из свойства Божественной неизменности следует, что Бог всегда был Отцом Единородного Сына и что Сын вечно существовал вместе с Отцом. Действительно, Ориген спрашивает:

«Каким же образом Бог Отец мог когда-либо, пусть даже какое-то краткое мгновение существовать, не рождая этой Премудрости (extra huius sapientiae generationem)? <...> Мы признаем, что Бог всегда есть Отец Своего Единородного Сына, рожденного от Него (semper deum patrem unigeniti filii sui, ex ipso nati) и получающего от Него бытие (quod est ab ipso trahentis), однако без всякого начала (sine ullo initio) — не только такого, которое может быть разделено на какие-либо временные промежутки, но и такого, которое имеет обыкновение созерцать один

27 De principiis. I 2. 4 // Op. cit. Vol. 1.

28 De principiis. I 2. 4 // Op. cit. Vol. 1; см. также: Crouzel H. Origène. Paris, 1985. P. 244; Bruns Ch. Op. cit. S. 60–61.

29 Origenes. Homiliae in Jeremiam. 9. 4 // SC. 232.

лишь ум в самом себе и которое усматривается, так сказать, чистой мыслью и духом. Итак, следует полагать, что Премудрость рождена без всякого начала (*extra omne initium*), о котором только можно говорить или мыслить»³⁰.

В другом месте Ориген, стремясь утвердить мысль о вечности рождения Сына, буквально предвосхищает антиарианскую полемику православных богословов IV века³¹, если только его текст не был намеренно интерполирован Руфином:

«Как можно говорить, что было некогда [время], когда Сына не было (*fuit aliquando, quando non fuerit filius*)? Ведь говорить так — это значит, утверждать, что было некогда [время], когда не было Истины, когда не было Премудрости, когда не было Жизни, хотя во всех этих [свойствах] в совершенстве определяется сущность Бога Отца (*in his omnibus perfecte dei patris substantia censeatur*). Все эти [свойства] не могут быть отняты от Него и никогда не могут отделиться от Его сущности (*ab eius... substantia separari*)³².

Хотя здесь, согласно переводу Руфина, такие Божественные атрибуты, как истина, премудрость и жизнь, приписываются самой «сущности» Бога Отца (*dei patris substantia*), как мы покажем далее, на самом деле они являются именами и характеристиками одного лишь Сына, в то время как Бог Отец превышает всего этого. Другими характерными чертами вечного рождения Сына у Оригена являются абсолютная бестелесность и бесстрастность этого процесса: в нём нет никакого телесного страдания (*absque ulla corporali passione*), никакого деления сущности Бога (*substantialis divisio*) или выделения (*prolatio*) из неё Сына как какой-то части этой сущности (*partem aliquam substantiae dei*), как это бывает у животных или людей; но рождение Сына от Отца относится к сфере чисто духовной и умо-

30 *Origenes. De principiis. I 2. 2 // Op. cit. Vol. 1; cp. Ibid. I 2. 3; IV 4. 1 (28): numquam fuit quando non fuit.*

31 См., напр.: *Athanasius Magnus. Contra Arianos. I 14, 19–20 // PG. 26; Epistulae quattuor ad Serapionem. II 2 // PG. 26; De decretis Nicaene synodi. 27. 1–2 // Athanasius Werke / Hrsg. H. G. Opitz. Berlin: De Gruyter, 1940. Bd. 2.1; см также: *Ramelli I. L. E. Origen's Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line // Vigiliae Christianae. 2011. Vol. 65. P. 28–29.**

32 *Origenes. De principiis. IV 4. 1 (28) // Op. cit. Vol. 2; cp. Ibid. I 2. 9; Commentarii in Epistolam ad Romanos. 1. 5 // Journal of Theological Studies, 1912. Vol. 13. P. 210–224; Fr. Heb. 1. 8; cp. также: *Athanasius Magnus. De decretis Nicaene synodi. 27. 2–3; Contra Arianos. I 14, 19–20 // PG. 26; Ramelli I. L. E. Op. cit. P. 26–27.**

постигаемой³³. В связи с этим Ориген отрицательно относился к мнению тех, кто полагал, что

«Сын родился из сущности Отца (ἐκ τῆς οὐσίας φάσκειν τοῦ πατρὸς γεγενῆθαι τὸν υἱόν), как будто сущность Бога уменьшилась или потеряла что-то из того, что ранее имела»³⁴.

Вместе с тем, нельзя не заметить, что положение о рождении Сына из сущности Отца, отрицаемое Оригеном, впоследствии в эпоху арианских споров было включено в текст Никейского Символа веры (τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τούτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς)³⁵ и стало одним из основных аргументов православных в их полемике с арианами о единосущности Отца и Сына.

С другой стороны, если доверять переводу Руфина, Ориген, подобно православным полемистам с арианами в IV веке, полагал, что Сын Божий является Сыном не «по усыновлению извне через [Святого] Духа» (*per adoptionem spiritus extrinsecus*), подобно святым людям, но Он есть «Сын по природе» (*natura filius*), о чём говорит само Его имя «Единородный» (*unigenitus*)³⁶. Это отчасти подтверждается его греческим «Комментарием на Иоанна», где он говорит, что «только Единородный изначально является Сыном по природе» (μόνου τοῦ μονογενοῦς φύσει υἱοῦ ἀρχῆθεν τυγχάνοντος)³⁷. Впрочем, это противоречит представлению Оригена о том, что Сын получил Божество от Отца по причастию, а не по природе; тем более, что Ориген нигде не разъясняет, что значит быть «сыном по природе» в случае с Богом и какие следствия могут быть отсюда выведены (вплоть до учения о «единоприродности», то есть единосущности). Некоторым намёком на возможность такого развития мысли Оригена может служить одна аналогия, которую он, как впоследствии свт. Григорий Богослов и свт. Григорий Нисский³⁸, использует для объяснения того, каким образом Сын есть Образ Отца:

33 См.: *Origenes. De principiis*. I 2. 2, 6 // *Op. cit.* Vol. 1; IV 4. 1 (28) // *Op. cit.* Vol. 2.

34 *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis*. XX 18. 157 // SC. 290.

35 *Athanasius Magnus. De decretis Nicaene synodi*. 37.

36 *Origenes. De principiis*. I 2. 4–5 // *Op. cit.* Vol. 1.

37 *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis*. II 10. 76 // SC. 120.

38 См.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio* 31. 11 // *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden* / Hrsg. J. Barbel. Dusseldorf: Patmos-Verlag, 1963; *Oratio* 39. 12 // PG. 36; *Gregorius Nyssenus. Ad Ablabium quod non sint tres dei* // *Gregorii Nysseni opera* / Ed. F. Mueller. Leiden: Brill, 1958. Vol. 3.1. P. 55.24–56.19.

«Сын Божий, как Образ невидимого Бога, также является невидимым, подобно тому, как мы говорим, что, согласно [библейскому] повествованию, образ Адама есть его сын Сиф. Ведь так написано: И родил Адам Сифа, по образу своему и по виду своему (Быт. 5, 3). Этот образ сохраняет единство природы и сущности отца и сына» (*naturae ac substantiae patris et filii continet unitatem*)³⁹.

По мнению современного православного патролога прот. Джона Бэра, последняя фраза, скорее всего, относится к Адаму и Сифу, а не к Отцу и Сыну⁴⁰. Более того, в пользу того, что Ориген не осознавал чёткого различия между рождением по природе и происхождением по воле, может служить одно место в трактате «О началах», где он называет Сына «Сыном любви» (*filius caritatis*) и «Сыном воли» (*filius voluntatis*), что, скорее всего, предполагает, что Отец родил Сына по Своей любви и воле (*ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς*), а не по необходимости природы⁴¹, что весьма близко к позднему учению ариан. Наконец, следует также упомянуть, что Ориген не проводит чёткого терминологического различия между понятиями *γενητός* («произшедший», «возникший», «сотворенный») и *γεννητός* («рожденный»): то и другое понятие он безразлично относит к Сыну⁴².

Основные свойства Сына, отличающие Его от Отца

В отличие от Отца, являющегося абсолютно единым и простым⁴³, Сын у Оригена имеет множество аспектов или свойств, которым соответствуют Его многочисленные имена или определения (*ὀνόματα, ὀνομασῖαι, nomina, ἐπίνοιαι, opiniones*), разделяющиеся на первичные, или «абсолютные» (*ἀπολελυμένως λέγεσθαι, τὰ ἀπόλυτα*), которые относятся к предвечному бытию Логоса (*τὰ αὐτῶ*), и вторичные, «относительные» (*τὰ ἐτέροις*), которые относятся к Его участию во временном

39 *Origenes. De principiis. I 2. 6 // Op. cit. Vol. 1.*

40 См. его перевод данного места: «This image preserves the unity of nature of a father and of a son» (*Origen. On First Principles / Ed. and transl. by J. Behr. Oxford, 2017. Vol. 1. P. 49*). О проблемах, связанных с интерпретацией этого места трактата «О началах» в переводе Руфина см. также: *Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 212–214.*

41 См.: *Origenes. De principiis. IV 4. 1(28) // Op. cit. Vol. 2; cp. Ibid. I 2. 6; Fragmenta De principiis. 32 = Justinian. Ep. ad Menam // ACO III. Berlin, 1940. P. 209. 11–15.*

42 См.: *Origenes. De principiis. Praef. 4 // Op. cit. Vol. 1; Homiliae in Jeremiam. 9. 4 // SC. 232; Commentarii in Evangelium Johannis. I 29. 204 // SC. 120; II 10. 73–75 // SC. 120 и др.; см. также: *Crouzel H. Origène. Paris, 1985. P. 230; Ziebritzki H. Heiliger Geist und Weltseele: das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern. Tübingen, 1994. S. 199; Болотов В. В. Указ. соч. С. 208–209; Bruns Ch. Op. cit. S. 124, 154.**

43 См. выше, § 2.

домостроительстве спасения⁴⁴. Первичные имена Сына у Оригена часто выражаются с помощью автопредикации основных Божественных свойств или атрибутов, таких как премудрость, разум, истина, жизнь, праведность, святость и т. п.: Сын есть «сама по себе Премудрость» (αὐτοσοφία), «сам по себе Разум» (αὐτολόγος), «сама по себе Истина» (αὐτοαλήθεια), «сама по себе жизнь» (αὐτοζωή), «сама по себе праведность» (αὐτοδικαιοσύνη) и т. п.⁴⁵ При этом каждое из этих имён или свойств принадлежит Сыну не по причастию (κατὰ μέθεξιν), как тварным существам, но Он обладает ими по Своей природе, полученной Им от Отца, в то время как Сам Отец выше этих свойств, будучи их трансцендентным Первоисточником, превышающим даже самую «сущность»:

«Бог не причастен сущности (οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεός), ибо скорее Ему причастны, чем Он причастен. И причастны Ему те, кто имеет Дух Божий. Да и Спаситель наш не причастен праведности, будучи самой Праведностью (οὐ μετέχει μὲν δικαιοσύνης, δικαιοσύνη δὲ ὦν), которой причастны праведные. Однако вопрос о сущности весьма пространен и нелёгок (если только под сущностью в собственном смысле понимать сущность неизменно сушую и бестелесную), чтобы выяснить, существует ли Бог по ту сторону сущности своим господством и силой (πότερον ἐπέκεινα οὐσίας ἐστὶ πρεσβεία καὶ δυνάμει ὁ θεός), наделяя сущностью всем тем, кого Он ею наделяет сообразно Своему Слову и посредством Самого Слова (μεταδίδουσι οὐσίας οἷς μεταδίδωσι κατὰ τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ αὐτῷ λόγῳ), или же Он Сам является сущностью, но при этом называется невидимым по природе в выражении, относящемся к Сыну: Который есть Образ Бога невидимого (Кол. 1, 15), — а слово невидимый означает здесь “бестелесный”. Однако необходимо исследовать, является ли Единородный и Рожденный прежде всякой твари Сущностью сущностей, Идеей идей и Началом (οὐσίαν μὲν οὐσιῶν λεκτέον καὶ ἰδέαν ἰδεῶν καὶ ἀρχὴν), а Бог и Отец Его существует по ту сторону всего этого» (ἐπέκεινα δὲ πάντων τούτων τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ θεόν)⁴⁶.

- 44 См.: *Origenes. De principiis*. I 2. 1–4, 13 // *Op. cit.* Vol. 1; *Commentarii in Evangelium Johannis*. I 9. 52–57; I 19. 112; I 20. 119; I 34. 248; II 18. 125–128 // SC. 120; X 21; XIX 34–39 // SC. 290; *Homiliae in Jeremiam*. 8. 2 и др.; см. также: *Crouzel H. Origène*. Paris, 1985. P. 246–248; *Fedou M. La sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène*. Paris, 1995. P. 234–269; Болотов В. В. Указ. соч. С. 230–234; *Pazzini D. Figio // Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere / A cura di A. M. Castagno*. Roma, 2000. P. 161–165; *Heine R. E. Epinoiai // The Westminster Handbook to Origen / Ed. J. A. McGuckin*. Louisville; London, 2004. P. 93–95; *Bruns Ch. Op. cit.* S. 72–73.
- 45 См.: *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis*. I 9. 59 // SC. 120; *Commentarii in Evangelium Matthaei*. XII 9; XIV 7 // SC. 162; *Contra Celsum*. III 41 // SC. 136; V 39; VI 47 // SC. 147; VII 17 // SC. 150; *Homiliae in Jeremiam*. 17. 4 // SC. 232 и др.
- 46 *Origenes. Contra Celsum*. VI 64. 14–28 // SC. 147; cp. *Commentarii in Evangelium Matthaei*. XII 9 // SC. 162; *Scholia in Cantica Cantorum* // PG. 17, 253.

В другом сочинении Ориген выражается ещё яснее:

«Отец Истины полнее и больше, чем сама Истина, и Отец Премудрости лучше и отличное, чем сама Премудрость, и таким же образом Он превосходит Того, Кто есть Свет истинный» как «Свет, в котором нет никакой тьмы»⁴⁷.

Из этих фрагментов хорошо видно, что неравенство между Отцом и Сыном заключается, прежде всего, в наборе определённых свойств или характеристик: Отец обладает преимущественно апофатическими свойствами, а Сын — катафатическими, которые Отец превосходит. Их неравенство в свойствах также ясно следует из твёрдого убеждения Оригена в том, что Сын не есть Благо само по себе (αὐτοαγαθόν), как Бог Отец, но лишь «Образ Его благодати» (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος), ибо Он получает свою благодать от Отца как от Источника, в Котором благодать пребывает изначально⁴⁸. Из этого проистекает и подчинённое положение Сына по отношению к Отцу — собственно субординационизм, к анализу которого мы теперь и перейдём.

Субординационизм Сына. Основные тексты и их анализ

Как мы отметили выше, в богословии Оригена Сын как «второй Бог», получивший Своё Божество от Отца и обладающий им «по причастию», находится в неравном и подчинённом положении по отношению к Отцу — единому Богу, Который больше и выше Сына не только по Своему нарождённому и изначальному Божеству, но и, как мы показали, во многих других свойствах и отношениях. Действительно,

47 *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis. II 23. 149–151 // SC. 120.*

48 См. *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis. XIII 25. 151, 153; XIII 36. 234 // SC. 157; Commentarii in Evangelium Matthaei. XV 10–11 // SC. 162; De principiis. I 2. 13 // Op. cit. Vol. 1; Contra Celsum. V 11 // SC. 147 и др. Впрочем, согласно руфиновскому переводу трактата «О началах», благодать Сына отличается от благодати остальных творений, которые обладают благодатью как случайным свойством, а не по сущности (accidentem, non substantialem bonitatem, *Origenes. De principiis. I 2. 13 // Op. cit. Vol. 1; cp. Ibid. I 5. 3*). Ср. также: «Первоначальную благодать следует мыслить в Боге Отце, от Которого и Сын, рождаясь, и Дух Святой, исходя (ex quo vel filius natus, vel spiritus sanctus procedens), без сомнения, заимствуют в Себя природу Его благодати, присущей тому Источнику, из которого рождён Сын и исходит Святой Дух» (de quo vel natus est filius, vel procedit spiritus sanctus, *Origenes. De principiis. I 2. 13 // Op. cit. Vol. 1; cp. Ibid. II 5 // Op. cit. Vol. 2. 8*). Впрочем, многие ученые предполагают здесь интерполяцию со стороны Руфина; см. напр.: *Simonetti M. Spirito Santo // Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere / A cura di A. M. Castagno. Roma, 2000. P. 453.**

неравенство и подчинённое положение Сына по отношению к Отцу хорошо видно из следующего рассуждения александрийского дидакалы в его «Комментарии на Иоанна»:

«Повинуясь Спасителю, Который сказал: Отец, пославший Меня, больше Меня (ср. Ин. 14. 28), и поэтому не согласился принять на Себя даже именованья благой, относимого к Нему в собственном, истинном и совершенном смысле, но с благодарностью возвратил его Отцу, запретив тому, кто желал чрезмерно славить Сына, — мы говорим, что хотя Спаситель и Святой Дух не в сравнительной степени, а чрезмерным превосходством превосходят все сотворённые существа (πάντων τῶν γενητῶν ὑπερέχειν οὐ συγκρίσει ἀλλ' ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ), но Отец настолько же или даже ещё больше превосходит Сына (ὑπερεχόμενον τοσοῦτον ἢ καὶ πλεόν ἀπὸ τοῦ πατρός), насколько Сын и Святой Дух превосходят все прочие существа, а не какие-то по отдельности. Ибо [разве есть необходимость] говорить, сколь велика слава [Сына], превосходящего престолы, господства, начальства, власти и всякое имя, именуемое не только в сем веке, но и в будущем (ср. Ефес. 1, 21), а сверх того, и святых ангелов, духов и души праведных? Однако, превосходя столь многие и столь великие [существа] Своей сущностью, достоинством, силой и Божеством (ὑπερέχων οὐσίᾳ καὶ πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει καὶ θεϊότητι) — ибо Он есть одушевлённое Слово и Премудрость (ἔμψυχος λόγος καὶ σοφία), — Он ни в чём не сравним с Отцом (οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ πατρί). Ведь Он есть лишь образ Его благодати, и сияние не Бога, а лишь Его славы и Его вечного света, и испарение не Отца, но лишь силы Его, а также чистое излияние Его вседержительной славы и чистое зеркало Его действия, чрез которое Павел, Петр и подобные им видят Бога»⁴⁹.

В другом месте того же «Комментария» Ориген говорит, что Бог Отец как неисчерпаемый источник всеобщего бытия больше Сына как непосредственного Творца («Демииурга») материального мира:

«Есть некто больший Творца (μείζονά τινα τοῦ δημιουργοῦ): и под Творцом мы понимаем Христа (δημιουργὸν... ἐκλαβόντες τὸν Χριστόν), а под бóльшим Его — Отца»⁵⁰.

В трактате «Против Цельса» Ориген разъясняет, в чем состоит это превосходство:

49 *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis. XIII 25. 151–153 // SC. 157; ср., впрочем, противоположное утверждение в Origenes. De principiis. I 3. 7 // Op. cit. Vol. 1; см. также: Bruns Ch. Op. cit. S. 81–82.*

50 *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis. I 35. 255 // SC. 120.*

«Мы говорим, что Сын не сильнее Отца, но слабее (τὸν υἱὸν οὐκ ἰσχυρότερον τοῦ πατρὸς ἀλλ' ὑποδεέστερον); и мы говорим это, доверяя Ему Самому, сказавшему: Пославший Меня Отец больше Меня»⁵¹.

Это неравенство в силе и могуществе также логически следует из содержащегося в трактате «О началах» оригинального представления Оригена об особых действиях (*inoperatio specialis*) Отца и Сына, с которыми сочетается также особое действие Св. Духа:

«Бог Отец наделяет все [творения] бытием, причастие же Христу как Слову или Разуму делает их разумными ... Существует также благодать Святого Духа, дабы те [творения], которые не обладают святостью по сущности, становились святыми через причастие ей. Итак, во-первых, [творения] имеют своё бытие от Бога Отца, во-вторых, имеют разумность от Слова, и, в-третьих, имеют святость от Святого Духа»⁵².

Альтернативный вариант прочтения данного места трактата «О началах» сохранился у императора Юстиниана, в котором особо подчёркивается неравенство ипостасей Св. Троицы:

«Бог и Отец, содержа всё, простирается до каждого из сущих, подавая каждому бытие от Своего собственного [бытия], как Он есть. Меньше Отца Сын, простирающийся только до разумных существ, ибо Он — второй после Отца. Ещё меньше Святой Дух, достигающий только до святых. Так что, согласно этому, сила Отца больше, чем Сына и Святого Духа, а сила Сына больше, чем Святого Духа, но сила Святого Духа намного больше, чем остальных святых»⁵³.

Трудно сказать, такова ли была изначальная интенция самого Оригена, или это император Юстиниан придал ей такую логически продуманную форму, заострив внимание на неравенстве ипостасей в силе и могуществе. Однако у нас также нет никаких оснований доверять тем местам в рифиновском переводе трактата «О началах», а равно и в некоторых других латинских и греческих фрагментах, цитируемых позднейшими авторами, где говорится о единстве природы

51 *Origenes. Contra Celsum. VIII 15 // SC. 150.*

52 *Origenes. De principiis. I 3. 8 // Op. cit. Vol. 1; ср. Ibid. I 3. 5.*

53 *Origenes. Fr. De principiis. 9 = Justinian. Ep. ad Menam // ACO III. Berlin, 1940. P. 208. 26–32; ср. Contra Celsum. VIII 15 // SC. 150; ср. также Hieronymus. Epistola 124. 2 // PL. 22; Photius. Bibliotheca. Cod. 8. 3b // Photius. Bibliothecque / Ed. R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1959–1977. Vol. 1, а также: Болотов В. В. Указ. соч. С. 335; Ziebritzki H. Op. cit. S. 207–208; Bruns Ch. Op. cit. S. 86; см., впрочем, Crouzel H. Les personnes de la Trinité sont elles de puis sance inégale selon Origène, “Péri Archon” I, 3, 5–8 // Gregorianum. 1976. Vol. 57. P. 109–125.*

или сущности Отца и Сына у Оригена⁵⁴. Нет сомнений, что у Оригена Сын находится в слишком зависимом положении от Отца и подчинён Ему во всем — в Божестве, могуществе, воле, знании, благодати, почитании и т. п. Так, в одном месте Ориген, разъясняя, почему Сын называется Образом Бога невидимого (εἰκὼν ἐστὶν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Кол. 1. 15), говорит:

«Его воля (τὸ ἐν αὐτῷ θέλημα) есть лишь образ первой Воли (εἰκὼν τοῦ πρώτου θελήματος), и Его Божество (ἡ ἐν αὐτῷ θεότης) есть лишь образ истинного Божества (εἰκὼν τῆς ἀληθινῆς θεότητος); и, будучи лишь Образом благодати Отца (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος τοῦ πατρός), Он говорит: Что ты называешь Меня благим? (Мф. 19:17). И эта воля есть собственная пища Сына (βρῶμά ἐστὶν τοῦ υἱοῦ ἴδιον αὐτοῦ), благодаря каковой пище Он есть то, что есть (ἔστιν ὃ ἔστιν)»⁵⁵.

Сходным образом Ориген учит о том, что знание Отца о Самом Себе выше того знания, которое имеет о Нем Сын, сколь бы совершенным оно ни было:

«Сын знает Отца, и Он прославился благодаря самому этому знанию Отца, которое есть величайшее благо (μεγίστῳ ἀγαθῷ) и которое, вероятно, приводит к тому совершенному познанию (τελείαν γνῶσιν), которым Сын знает Отца <...> Но я спрашиваю, возможно ли, чтобы Бог прославился и независимо от Своего прославления в Сыне? Ведь, как мы показали, Он ещё более прославляется Сам в Себе (μειζόνως αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ δοξαζόμενον), когда Он, пребывая в наблюдении Самого Себя (ἐν τῇ ἑαυτοῦ περιωπῇ), в познании Самого Себя (ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ γνώσει) и в созерцании Самого Себя, которое больше созерцания в Сыне (τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ, οὐσῇ μείζονι τῆς ἐν υἱῷ θεωρίας), как это подобает мыслить и говорить о Боге, веселится в некоем неизреченном довольствии, радости и веселии, услаждаясь и радуясь в Самом Себе»⁵⁶.

Наконец, Ориген убеждён, что только Богу Отцу следует поклоняться и молиться непосредственно или через Его Единородного Сына⁵⁷:

54 Их подборку см.: Болотов В. В. Указ. соч. С. 254–258.

55 *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis.* XIII 36. 234 // SC. 157; ср. *De principiis.* I 2. 13 // *Op. cit.* Vol. 1; *Fragmenta De principiis.* 6 = *Justinian. Ep. ad Menam* // ACO III. Berlin, 1940. P. 210. 1–6.

56 *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis.* XXXII 28. 345, 350 // SC. 385.

57 См.: *Origenes. De oratione.* 15. 1–4 // *Die griechischen christlichen Schriftsteller / Hrsg. P. Koetschau. Leipzig: Hinrichs, 1899. Bd. 3. S. 333–336; Contra Celsum. V 4 // SC. 147; VIII 26; VIII 67 // SC. 150; Disputatio cum Heracleida. 4. 24–27 // SC. 67 и др.*

«Никогда не следует молиться никому из сотворенных (οὐδενὶ τῶν ὑενητῶν προσευκτέον), и даже Самому Христу, но только к Богу и Отцу всяческих, Которому... и Сам наш Спаситель молился, и нас учит молиться. Ведь, услышав: Научи нас молиться (Лк. 11, 1), Он учит молиться не Ему Самому, но Отцу»⁵⁸.

В результате в современной науке сложились две различные интерпретации субординационизма Оригена. Первая интерпретация⁵⁹, которая может быть названа «онтологическим субординационизмом», предполагает онтологическое превосходство Бога Отца над Сыном в духе неоплатонического различия между Единым и Умом, или Сущим и Логосом у Филона Александрийского. В таком случае речь идёт о неравенстве в сущности, силе, знании, воле и других основных свойствах. Вторая интерпретация⁶⁰, которая может быть названа «ре-

- 58 *Origenes. De oratione. 15. 1* // Op. cit. S. 333–334. Впрочем, в одном из своих поздних сочинений Ориген допускает, что можно молиться и Самому Сыну: «Мы же будем молиться и Самому Слову, просить Его, благодарить и умолять, если только мы способны вникнуть в главный смысл и назначение молитвы» (*Origenes. Contra Celsum. V 4* // SC. 147). Cp. *Ibid. V 11, 51*; см. также: *Bruns Ch. Op. cit. S. 251–254*.
- 59 См., напр.: *Faye E., de. Op. cit. P. 122–123*; *Lowry Ch. W. Origen as Trinitarian* // *Journal of Theological Studies. 1936. Vol. 37. P. 235–238*; *Daniélou J. Origène. Paris, 1948. P. 258*; *Rist J. M. Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen. Toronto, 1964. P. 213–214*; *Cignelli L. Giovanni 14.28 nell'esegesi di Origene* // *Studii Bibilici Franciscani Liber Annuus 1975. Vol. 25. P. 137–138, 145–146*; *Brox N. Spiritualität und Orthodoxie. Zum Konflikt des Origenes mit der Geschichte des Dogmas* // *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting / Hrsg. von E. Dassmann, K. S. Frank. Münster, 1980. S. 141–145*; *Trigg J. W. Origen. The Bible and Philosophy in the Third-century Church. Atlanta, 1983. P. 98–99*; *Ivánka E., von. Origenes* // *Idem. Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1990. S. 137–138*; *Berchman R. M. Origen on The Categories. A Study in Later Platonic First Principles* // *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14–18 August 1989 / Ed. R. J. Daly. Leuven, 1992. P. 235–244*; *Lilla S. R. C. The Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity* // *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker / Ed. M. Joyal. Aldershot, 1997. P. 144*; *O'Leary J. S. Christianisme et philosophie chez Origène. Paris, 2011. P. 171*; *Strutwolf H. Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes. Göttingen, 1993. S. 218 и др.*
- 60 См., напр.: *Prat F. Origène. Le théologien et l'exégète. Paris, 1907. P. 50–67*; *Crouzel H. Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris, 1956. P. 121*; 1981. P. 66–67; 1985. P. 245–246; 1992. P. 127–133; *Nemeshegyi P. La Paternité de Dieu chez Origène. Tournai, 1960. P. 99*; *Marcus W. Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen 'Theologie' und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe OIKONOMIA und THEOLOGIA. München, 1963. S. 156–163*; *Holz H. Über den Begriff des Willens und der Freiheit bei Origenes* // *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie. 1970. Bd. 12. S. 68*;

ляционным субординационизмом», предполагает, что Отец больше Сына лишь как причина Его бытия, так что между Ними существует лишь относительное различие как причины и причинённого, при обладании единством сущности и равенством сущностных характеристик. Несмотря на всю привлекательность второй интерпретации, большинство как древних христианских авторов⁶¹, так и современных учёных всё же склоняются к первой⁶². Это отчасти подтверждается и недостаточной определённой тринитарной терминологии Оригена, а также его учением о двух Богах.

Отец и Сын как две ипостаси и два Бога. Вопрос о единосущии

Действительно, для того чтобы подчеркнуть различие между Отцом и Сыном, Ориген нередко использует термин ὑπόστασις («ипостась»), под которым он главным образом понимает нечто, существующее самостоятельно, или самостоятельное существование, присущее какой-либо конкретной единичной вещи (πράγμα) или субъекту (ὑποκείμενον)⁶³. Другой термин — οὐσία («сущность») — у Оригена часто рассматривается в качестве синонима термина ὑπόστασις⁶⁴, но может

Schadel E. Zum Trinitätskonzept des Origenes // *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses Innsbruck, 2–6 September 1985* / Hrsg. L. Lies. Innsbruck, 1987. S. 206–207; *Lettelier J.* Le Logos chez Origène // *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. 1991. Vol. 75. P. 600; *Kannengiesser Ch.* Écriture et Théologie Trinitaire d'Origène // *Origeniana Sexta. Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993* / Ed. G. Dorival, A. Le Boulluc. Leuven, 1995. P. 360 и др.

- 61 Например, свт. Епифаний Кипрский, блж. Иероним Стридонский, свт. Феofil Александрийский, имп. Юстиниан Великий и некоторые другие. О том, что Ориген будто бы признавал единосущие Отца и Сына, из древних авторов писали лишь оригенисты — Евсевий Кесарийский и Руфин Аквилейский, а также богословы-александрийцы — свт. Афанасий Великий и Дидим Слепой. Подробнее см.: *Crouzel H.* Origène. Paris, 1985. P. 223–235; *Болотов В. В.* Указ. соч. С. 254–257, 366–411; *Ramelli I. L. E.* Op. cit. P. 24–49.
- 62 См.: *Bruns Ch.* Op. cit. S. 112–113. О мнениях ученых XVII–XIX вв., также делившихся на ярых обличителей субординационизма Оригена, таких как Ц. Бароний, Д. Петавий, А. Неандер и Й. Кун, и его умеренных критиков и даже почитателей, таких П. Гюз, П. Маран, И. Дорнер, Э. Редепеннинг, см.: *Болотов В. В.* Указ. соч. С. 412–427.
- 63 См.: *Ziebritzki H.* Op. cit. 1994. S. 231–233; *Болотов В. В.* Указ. соч. С. 243–252; *Simonetti M.* Trinità // *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere* / A cura di A. M. Castagno. Roma, 2000. P. 464; *Behr J.* Op. cit. P. 184–187.
- 64 См., напр.: *Crouzel H.* Origène. Paris, 1985. P. 245; *Markschies Ch.* Trinitarianism // *The Westminster Handbook to Origen* / Ed. J. A. McGuckin. Louisville; London, 2004. P. 208; *Bruns Ch.* Op. cit. S. 120.

означать и более общие природные характеристики. В соответствии с этим Ориген говорит об Отце и Сыне как о «двух ипостасях» (δύο ὑποστάσεις)⁶⁵ и «двух предметах, [различающихся] по ипостаси» (δύο τῆ ὑποστάσει πράγματα)⁶⁶. По мнению Оригена, ипостасное различие Отца и Сына нисколько не противоречит единству Бога, поскольку, как было показано выше, Богом в первичном и абсолютном смысле у Оригена является только Бог Отец как αὐτόθεος⁶⁷. В сохранившихся трудах Оригена есть лишь два места, где он прямо называет «единым Богом» Отца и Сына вместе. Рассмотрим их.

Первое находится в «Диалоге с Гераклидом» — записи беседы Оригена с епископом Гераклидом, состоявшейся ок. 245 г. в Аравии, рукопись которой была обнаружена в 1941 году в местечке Тура под Каиром. Здесь Ориген, вопрошая Гераклида о его вере, вынуждает его согласиться с тем, что, исповедуя Отца Богом и Сына Богом, он тем самым верит в «двух Богов (δύο θεούς), у Которых одна сила» (ἡ δύναμις μία)⁶⁸. Ориген также соглашается с этим, говоря:

«Мы не боимся, с одной стороны, говорить о двух Богах, а, с другой стороны, говорить об одном Боге (οὐ δεισιδαίμονοῦμεν πῆ μὲν εἶπεῖν δύο θεούς, πῆ δὲ εἶπεῖν ἓνα θεόν)⁶⁹... [Однако] поскольку наши братья озадачены тем, что существуют два Бога, нам следует тщательно сформулировать это учение (τὸν λόγον θεραπευτέον) и объяснить, в каком смысле Они суть Два и в каком смысле Два суть единый Бог» (κατὰ τί δύο εἰσὶν καὶ κατὰ τί εἷς θεός εἰσὶν οἱ δύο)⁷⁰.

Для этого Ориген приводит ряд примеров из Свящ. Писания, в которых демонстрируется, каким образом два человека или несколько человек могут составлять единство (ἓν). Так, об Адаме и Еве сказано,

65 Об отдельных лицах Св. Троицы как ипостасях см.: *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis. II 10. 75–76 // SC. 120; X 37. 246 // SC. 157; Contra Celsum. VIII 12 // SC. 150; De principiis. I 2. 2 // Op. cit. Vol. 1 и др.*

66 *Origenes. Contra Celsum. VIII 12 // SC. 150; ср. Commentarii in Evangelium Johannis. X 37. 246 // SC. 157; об отдельной ипостаси Сына как бестелесной Премудрости Ориген говорит неоднократно, см., напр.: Origenes. De principiis. I 2. 2, 9 // Op. cit. Vol. 1; Commentarii in Evangelium Johannis. I 34. 243–244 // SC. 120 и др.; см. также: Pazzini D. Figio // Origenes. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere / A cura di A. M. Castagno. Roma, 2000. P. 166–167.*

67 См.: *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis. II 2. 17–18 // SC. 120; Contra Celsum. V 39 // SC. 147, а также: Болотов В. В. Указ. соч. С. 281–282.*

68 *Origenes. Disputatio cum Heracleida. 2. 14–27 // SC. 67.*

69 *Ibid. 2. 5–6.*

70 *Ibid. 2. 28–31.*

что они будут два одной плотью (Быт. 2, 24), а о праведном человеке говорится, что он становится одно со Христом (πρὸς τὸν Χριστὸν εἶναι ἓν), точнее — одним духом (ἐν πνεύμα) с Ним (ср. 1 Кор. 6. 17). При этом праведный человек обладает менее совершенной, низшей и худшей сущностью, а Христос — «более Божественной, более славной и более блаженной» (θειοτέρας καὶ ἐνδοξοτέρας καὶ μακαριωτέρας), но они уже составляют не два, а одно — «один дух» (πνεῦμα ἓν)⁷¹. Отсюда Ориген выводит следующее заключение:

«Таким же образом наш Спаситель и Господь вместе с Отцом и Богом всяческих есть не единая плоть и не единый дух, но нечто превосходящее и плоть, и дух — единый Бог (τὸ ἀνωτέρω καὶ σαρκὸς καὶ πνεύματος εἷς θεός)... По отношению ко Христу, соединенному с Отцом, полагается использовать не имя плоть и не имя дух, но более достойное, чем они, имя — Бог» (τούτων τιμιώτερον τὸ θεός)⁷².

По мнению Оригена, таким образом можно избежать ошибки как монархиан, сливавших ипостаси Отца и Сына друг с другом в неразличимое единство, так и адопциан, отрицавших Божество Христа (τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ)⁷³. Однако Ориген не разъясняет, в каком смысле следует понимать это Божество Христа и как оно соотносится с Божеством Отца. Единственное основание для Их единства как единого Бога (εἷς θεός) Ориген видит в присущем Отцу и Сыну общему имени «Бог». Однако, как было показано выше, слово θεός, стоящее без артикля, в богословии Оригена имеет самое широкое значение и может относиться не только ко Христу, но и к ангелам и святым; при этом оно никогда не применяется к Богу Отцу, Который всегда остаётся Богом в абсолютном смысле (ὁ θεός). Кроме того, единство Отца и Сына, аналогичное любовному союзу двух людей или духовному союзу верующих со Христом, реализуется скорее в сфере Их единодушия или единомыслия, чем онтологического единства природы или сущности.

Это подтверждается рассуждением Оригена в другом месте, где он также называет Отца и Сына «единым Богом», которое находится в трактате «Против Цельса». Действительно, в ответ на упрёк Цельса христианам, что они поступают непоследовательно, почитая наряду с единым Богом Его Служителя — Христа, Ориген, с одной стороны, говорит, что, «почитая Отца и Сына мы почитаем... единого Бога» (ἐνα

71 Ibid. 2. 31–3. 20.

72 Ibid. 3. 20–4. 2.

73 Ibid. 4. 2–9; ср. *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis. II 2. 16 // SC. 120.*

οὗν θεόν... τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν θεραπεύομεν)⁷⁴. Однако в дальнейшем выясняется, что единство Отца и Сына как «единого Бога» для Оригена заключается не в Их общей сущности или природе, но в согласии Их мысли и воли:

«Мы почитаем (θρησκεύομεν) Отца Истины и Сына — Истину, Которые суть два предмета, [различающиеся] по ипостаси, но [составляющие] одно вследствие единомыслия, согласия и тождества воли (ἐν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος), так что кто видел Сына, являющегося Сиянием славы и Образом ипостаси Бога (Евр. 1:3), тот в Нем как в Образе Божиим видел Бога... [и поэтому] не следует полагать, что, почитая Сына, мы чтим кого-то иного, кроме сущего над всеми Бога [т. е. Бога Отца] (οὐκ ᾤετο ἡμᾶς καὶ ἄλλον θεραπεύειν παρὰ τὸν ἐπὶ πᾶσι θεόν)»⁷⁵.

Таким образом, почитание Сына переходит на почитание Отца по причине Их духовно-нравственного единства. Более того, по мнению Оригена, которое он высказывает в своих «Комментариях на Иоанна», знаменитые слова Христа: Я и Отец — одно (Ин. 10, 30), в которых последующая церковная традиция видела свидетельство Их единосущия, указывают лишь на единство воли (ἐν θέλημα) Отца и Сына; причём это единство достигается сложением двух волей:

«Подобающая пища для Сына Божия заключается в том, что Он становится исполнителем воли Отца, исполняя в Себе ту волю, которая была в Отце, так что воля Бога оказывается в воле Сына и воля Сына становится неотличной от воли Отца (τὸ θέλημα τοῦ υἱοῦ ἀπαράλλακτον τοῦ θελήματος τοῦ πατρός), вплоть до того, что уже нет двух волей, но одна воля» (μηκέτι εἶναι δύο θελήματα ἀλλὰ ἐν θέλημα)⁷⁶.

В связи с этим недавно почивший итальянский патролог Манлио Симонетти справедливо отмечает, что «Ориген предпочитает выражать единство Божественных ипостасей в динамической манере:

«...он объясняет Их единство (ἐν) или на основе Их общей Божественности (Disp[utatio cum] Heracl[eida] 3), или как единство и согласие Их воли и любви»⁷⁷.

Таким образом, можно сделать вывод, что в богословской системе Оригена предполагается скорее духовно-нравственное и раз-

74 *Origenes. Contra Celsum. VIII 12 // SC. 150.*

75 *Ibid. VIII 12; cp.: Ibid. V 39*

76 *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis. XIII 36. 228 // SC. 222.*

77 *Simonetti M. Trinità. P. 464; cp. Strutwolf. Gnosis als System. S. 233; Ziebritzki H. Op. cit. 1994. S. 248; Bruns Ch. Op. cit. S. 101, 104.*

умно-волевое единство Отца и Сына — единство воли и мысли, чем единство сущности или природы. Об этом косвенно свидетельствует отрицательное отношение Оригена к самому термину ὁμοούσιος («единосущный»), который он никогда не использует по отношению к Отцу и Сыну, поскольку видит в нём опасность, во-первых, гностической эманации и разделения Божественной сущности⁷⁸, и, во-вторых, отождествления этой сущности с общей родо-видовой природой как классом, в который входят различные индивиды⁷⁹. Как справедливо указывает прот. Джон Бэр, у Оригена «этот термин не применим к его пониманию отношения между Отцом и Сыном», и что у него по меньшей мере «присутствует тенденция к умолчанию, когда он говорит о “сущности” Отца и Сына»⁸⁰. Один спорный латинский фрагмент, будто бы относящийся к утраченному толкованию Оригена на «Послание к Евреям», где Премудрость называется «единосущным истечением» Отца (ἀπόρροια ὁμοούσιος)⁸¹, большинство исследователей считают позднейшей интерполяцией⁸².

Единственное место, где Ориген, по-видимому, допускает мысль о единстве Отца и Сына по сущности при различии Их по ипостаси, представляет собой пересказ мнений монархиан, полагавших, что

«Сын не отличается от Отца по числу и что Оба Они являются одним не только по сущности (ἐν οὐ μόνον οὐσίᾳ), но и по подлежащему (ὑποκειμένῳ), и называются Отцом и Сыном лишь по различию определённых умственных представлений о Них (κατὰ τινὰς ἐπίνοίας διαφόρους), а не по ипостаси» (οὐ κατὰ ὑπόστασιν)⁸³.

78 Ср. *Origenes. De principiis*. I 2. 2, 6 // Op. cit. Vol. 1; IV 4. 1 // Op. cit. Vol. 2.

79 См., напр.: *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis*. XIII 25. 149–150 // SC. 222; *Ibid.* XX 18. 157 // SC. 290, см. также: *Болотов В. В.* Указ. соч. С. 258–262; *Markschies Ch. Trinitarianism*. P. 208–209; *Bruns Ch.* Op. cit. S. 119–120.

80 *Behr J.* Op. cit. P. 188, 191; ср.: *Bruns Ch.* Op. cit. S. 114.

81 См. *Origenes. Fragmenta in Epistolam ad Hebraeos* // PG. 14. Col. 1308.

82 См., напр.: *Hanson R. P. S.* Did Origen Apply the Word Homoousios to the Son? // *Idem. Studies in Christian Antiquity*. London, 1983. P. 53–70; *Simonetti M.* Trinità. P. 464; *Markschies Ch. Trinitarianism*. 2004. P. 208. Там же встречаются такие нехарактерные для Оригена выражения, как «Премудрость рождается из самой сущности Бога» (ex ipsa Dei substantia generatur) и «общность сущности Сына с Отцом» (communione substantiae esse Filio cum Patre). В одной статье Марк Эдвардс попытался доказать подлинность этого фрагмента (см.: *Edwards M. J.* Did Origen Apply the Word Homoousios to the Son? // *Journal of Theological Studies*. 1998. Vol. 49. N. 2. P. 658–670), и, хотя его выводы импонируют о. Джону Бэру (см.: *Behr J.* Op. cit. P. 188), нам они представляются совершенно неубедительными.

83 *Origenes. Commentarii in Evangelium Johannis*. X 37. 246 // SC. 157.

При этом в другой книге того же «Комментария на Иоанна» Ориген не соглашается с мнением тех, кто на основании одного библейского имени «свет» (φῶς), общего для Отца и Сына, полагал, будто бы «Отец не отличается от Сына по сущности» (τῆ οὐσίᾳ μὴ διεστῆκέναι τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα); вместо этого Ориген проводит различие между двумя видами Божественного Света, не тождественными (οὐ ταύτων) друг другу — Светом истинным, то есть Сыном, и Светом, в котором нет никакой тьмы, то есть Отцом⁸⁴. Более того, в трактате «О молитве» Ориген прямо говорит, что «по сущности и по подлежащему Сын иной, чем Отец» (ἕτερος... κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενόν ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός)⁸⁵.

Заключение

Подведём итоги. На основе анализа подлинных греческих сочинений Оригена мы выяснили, что в его богословии Бог Отец рассматривается как Бог в абсолютном, первичном и изначальном смысле: Он — Бог нарождённый и существующий Сам по Себе, единый источник Божества, изначально обладающий превосходящей всё Божественной природой во всей полноте её апофатических и, отчасти, катафатических свойств. Сын же наследует эту природу лишь частично и рассматривается Оригеном как «второй Бог», получивший от Отца «Божество» в более широком смысле и обладающий им «по причастию». Он находится в неравном и подчинённом положении по отношению к Отцу — единому Богу, Который больше и выше Сына не только по Своему нарождённому и изначальному Божеству, но и по силе, могуществу, благодати, знанию, почитанию и т. д. Мы также убедились, что у Оригена отсутствует ясная концепция единства Божества и единосутия Отца и Сына, а также недостаточно чётко сформулированы онтологические основания Их единства: его богословие предполагает скорее духовно-нравственное и разумно-волевое единство Отца и Сына, чем единство Их сущности или природы. В связи с этим мы полагаем, что, несмотря на все попытки современных западных учёных пересмотреть тринитарное учение Оригена и представить его как некий «реляционный субординационизм» в духе учения Каппадокийцев⁸⁶, учение Оригена об Отце и Сыне представляет собой он-

84 Ibid. II 23. 149.

85 *Origenes. De oratione. 15. 1 // Op. cit. S. 334.* Впрочем, нельзя исключить, что в данном месте термин οὐσία означает ὑπόστασις; см.: *Markschies Ch. Trinitarianism. P. 208.*

86 См. особенно: *Ramelli I. L. E. Op. cit. P. 21–29.*

тологический субординационизм, или субординационизм сущности, сходный с субординационизмом Логоса в отношении к Сущему в системе Филона Александрийского или Ума в отношении к Единому в системе Плотина. В этом отношении тринитарное учение Оригена представляется нам несовершенным даже для своего времени и тем более требует корректировки с точки зрения позднейшей православной догматики⁸⁷.

Библиография

Источники

- Alcinous*. Epitome doctrinae platonicae / Ed. P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1945.
- Athanasius Magnus*. Contra Arianos // PG. 26. Col. 12–468.
- Athanasius Magnus*. De decretis Nicaene synodi // Athanasius Werke / Hrsg. H. G. Opitz. Berlin: De Gruyter, 1940. Bd. 2.1. S. 1–45.
- Athanasius Magnus*. Epistulae quattuor ad Serapionem // PG. 26. Col. 529–648.
- Clemens Alexandrinus*. Stromata // Die griechischen christlichen Schriftsteller / Hrsg. O. Stahlin, L. Fruchtel, Treu. Berlin: Akademie-Verlag, 1960, 1970. Bd. 15, 17, 52.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 31 // Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden / Hrsg. J. Barbel. Dusseldorf: Patmos-Verlag, 1963. S. 218–276.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 39 // PG. 36. Col. 336–360.
- Gregorius Nyssenus*. Ad Ablabium quod non sint tres dei // Gregorii Nysseni opera / Ed. F. Mueller. Leiden: Brill, 1958. Vol. 3.1. P. 37–57.
- Hieronymus*. Epistola 124 // PL. 22. Col. 325–1224.
- Numenius*. Fragments / Ed. E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1974.
- Origenes*. Commentarii in Genesim // PG. 12. Col. 92–145.
- Origenes*. Commentarii in Evangelium Johannis // SC. 120, 157, 222, 290, 385 / Ed. C. Blanc. Paris: Cerf, 1966–1992.
- Origenes*. Commentarii in Evangelium Matthaei // SC. 162 / Ed. R. Girod. Paris: Cerf, 1970.
- Origenes*. Commentarii in Epistolam ad Romanos // Journal of Theological Studies, 1912. Vol. 13. P. 210–224; 357–368; Vol. 14. P. 10–22.
- Origenes*. Contra Celsum // SC. 132, 136, 147, 150 / Ed. M. Borret. Paris: Cerf, 1967–1969.
- Origenes*. De principiis // Origen. On First Principles / Ed. and transl. J. Behr. Oxford: Oxford University Press, 2017. Vol. 1–2.
- Origenes*. Fragmenta De principiis. = *Justinian*. Epistola ad Menam // ACO III. Berlin, 1940.
- Origenes*. De oratione // Die griechischen christlichen Schriftsteller / Hrsg. P. Koetschau. Leipzig: Hinrichs, 1899. Bd. 3. S. 297–403.
- Origenes*. Disputatio cum Heracleida // SC. 67 / Ed. J. Scherer. Paris: Cerf, 1960.
- Origenes*. Fragmenta in Epistolam ad Hebraeos // PG. 14.
- Origenes*. Homiliae in Jeremiam // SC. 232 / Ed. P. Nautin. Paris: Cerf, 1976.

87 Cp.: Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. P. 131–132; Simonetti M. Trinità. P. 466.

- Origenes. Scholia in Cantica Canticorum* // PG. 17. Col. 253–288.
Origenes. Selecta in Numeros // PG. 12. Col. 576–584.
Origenes. Selecta in Psalmos [Dub.] // PG. 12. Col. 1053–1320, 1368–1369, 1388–1389, 1409–1685.
Philo. Quaestiones in Genesim // Les oeuvres de Philon d'Alexandrie / Ed. F. Petit. Paris: Cerf, 1978. Vol. 33.
Photius. Bibliotheca // *Photius. Bibliothéque* / Ed. R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1959–1977. Vol. 1–8.

Литература

- Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице // Он же. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. М., 1999.
Фокин А. Р. Учение Оригена о Логосе и логосах // Богословский Сборник ПСТБИ. 2001. № 8. С. 197–226.
Bargilotes L. Origen's Dual Doctrine of God and Logos // *Theologia*. 1972. Vol. 43. P. 202–212.
Behr J. The Formation of Christian Theology 1. The Way to Nicaea. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2001. P. 163–206.
Berchman R. M. Origen on The Categories. A Study in Later Platonic First Principles // *Origeniana Quinta*. Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14–18 August 1989 / Ed. R. J. Daly. Leuven, 1992. P. 231–252.
Brox N. Spiritualität und Orthodoxie. Zum Konflikt des Origenes mit der Geschichte des Dogmas // *Pietas*. Festschrift für Bernhard Kötting / Hrsg. von E. Dassmann, K. S. Frank. Münster, 1980. S. 140–154.
Bruns Ch. Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes. Münster, 2013.
Cignelli L. Giovanni 14.28 nell'esegesi di Origene // *Studii Bibilici Franciscani Liber Annuus* 1975. Vol. 25. P. 136–163.
Crouzel H. Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris, 1956.
Crouzel H. Les personnes de la Trinité sont elles de puis sance inégale selon Origène, "Péri Archon" I, 3, 5–8 // *Gregorianum*. 1976. Vol. 57. P. 109–125.
Crouzel H. Le Christ Sauveur selon Origène // *Studia missionalia*. 1981. Vol. 30. P. 63–87.
Crouzel H. Origène. Paris, 1985.
Daniélou J. Origène. Paris, 1948.
Edwards M. J. Did Origen Apply the Word Homoousios to the Son? // *Journal of Theological Studies*. 1998. Vol. 49. No. 2. P. 658–670.
Faye E., de. Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée. Vol. 3. Paris, 1928.
Fedou M. La sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène. Paris, 1995.
Hanson R. P. S. Did Origen Apply the Word Homoousios to the Son? // *Idem*. Studies in Christian Antiquity. London, 1983. P. 53–70.
Heine R. E. God // *The Westminster Handbook to Origen* / Ed. J. A. McGuckin. Louisville; London, 2004. P. 106–113.
Heine R. E. Epinoiai // *The Westminster Handbook to Origen* / Ed. J. A. McGuckin. Louisville; London, 2004. P. 93–95.

- Holz H.* Über den Begriff des Willens und der Freiheit bei Origenes // *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*. 1970. Bd. 12. S. 63–84.
- Ivánka E., von.* Origenes // *Idem.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1990. S. 99–148.
- Kannengiesser Ch.* Écriture et Théologie Trinitaire d'Origène // *Origeniana Sexta. Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993* / Ed. G. Dorival, A. Le Boulluc. Leuven, 1995. P. 351–364.
- Kelly J. N. D.* *Early Christian Doctrines*. London, 1968.
- Lettelier J.* Le Logos chez Origène // *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. 1991. Vol. 75. P. 587–612.
- Lilla S. R. C.* The Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity // *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker* / Ed. M. Joyal. Aldershot, 1997. P. 127–189.
- Lowry Ch. W.* Origen as Trinitarian // *Journal of Theological Studies*. 1936. Vol. 37. P. 225–240.
- Markschies Ch.* Trinitarianism // *The Westminster Handbook to Origen* / Ed. J. A. McGuckin. Louisville; London, 2004. P. 207–209.
- Marcus W.* Der Subordinationismus als historiologisches Phänomen. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen ‚Theologie‘ und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe OIKONOMIA und THEOLOGIA. München, 1963.
- Nemeshegyi P.* La Paternité de Dieu chez Origène. Tournai, 1960.
- O'Leary J. S.* Christianisme et philosophie chez Origène. Paris, 2011.
- Prat F.* Origène. Le théologien et l'exégète. Paris, 1907.
- Pazzini D.* Figio // *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere* / A cura di A. M. Castagno. Roma, 2000. P. 161–168.
- Ramelli I. L. E.* Origen's Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line // *Vigiliae Christianae*. 2011. Vol. 65. P. 21–49.
- Rist J. M.* Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen. Toronto, 1964.
- Rowe J. N.* Origen's Doctrine of Subordination. A Study in Origen's Christology. Bern, 1987.
- Schadel E.* Zum Trinitätskonzept des Origenes // *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses Innsbruck, 2–6 September 1985* / Hrsg. L. Lies. Innsbruck, 1987. S. 203–214.
- Simonetti M.* Dio (Padre) // *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere* / A cura di A. M. Castagno. Roma, 2000. P. 118–124.
- Simonetti M.* Spirito Santo // *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere* / A cura di A. M. Castagno. Roma, 2000. P. 450–456.
- Simonetti M.* Trinità // *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere* / A cura di A. M. Castagno. Roma, 2000. P. 459–466.
- Strutwolf H.* Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes. Göttingen, 1993.
- Trigg J. W.* Origen. The Bible and Philosophy in the Third-century Church. Atlanta, 1983.
- Williams R.* Arius. Heresy and Tradition. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, 2002.
- Ziebritzki H.* Heiliger Geist und Weltseele: das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern. Tübingen, 1994.

Origen's Trinitarian Subordinationism: An Essay in Reevaluation

Aleksey R. Fokin

Doctor of Philosophy

Professor of the Theology Department of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

Professor of Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies

4/2 Pyatnitskaya Str., Moscow 115035, Russia

Leading Researcher of Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences

12 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russia

al-fokin@yandex.ru

For citation: Fokin, Aleksey A. "Origen's Trinitarian Subordinationism: An Essay in Reevaluation". *Theological Questions*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 66–92. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-66–92

Abstract

The article is based on an analysis of authentic (including some newly discovered) Greek writings by Origen. The author demonstrates that Origen understands God the Father as the God in an absolute, primal and original meaning, as "God as he is", the one who possesses the divine nature in wholeness of its apophatic and cataphatic properties. The Son-Logos adopts this nature only partially and is viewed by Origen as a "second God", who receives "divinity" in a broader sense from the Father and possesses it "by the means of communication". The Son is unequal and subordinate to the Father, who outranks the Son not only by his unbegotten and primal divinity, but also by his power, benevolence, knowledge, worship etc. According to the author, Origen lacks a clear notion of the unity of God and of the coessentiality of the Father and the Son. Also, Origen is not clear enough formulating ontological grounds for their unity as his theology presumes a kind of unity of the Father and the Son, which is rather spiritual/moral and rational/volitional that based upon unity of their essence or nature. The author therefore is convinced that, regardless of all attempts of modern Western scholars to reassess Origen's trinitarian teaching presenting it as a "relational subordinationism" agreeable to the Cappadocian Fathers, his teaching on the Father and the Son still is an ontological subordinationism or a "subordinationism of essence", close to Philo's subordinationism of the Logos in its relation to Existent or to Plotinus' subordinationism of the Nous in its relation to the One.

Keywords: Origen, Christianity, Neo-Platonism, patristic studies, dogmatic theology, subordinationism, triadology, God, Logos, essence, hypostasis, coessentiality.

References

- Bargelotes, L. "Origen's Dual Doctrine of God and Logos". *Theologia*, vol. 43, 1972, pp. 202–212.
- Behr, J. *The Formation of Christian Theology 1. The Way to Nicaea*. Crestwood, N.Y., St. Vladimir's Seminary Press, 2001, pp. 163–206.
- Berchman, R. M. "Origen on The Categories. A Study in Later Platonic First Principles". *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14–18 August 1989*, edited by R. J. Daly, Leuven, 1992, pp. 231–252.
- Bolotov, V. V. "Uchenie Origena o Sv. Troitse" ["Origen's Doctrine on Holy Trinity"]. *Sobranie tserkovno-istoricheskikh trudov [Collection of Church Historical Works]*, vol. 1, Moscow, 1999. (In Russian)
- Brox, N. "Spiritualität und Orthodoxie. Zum Konflikt des Origenes mit der Geschichte des Dogmas". *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting*, von E. Dassmann, K. S. Frank, Münster, 1980, pp. 140–154.
- Bruns, Ch. *Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes*. Münster, 2013.
- Cignelli, L. "Giovanni 14.28 nell'esegesi di Origene". *Studii Bibilici Franciscani Liber Annuus*, vol. 25, 1975. pp. 136–163.
- Crouzel, H. *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Paris, 1956.
- "Les personnes de la Trinité sont elles de puis sance inégale selon Origène, "Péri Archon" I, 3, 5–8" *Gregorianum*, vol. 57, 1976, pp. 109–125.
- "Le Christ Sauveur selon Origène". *Studia missionalia*, vol. 30, 1981, pp. 63–87.
- *Origène*. Paris, 1985.
- Daniélou, J. *Origène*. Paris, 1948.
- Edwards, M. J. "Did Origen Apply the Word Homoousios to the Son?". *Journal of Theological Studies*, vol. 49, no. 2, 1998, pp. 658–670.
- Faye, E., de. *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*. Vol. 3, Paris, 1928.
- Fedou, M. *La sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène*. Paris, 1995.
- Fokin, A. R. "Uchenie Origena o Logose i logosakh" ["Origen's Doctrine on Logos and Logos"]. *Bogoslovskii Sbornik PSTBI [Theological Collection PSTBI]*, no. 8, 2001, pp. 197–226. (In Russian)
- Hanson, R. P. S. "Did Origen Apply the Word Homoousios to the Son?". *Studies in Christian Antiquity*, London, 1983, pp. 53–70.
- Heine, R. E. "God". *The Westminster Handbook to Origen*, edited by J. A. McGuckin, Louisville; London, 2004, pp. 106–113.
- "Epinioiai". *The Westminster Handbook to Origen*, edited by J. A. McGuckin, Louisville; London, 2004, pp. 93–95.
- Holz, H. "Über den Begriff des Willens und der Freiheit bei Origenes". *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 1970, vol. 12, pp. 63–84.
- Ivánka, E., von. "Origenes". *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1990, pp. 99–148.
- Kannengiesser, Ch. "Écriture et Théologie Trinitaire d'Origène" *Origeniana Sexta. Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993*, edited by G. Dorival, and A. Le Boulluec. Leuven, 1995, pp. 351–364.

- Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. London, 1968.
- Lettelier, J. "Le Logos chez Origène". *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 75, 1991, pp. 587–612.
- Lilla, S. R. C. "The Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity". *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, edited by M. Joyal, Aldershot, 1997, pp. 127–189.
- Lowry, Ch. W. "Origen as Trinitarian". *Journal of Theological Studies*, vol. 37, 1936, pp. 225–240.
- Markschies, Ch. "Trinitarianism". *The Westminster Handbook to Origen*, edited by J. A. McGuckin, Louisville; London, 2004, pp. 207–209.
- Marcus. W. *Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen ‚Theologie‘ und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe OIKONOMIA und THEOLOGIA*. München, 1963.
- Nemeshegyi, P. *La Paternité de Dieu chez Origène*. Tournai, 1960.
- O’Leary, J. S. *Christianisme et philosophie chez Origène*. Paris, 2011.
- Prat, F. *Origène. Le théologien et l’exégète*. Paris, 1907.
- Pazzini, D. "Figio". *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. M. Castagno, Roma, 2000, pp. 161–168.
- Ramelli, I. L. E. "Origen’s Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line". *Vigiliae Christianae*, vol. 65, 2011, pp. 21–49.
- Rist, J. M. *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*. Toronto, 1964.
- Rowe, J. N. *Origen’s Doctrine of Subordination. A Study in Origen’s Christology*. Bern, 1987.
- Schadel, E. "Zum Trinitätskonzept des Origenes". *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses Innsbruck, 2–6 September 1985*, L. Lies, Innsbruck, 1987, pp. 203–214.
- Simonetti, M. "Dio (Padre)". *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, edited by A. M. Castagno, Roma, 2000, pp. 118–124.
- "Spirito Santo" *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, edited by A. M. Castagno, Roma, 2000, pp. 450–456.
- "Trinità" *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, edited by A. M. Castagno, Roma, 2000, pp. 459–466.
- Strutwolf, H. *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*. Göttingen, 1993.
- Trigg, J. W. *Origen. The Bible and Philosophy in the Third-century Church*. Atlanta, 1985.
- Williams, R. Arius. *Heresy and Tradition*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, 2002.
- Ziebritzki, H. *Heiliger Geist und Weltseele: das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern*. Tübingen, 1994.



ФИЛОСОФИЯ

ИВАН ИЛЬИН: БЫТЬ ВЕРНЫМ РОССИИ

(К 1030-ЛЕТИЮ КРЕЩЕНИЯ РУСИ)

Михаил Степанович Иванов

доктор богословия
заслуженный профессор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
mpda@yandex.ru

Для цитирования: *Иванов М. С.* Иван Ильин: Быть верным России. К 1030-летию Крещения Руси // Вопросы богословия. 2019. Т. 1. № 1. С. 94–101 doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-94–101

Аннотация

Статья приурочена к 1030-летию Крещения Руси. Глубокие и проникновенные размышления о жизни и судьбе русского народа и его Родине, запечатлённых благодатью святого Крещения, мы находим у известного русского философа и общественно-го деятеля Ивана Ильина. Обращает на себя внимание то, что Ильин призывает рассматривать последствия Крещения Руси не только и не столько «историческим зрением», сколько «любовью и верой». В таком

УДК 1(091):008(47)

контексте русский философ успешно решает такие сложные проблемы, как феномен русской духовности и культуры, особенности русского характера, восприятие русским человеком своей Родины как дорогого ему Отечества, соотношение патриотизма, национализма и интернационализма, уникальность Родины и уникальность личности и т. п. Все эти размышления И. Ильина проникнуты его глубокой любовью к России и верностью дорогой его сердцу Отчизне.

Ключевые слова: И. А. Ильин, Крещение Руси, патриотизм, Россия, Родина, Православие, национализм.

Крещение Руси — это, несомненно, очень большое событие и большой праздник. Подобно крещению отдельного человека, умирающего в купели для греха и возрождающегося для жизни во Христе, Крещение русского народа — это его вступление на совершенно новый путь жизни и развития. Об этом событии, открывшем для Руси принципиально новые цивилизационные возможности, написано очень много. Свои размышления, связанные с Крещением Руси и дальнейшей жизнью русского народа, осенённого благодатью святого Крещения, предлагает и известный русский философ и религиозный мыслитель Иван Ильин.

Весьма важной особенностью этих размышлений является то, что Ильин видит последствия всемирно-исторического события, совершившегося на его родине, не столько «историческим зрением», сколько, как он отмечает, — «любовью и верою»¹. Более того, он приглашает читателя «найти её [Россию — *М. И.*] в себе и найти в своей душе то место, от которого он [т. е. верный своей родине — *М. И.*] мог бы ныне же заткать новую ткань своей жизни как ткань её [России — *М. И.*] жизни»². Россия, как замечает в этой связи И. Ильин, — «живая тайна: ею можно жить, о ней можно вздыхать... и, не постигая её, блюсти её в себе и благодарить Творца за это счастье...»³ Жизнь в этой тайне может осуществиться лишь тогда, когда мы станем причастниками того духовного и культурного богатства, которое творчески было унаследовано Древней Русью со времени её Крещения. Это наследие Руси, как отмечает Ильин, «не есть... [(её — *М. И.*), почётное кладбище, не есть только музей... [её — *М. И.*] лучших свершений...»⁴ «Духовная культура... живёт и творится и в нас..., [её — *М. И.*] сынах, связанных со своей родиной любовью, молитвой и творчеством»⁵. Этому творческому процессу, по замечанию Ильина, благоприятствуют даже бескрайние просторы, какими «Россия одарила нас»⁶. Просторы раскрывают наши души и дают им «широту, вольность и лёгкость, каких нет у других народов. Русскому духу при-

1 Ильин И. А. О России. Три речи 1926–1933 // Собрание сочинений. Т. 6. Кн. 2. М. 1996. С. 8.

2 Там же.

3 Там же.

4 Там же.

5 Там же.

6 Там же. С. 9.

суща духовная свобода, внутренняя ширь, осязание неизведанных, небывалых возможностей. Мы родимся с этой внутренней свободой, мы дышим ею, мы от природы несём её в себе — и все её дары, и все её опасности»⁷. Говоря об опасностях, какие подстерегают русского человека, Ильин отмечает, что культурный творческий процесс — это не вольная стихия, не управляемая никакими формами и нормами. Он заявляет решительно и однозначно: духовной культуры нет без дисциплины. Поэтому душа русского человека, склонная к раздолью, должна глубоко осознавать и свою данность, и свою заданность. «Дисциплина, — пишет он, — есть наше великое задание, наше призвание и предназначение. Духовная свобода дана нам от природы; духовное оформление задано нам от Бога»⁸. Форма, оформление у Ильина — это отнюдь не проявление формализма. «Что есть форма?» — ставит вопрос он сам и отвечает: «Грань в пространстве, мера и ритм во времени, воля, закон и долг в жизни, обряд в религии»⁹. Свойственные, как полагает философ, русскому национальному характеру колебания «между слабостью и героизмом» преодолеваются только тогда, когда «свобода и дисциплина» становятся «живым единством»¹⁰. Без свободы дисциплина «мертва и унижительна», а «свобода без дисциплины есть соблазн и разрушение»¹¹.

Размышляя о любви к России, Ильин не упускает из виду одну чрезвычайно особенность христианства, согласно которой любовь к человеку должна простираться на всех людей, ибо во Христе «нет ни эллина, ни иудея, ни... варвара, скифа, раба, свободного...» (Кол. 3, 11). «Все люди всех стран и народов, — пишет Ильин, — имеют единого Небесного Отца и призваны, став перед Его лицом, искренно и последовательно признавать своё вселенское братство»¹². С этим философ безусловно согласен. Однако даёт ли это повод утверждать, «что христианин рождён быть гражданином вселенной»¹³ и поэтому никакой другой родины ему не нужно? Против такого утверждения Ильин решительно возражает, хотя и знает о существовании противоположных взглядов, согласно которым «высшее призвание его [человека — М. И.] состоит в том, чтобы отвергнуть всякие условные деления людей: по сословиям, странам, классам, национальностям,

7 Там же.

8 Там же.

9 Там же.

10 Там же. С. 10.

11 Там же.

12 Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Почему мы верим в Россию: Сочинения. М., 2006. С. 229.

13 Там же.

расам и т. д. Все эти перегородки должны пасть в душе христианина, а в этом падении сокрушится и деление человечества на различные “родины” и “отечества”... Разве человечество, с христианской точки зрения, не есть братская община, каждый член которой рождён для веры и добрых дел и потому имеет неотъемлемое право получить внешнюю свободу и воспользоваться ею для внутреннего самоосвобождения?»¹⁴ — вопрошают противники признания Родины как высшей ценности. «Словом — разве христианин не рождён для интернационализма? Разве он имеет основание серьёзно и последовательно говорить о различных национальностях, причислять себя к одной из них и служить ей преимущественно или даже исключительно? Нет, патриотизм и национализм решительного несовместимы с духом христианства... Отечество христианина на земле — Вселенная, и христианин не имеет права иметь сверх того или наряду с этим ещё особую, земную родину, любить её, строить её и бороться за неё с решимостью и мужеством...»¹⁵ Рассуждающие таким образом «подтачивают, — по замечанию Ильина, — начала “родины” и “национализма”»¹⁶. В их рядах могут оказаться люди разных взглядов и убеждений. Среди них можно встретить даже отдельных христиан, которые рассуждают вроде бы и искренно, «хотя, — как отмечает философ, — поверхностно»¹⁷. Однако «множество людей... подтачивают начало “родины” и “национализма”, — как считает Ильин, — из побуждений нигилистических»¹⁸. Современный ему мир, по наблюдениям философа, в постреволюционные годы всё более «пронизывался» интернационалистическими идеями, согласно которым одни считали принцип национал-патриотизма «устаревшим» и «реакционным», а потому не заслуживающим поддержки; другие отвергали «этот принцип последовательно и агрессивно, считая его по существу «вредным и нетерпимым предрассудком»¹⁹. Такие настроения, зародившиеся уже в XIX веке, привели к возникновению целых объединений, которые, по Ильину, «поставили себе задачу “преодолеть” и “устранить” национальные языки и заменить их единым, искусственно выдуманым “синтетическим” языком (например, эсперанто)»²⁰. В это же время получили широкое распространение рабочие интернационалы, ру-

14 Там же.

15 Там же. С. 229–230.

16 Там же. С. 230.

17 Там же.

18 Там же.

19 Там же. С. 230.

20 Там же.

ководствовавшие «Коммунистическим интернационалом» Карла Маркса, провозгласившего: «Рабочие не имеют родины»²¹.

Секулярному пониманию родины, называемому Ильиным «нигилистическим», философ не уделяет большого внимания. Для него важно другое: как объяснить тем христианам, которые мыслят о национализме и патриотизме, по выражению философа, «поверхностно» и ошибочно полагают, что «патриотизм и национализм решительно несовместимы с духом христианства»²² — как объяснить им всю значимость таких понятий, как «Родина», «Отечество», «патриотизм»? Сначала Ильин анализирует упрощённый ответ на этот вопрос, который сводится к тому, что «патриотическое настроение» вызвано, как выражается философ, «инстинктивной необходимостью и эмпирической целесообразностью»²³. В этом ответе выявляет себя «жизненно-бытовая польза патриотизма»²⁴. «Условия расстояний, климат, расы, хозяйства, государственного управления и законов, языка и обычая, вкусов и душевного уклада действуют на людей различающе и обособляюще... и человечеству приходится просто принимать эти условия жизни и приспосабливаться к ним... Психологически говоря, в основе всего этого лежит, конечно, инстинкт самосохранения... [Человек — М. И.] вынужден примкнуть к одной... хорошо организованной группе и искать у неё, именно у неё и только у неё обороны, помощи и суда. А примкнуть к одной группе значит противопоставить себя остальным»²⁵. Однако «жизненно-бытовая польза» не является основой подлинного патриотизма. Хотя «природа и история» диктуют нам свои условия, настоящий патриотизм, по Ильину, имеет глубокие духовные корни. Поэтому нам необходимо, как отмечает философ, «вскрыть духовную и религиозную правоту патриотизма»²⁶. Раскрывая эту тему, Ильин обращается к христианским вероучительным истокам. Он, естественно, знает, что христиане не имеют «здесь [т. е. на земле — М. И.] постоянного града, но... [ищут — М. И.] будущего (Евр. 13, 14) и что «наше жительство — на небесах, откуда мы ожидаем Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа» (Фил. 3, 20). Но это не упраздняет уникальности Родины в жизни христианина. Эта уникальность в определённом смысле соотносится с уникальностью самой человеческой личности, сотворённой по образу Бо-

21 Там же. С. 240.

22 Там же. С. 229.

23 Там же. С. 234.

24 Там же. С. 232.

25 Там же. С. 232–233.

26 Там же. С. 234.

жую. При всём том, что природа человека носит общечеловеческий характер, его личность неповторима. Неповторимой для подлинного патриота становится и его Родина. Как уникальность личности, называемая иногда «инаковостью», не изолирует человека от общения с окружающими людьми, так и уникальность той страны, которая является его Родиной, не является для него препятствием к общению с гражданами других стран. Более того, осознание неповторимости и значимости своей Родины делает это общение более осмысленным и глубоким. Что же касается идеи, которая призывает, по выражению Ильина, «сделать всех людей одинаковыми во всех отношениях и подчинить их единой всеведущей и всеорганизующей власти... [то эта — *М. И.*] идея бредовая, больная и потому она не заслуживает серьёзного опровержения»²⁷.

Вскрывая духовные корни патриотизма, Ильин отмечает, что окружающие человека предметы и явления познаются по-разному: одни — с помощью зрения, другие — с помощью слуха. Но «есть, — пишет философ, — такие предметы, которые могут быть восприняты, пережиты и приобретены только любовью... К таким предметам принадлежит и Родина»²⁸. Правда, оговаривается Ильин, «с человеком, у которого нет реального, живого опыта в этой сфере, который никогда не ощущал сердцем, что есть для него Родина, трудно было бы даже беседовать на эту тему»²⁹. Такой опыт Ильин называет «патриотическим». Приобретается он по-разному. У одних он возникает «инстинктивно, естественно и незаметно», поскольку они «привыкают к окружающей их среде, к природе, к соседям и культуре своей страны, к быту своего народа»³⁰. Такой патриотизм философ не осуждает и даже воспринимает его в известном смысле положительно. Однако при этом отмечает, что «духовная сущность» (такого — *М. И.*) патриотизма остаётся почти всегда за порогом сознания». С «бессознательным» патриотизмом человек может спокойно жить «в мирное время, в эпохи спокойного быта». Когда же для его Родины наступают времена испытаний, он может загореться «слепой и противоразумной страстью», что чревато для него необдуманными поступками. В такие моменты вместо подлинной любви к родине в его сердце может загореться «странная и опасная смесь из воинственного шовинизма и тупого национального самомнения»³¹.

27 Там же. С. 232.

28 Там же. С. 234.

29 Там же.

30 Там же.

31 Там же. С. 235–236.

Патриотизм, по выражению Ильина, должен быть «духовно осмыслен» и «христиански облагорожен» и должен совмещать любовь и жертвенность, проявляемые к Родине, «с мудрым трезвением и чувством меры». Критикуя «слепо-инстинктивный» патриотизм, философ при этом признаёт силу и значение инстинкта «в отношении» к «Родине» и «нации». «Нельзя человеку жить на земле без инстинкта, — заявляет он со всей определённой, — без этой таинственно-целесообразной, органически мудрой, бессмысленно-страстной силы, от Бога дарованной и от природы нам присущей... В здоровой жизни человека, — продолжает он, — инстинкт и дух вообще не оторваны друг от друга, но степень их примирённости, взаимной согласованности и взаимного проникновения бывает неодинакова. Инстинкт, не приемлющий духа, — слеп, самоволен, безудержен и чаще всего порочен... Дух, не приемлющий инстинкта, — подорван в своей силе, теоретичен, бесплоден и чаще всего нежизненен... Инстинкт и дух призваны к взаимному приятию: так, чтобы инстинкт получил правоту и форму духовности, а дух получил творческую силу инстинктивности. Так и в патриотизме. Патриотизм есть любовь — не просто “предпочтение”, “склонность” или “привычка”. И если эта любовь — не “пустое слово” и не “поза”, то она есть инстинктивная прилепленность к родному. Поэтому, — заключает Ильин, — патриотизм всегда инстинктивен. Но он не всегда духовен. И то, что должно быть достигнуто, есть взаимное проникновение инстинкта и духа в обращении к Родине»³². Если этого не происходит, то создаётся странная ситуация: человек многие годы живёт в своём государстве, но своей Родиной его не ощущает. В его душе рождается своего рода патриотическое сиротство и духовная беспочвенность. Такого «сироту» Ильин называет «безродным», то есть человеком без Родины. По наблюдениям Ильина, таких людей в современном мире немало. Они «не могут любить свою Родину потому, что инстинкт их живёт лично-эгоистическим или эгоистически-классовым интересом, а духовного органа они лишены. И вот идея Родины ничего не говорит их душе. Идея Родины предполагает в человеке живое начало духовности. Родина есть нечто от духа и для духа, а в них — духа нет; он или безмолвствует, или мёртв... Орган духа атрофирован в них; как же они могут найти и полюбить Родину?»³³

Понятие «Родина», по Ильину, не сводится только к территории, на которой человек живёт, к климату, к которому он привык, к на-

32 Там же. С. 238–239.

33 Там же. С. 239–240.

родным обычаям и к национальным традициям своего народа. «Ни одно из этих условий жизни, взятое само по себе, не может указать человеку его Родину, ибо Родина, — не устаёт повторять Ильин, — есть нечто от духа и для духа»³⁴. В другом месте он пишет: «Не кровь сама по себе решает вопрос о Родине, а кровь как воплотельница и носительница духовной традиции»³⁵.

Процесс воспитания в себе любви к Родине может идти разными путями. На одного преобразующее воздействие в этом процессе оказывает природа его страны; другой проникается любовью к искусству своего народа, третий преклоняется перед мужеством и жертвенностью сынов и дочерей своего Отечества, четвёртый осмысление патриотизма черпает из религиозных истоков народной веры и т. п. «Патриотизм у человека науки будет иной, чем у крестьянина, у священника, у художника... имея единую Родину, все они будут иметь её — и инстинктом, и духом, и любовью и всё же — каждый по-своему. Но человек духовно мёртвый не будет иметь её совсем»³⁶, потому что «Родина, — заключает Ильин, — есть духовная реальность»³⁷. При этом подлинный патриот воспринимает свою личную жизнь и жизнь его Родины как «нечто единое» и «отождествляет... свою судьбу с... судьбой своего народа»³⁸. Об этом единстве философ пишет в одной из своих работ, представляющих собой, как отмечает комментатор его сочинений Ю. Т. Лисица, «лирико-философские размышления... о человеке»³⁹. Для Ильина любовь к Родине — это естественное чувство. «Да и как может быть иначе?»⁴⁰ — вопрошает он, уподобляя при этом человека «древу», питающемуся «соками жизни» своей родной земли. Далее философ начертывает настоящий гимн подлинного патриотизма. Он пишет:

«Всякий истинный патриот говорит (молча) своему народу: “Я — твой. Я из лона духа и плоти твоей. Во мне пылает тот же дух, что и в моих предках... Вздох груди моей — твой вздох; стенаешь ты — стенает и он. Я крепок твоей силой... Я с тобой связан неразделимым “мы”... Твой язык — это и мой язык... Я живу с тобой, я созерцаю и думаю как ты... Со скрытой болью в сердце думаю я о твоих слабостях,

34 Там же. С. 242.

35 Там же. С. 246.

36 Там же. С. 254.

37 Там же. С. 248.

38 Там же. С. 256–257.

39 Лисица Ю. Т. Комментарии // Ильин И. А. Собрание сочинений. Т. 8. М., 1998. С. 567.

40 Ильин И. А. Взгляд вдаль. Книга размышлений и упований // Ильин И. А. Собрание сочинений. Т. 8. М., 1998. С. 352.

твоих несовершенствах... Твои друзья — это и мои друзья... Тебе принадлежит моя жизнь, а мне принадлежит твоя земля... Ты выносила меня в своё чреве, сберегла и воспитала; за то, что ты родила и одарила меня, я в смирении и благодарении признаю тебя и, оставаясь верным тебе, свободно вбираю тебя в своё сердце. Мы — одно целое; мы — живое тождество...»⁴¹.

Было бы ошибочно, как замечает Ильин, усматривать в этих словах проявление «национального высокомерия», поскольку «высокомерие — это не любовь... это — заносчивость»⁴². В своих работах философ неоднократно возвращается к теме патриотизма, проводя при этом строгое различие между национализмом истинным и ложным. Национальное чувство может быть как здоровым и правильным, так и «больным и извращённым». Оно не приходит к человеку само по себе. Воспитание национального самосознания — это трудный и длительный процесс. Его описанию Ильин уделяет в своих работах большое внимание, замечая при этом, что для такого описания у него есть все основания. Он вырос в «пространстве и природной данности» своего народа и наслаждался «ею до 39 лет своей жизни». «Я, — пишет философ, — знаю творческий акт моего народа и живу в нём как человек и учёный; я знаю, как мой народ любит и верует, созерцает и обдумывает, работает и голодает, страдает и смеётся... Всю свою жизнь изучал я историю моего народа, его историческую борьбу, его страдания, его проблемы, оценку его прошлого и колыбель его будущего»⁴³.

Национальное самосознание в России развивалось и укреплялось под знаком Православия, которое, как отмечает Ильин, сообщило нам, по слову Пушкина, «особенный национальный характер» и внушило нам идею «святой Руси». Святая Русь — это не страна, «совершенная в своей добродетели». Такое наименование она получила благодаря своей верности Православию. «В течение веков, — пишет Ильин, — Православие считалось отличительной чертой русскости»⁴⁴. Это ограждало русского человека от национального самодовольства и опасного чувства исключительности, при наличии которых подлинный национализм может превратиться в свою противоположность, то есть в шовинизм, разжигающий национальную ненависть и вражду и называемый сегодня «пещерным» национализмом. «Националь-

41 Там же. С. 359–360.

42 Там же. С. 360.

43 *Ильин И. А.* О Русской культуре // *Ильин И. А.* Собрание сочинений. Т. 6. Кн. 2. М., 1996. С. 374–375.

44 *Ильин И. А.* Наши задачи. Т. 1. М., 1992. С. 284.

ное высокомерие, — пишет Ильин, — проистекает из самоупоения, которое держит народы, словно в тисках. Однажды проявившись, оно черпает свои силы из... инстинкта самосохранения и инстинкта тщеславия. Инстинкт самосохранения придаёт национальному высокомерию особый размах и даёт пищу для притязаний. Инстинкт тщеславия извращает его ценностные представления и возносит его к гордыне. Вследствие чего начинается громадная переоценка себя и недооценка других... Отсюда — специфическое незнание других народов, отсутствие взаимопонимания, нагромождение иллюзий и дипломатических промашек... которые крепчают и растут» сегодня⁴⁵.

Пророчески предвидя осложнение международной обстановки, Ильин призывает подлинных патриотов России не быть пассивными наблюдателями происходящих событий, не просто «пережить этот трудный период во что бы то ни стало»⁴⁶, а проявить всю свою верность, преданность и честь в деле служения дорогой Отчизне и защиты её государственных, национальных, религиозных, духовных и культурных ценностей.

Библиография

Источники

- Ильин И. А.* Наши задачи. Т. 1. М.: МП «Рарог», 1992.
- Ильин И. А.* О России. Три речи 1926–1933 // Ильин И. А. Собрание сочинений. Т. 6. Кн. 2. М.: Русская книга, 1996. С. 7–34.
- Ильин И. А.* О Русской культуре // Ильин И. А. Собрание сочинений. Т. 6. Кн. 2. М.: Русская книга, 1996. С. 372–620.
- Ильин И. А.* Взгляд вдаль. Книга размышлений и упований // Ильин И. А. Собрание сочинений. Т. 8. М.: Русская книга, 1998. С. 343–564.
- Ильин И. А.* Родина и мы // Ильин И. А. Собрание сочинений. Т. 9–10. М.: Русская книга, 1999. С. 331–278.
- Ильин И. А.* Путь духовного обновления // Ильин И. А. Почему мы верим в Россию: Сочинения. М.: Эксмо, 2006. С. 123–374.

Литература

- Лисица Ю. Т. Комментарии // Ильин И. А. Собрание сочинений. Т. 8. М.: Русская книга, 1998. С. 565–572.

45 *Ильин И. А.* Взгляд вдаль. Книга размышлений и упований // Ильин И. А. Собрание сочинений. Т. 8. М., 1998. С. 362–363.

46 *Ильин И. А.* Родина и мы // Ильин И. А. Собрание сочинений. Т. 9–10. М., 1999. С. 259.

Ivan Ilyin: To be Faithful to Russia A Tribute to the 1030 anniversary of the Christianization of Rus

Mikhail I. Ivanov

Doctor of Theology

Professor Emeritus of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

mpda@yandex.ru

For citation: “Ivan Ilyin: To be Faithful to Russia. A Tribute to the 1030 anniversary of the Christianization of Rus”. *Theological Questions*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 94–101. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-94–101

Abstract

Ivan Ilyin, Russia's famous philosopher and public figure, is known for his well-thought ideas concerning life and ways of the Christian Russian people. Ilyin suggests that the impact of adoption of the Christian faith by the medieval Rus must be evaluated not only by “a historical thought”, but also by “love and faith”. This approach helps Ilyin to deal with so complex issues as Russian spirituality and culture, special features of the Russian mindset, Russians' attitude to their native land, relations between patriotism, nationalism and internationalism, uniqueness of the native land versus the uniqueness of the human person, etc.

Keywords: Ivan Ilyin, Christianization of Rus, patriotism, Orthodox Christianity, nationalism.

References

- Lisitsa Iu. T. Kommentarii* [Comments] *Sobranie sochineniĭ* [Collected Works], by I. A. Ilyin, vol. 8, Moscow, Russkaia kniga, 1998, pp. 565–572. (In Russian)
- Il'in, I. A. *Nashi zadachi*. [Our Tasks. Papers 1948–1954]. Vol. 1, Moscow, Rarog, 1992. (In Russian)
- O Rossii. Tri rechi 1926–1933 [About Russia. Three Speeches 1926–1933]. *Sobranie sochineniĭ* [Collected Works], by I. A. Il'in, vol. 6, Moscow, Russkaia kniga, 1996, pp. 7–34. (In Russian)
- O Russkoĭ kul'ture [About Russian culture]. *Sobranie sochineniĭ* [Collected Works], by I. A. Il'in, vol. 6, Moscow, Russkaia kniga, 1996, pp. 372–620. (In Russian)
- Vzgljad vdal'. Kniga razmyshleniĭ i upovaniĭ [Looking into the Distance. The Book of Reflection and Hope]. *Sobranie sochineniĭ* [Collected Works], by I. A. Il'in, vol. 8, Moscow, Russkaia kniga, 1998, pp. 343–564. (In Russian)
- Rodina i my [Motherland and Us]. *Sobranie sochineniĭ* [Collected Works], by I. A. Il'in, vol. 9–10, Moscow, Russkaia kniga, 1999, pp. 331–278. (In Russian)
- Put' dukhovnogo obnovleniia [The Path of Spiritual Renewal]. *Pochemu my verim v Rossiiu: Sochineniia* [Why We Believe in Russia: Works], by I. A. Il'in, Moscow, Ėksmo, 2006, pp. 123–374. (In Russian)



ФИЛОСОФИЯ ИЛЬИНА: ОПЫТЫ РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ

КРАТКИЕ ЗАМЕТКИ

Александр Торгомович Казарян

доктор философии
доцент кафедры богословия
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
a.t.kazaryan@mail.ru

Для цитирования: Казарян А. Т. Философия Ильина: опыты религиозно-философские и политические. Краткие заметки // Вопросы богословия. 2019. Т. 1. № 1. С. 106–125 doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-106–125

Аннотация

УДК 1(091):[27+32]

Статья посвящена анализу основных философских, религиозных и политических воззрений русского философа и политического мыслителя И. А. Ильина (1883–1954). Предметом рассмотрения философских и религиозных учений Ильина стали написанные им книги: выдающийся историко-философский труд «Учение Гегеля о конкретности Бога и человека» в двух томах, принадлежащий к ранним сочинениям автора, а также его поздние работы, в которых автор пытался построить свою религиозно-философскую систему — «Путь к очевидности», «Ак-

сиомы религиозного опыта» и некоторые другие. Отмечается, что попытки Ильина построить свою непротиворечивую религиозно-философскую концепцию не были успешными. Политические и государственные идеи Ильина, учение о будущем государственном устройстве России, её верховной власти, месте Церкви в жизни страны, и её участии в политике обсуждаются на основе ряда его трудов «Наши задачи. Статьи 1948–1954 годов. В 2 т.», «О монархии и республике» и др.

Ключевые слова: Бог, абсолют, человек, мир, сознание, самосознание, душа, абсолютная идея, понятие, субъект, объект, предмет, опыт, метод (феноменологический; исследования), «вчувствование», созерцание («ясновидение»), «очевидное», «философский акт», мысль и смысл, сущность, любовь, вера, инстинкт, философия религии, духовность, государство, политика, народ, исторический путь, Запад, русский человек, патриотизм, Родина, будущее государственное устройство России, демократия, свобода, политические партии, конституция, монархия, диктатура, «верховный правитель» России, Церковь, Св. Патриарх, Император.

Жизнь И. А. Ильина пришлась на удивительное по числу исторических событий время: он родился в 1883 г. в царствование Александра III и умер в декабре 1954 г., через год после смерти Сталина. Поразителен сам феномен Ильина — философ, не игравший первостепенной роли в жизни русской эмиграции, запомнившийся изданной ещё в 1918 г. глубокомысленной книгой о Гегеле и получившей широкую огласку и «скандальную известность» теорией «о сопротивлении злу силою»¹, становится в новой России чуть ли не самым издаваемым и цитируемым «русским мыслителем». Этот феномен Ильина, требующий как специального истолкования его религиозно-философских и политических учений, так и объяснения факта их востребованности различными политическими силами современной России, свидетельствует о сложности и невозможности разрешения «загадки Ильина» средствами одной только философии. Тем самым определяются и рамки кратких заметок, они ограничены обсуждением философской и политической проблематики и не входят в рассмотрение современной политической ситуации, анализ которой, возможно, мог бы дать ответ на вопрос, почему ныне Ильин так популярен в различных политических течениях.

Связь политической философии Ильина с его религиозно-философским учением требует краткого изложения и оценки этого учения. Это тем более важно, что Ильин воспринимается в современной литературе не просто в качестве философа, но по преимуществу — православного философа, и даже богослова — последнее, бесспорно, преувеличение, Ильин богословских сочинений не писал и богословом себя не считал.

Ранний период творчества Ильина характеризуется глубоким интересом к истории философии. В студенческие годы им были написаны работы о Платоне, Аристотеле, Руссо, Канте, Шеллинге и других философах. Со временем Ильин начинает публиковать свои статьи в авторитетном и получившем широкую известность журнале «Вопросы философии и психологии». Здесь были опубликованы две его статьи по философии Фихте, пять — по философии Гегеля, одна — о М. Штирнере.

1 Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925.

Статья Ильина «Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли» была напечатана в международном журнале «Логос»². Эта большая статья составила первые три главы первого тома исследования Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2 т.»³, представленного в качестве магистерской и одновременно докторской диссертации, которые были успешно им защищены в 1918 г. Начиная с 1912 г. до защиты своих диссертаций Ильин опубликовал в журнальных статьях более 370 страниц по философии Гегеля и вполне справедливо заслужил репутацию знатока его учения.

Книга Ильина о философии Гегеля стала не только лучшей книгой, написанной об этом философе в России, но по оригинальности своего подхода, тщательности анализа, цельности и последовательности изложения, возможно, самой глубокой на это время. Книга включала три раздела «Учение о сущности Божества», «Учение о пути Божиим» и «Учение о смысле человеческой жизни».

В своём Предисловии Ильин сформулировал ряд положений и требований, которых он придерживался. Ильин считал, что в философской литературе утрачено понимание философии Гегеля, масштаба этого философа и его значения для европейской философии. Полагая, что Гегель постоянно касается «последних вопросов», Ильин утверждал, что философия «должна будет вновь найти доступ к научному знанию о сущности Бога и человека»⁴. Рассматривая Гегеля в качестве проводника к Божественному, Ильин писал: «...Моя многолетняя работа над философией Гегеля была посвящена именно правильному художественному воспроизведению его философского акта и попытке увидеть тот предмет, который он видел и которым он жил». «Я тщательно различаю между тем, что Гегель видел в предмете и что вижу я сам»⁵.

В самом замысле следовать за Гегелем не было ничего нового в изложении его философии, это пытались осуществить и другие историки философии. Другой вопрос, как это делалось с точки зрения сложившегося ещё в Германии традиционного подхода к его философии, который поначалу предполагал рассмотрение «Феноменологии духа» Гегеля в качестве первой попытки построить систему философии с необходимым добавлением «Логики»; затем с изменением

2 Ильин И.А. Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли // Логос. 1914. Т. I. Вып. 2. С. 250–306.

3 Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2 т. М., 1918.

4 Там же. Т. 1. С. 10.

5 Там же. С. 6.

точки зрения самого Гегеля на свою философскую систему — его философия становится трёхчастной — «Логика» в качестве онтологии занимает первое место, далее следует «Философия природы», а завершает построение всей системы «Философия духа». В этой системе соблюдался принцип гегелевской триады, «абсолютная идея» раскрывалась как онтологическое основание возникающего природного, а затем и человеческого и исторического мира со всеми присущими ему формами субъективного, объективного и абсолютного духа.

Для Ильина проблема заключалась в том, чтобы поменять традиционный взгляд на философию Гегеля, согласно которому «абсолютная идея» рассматривается как обнаруживающая себя в самом мире и в исторической жизни человечества, на противоположный взгляд, согласно которому все связанные с «абсолютной идеей» изменения происходят в сознании человека. Такое сознание можно было бы даже назвать трансцендентальным, с кантовской точки зрения, поскольку этим переменам соответствуют и перемены в мире.

К важнейшим особенностям индивидуального сознания Ильин относил присутствие в нём «абсолютного сознания, являющегося условием диалектического превращения субъекта познания в объект, и постоянно порождающего новый субъект познания и новый познаваемый объект, вплоть до восхождения до самого «абсолютного сознания», абсолюта, Бога, в котором дано разрешение «последних вопросов», касающихся мира, человека и самого Бога.

Отказываясь от трансцендентного понимания «абсолютной идеи», Ильин пытается её истолковать как имманентную индивидуальному сознанию и раскрываемую во внутреннем опыте личного сознания. «Смысл и мышление, — пишет Ильин, — тождественны и нераздельны, предмет и сознание не только подчинены общим категориям, но суть нечто строго-единое. Сознание есть основной и неотъемлемый элемент, в котором живёт и развёртывается предмет. Не только предмет «открыт» или «известен сознанию», но сознание есть *modus essendi* предмета»⁶.

Эта сугубо рационалистическая установка Гегеля, не разделяющая учение Канта о познании как единстве чувственных представлений и рассудочных категорий, стала, по мнению Ильина, причиной отрицательного отношения Гегеля к конкретно-эмпирическим явлениям, как не подлежащим познанию. Такая же судьба ожидала в силу неоспоримого преимущества спекулятивного и диалектического мышления всю область сущего, которое, так или иначе, подчинялось формально-логическому или абстрактно-логическому мышлению.

6 Там же. С. 61.

Исключительное значение, которое придавал Ильин учению Гегеля о сознании, обусловлено тем, что именно сознание есть место понятия. Ильин утверждал, что «понятие, открывающееся в спекулятивной мысли, есть само Божество, что оно есть единственная реальность»⁷. Это, по мнению Ильина, определило как форму философии Гегеля — панлогизм, так и её содержание — пантеизм. Остановливаясь на особенностях пантеизма Гегеля, Ильин отмечал его отличие от традиционных пантеистических построений. Гегелевский пантеизм, тождественный монотеизму, строился «сверху», от Бога к миру, поэтому мир реален для него «в меру Божия присутствия в нём»⁸.

Однако «понятие», по мнению Ильина, не оправдало надежд Гегеля. «Замысел Гегеля состоял в том, чтобы осуществить теодицею в форме панлогизма, и это возлагало на него задачу показать, что в действительности все есть Понятие, т. е. мыслящий себя смысл.... И вот в лице инобытия панлогизм встречает непреодолимое затруднение и падает»⁹. Ильин считал, что подобная дискредитация «понятия» придаёт всей философии Гегеля и, в особенности, его учению о Боге трагический смысл. «...Героическая поэма Божия пути превращается в трагедию Божиих страданий»¹⁰.

По странному или вполне закономерному совпадению, оригинальный метод толкования философии Гегеля Ильиным в общем недостатке его учения вполне совпадает с традиционным подходом, который очень часто в учении Гегеля о «метаморфозе понятия», видел ошибку его учения. По мнению Ильина, Гегелю «не удалось удовлетворительно решить проблему отношения Бога и мира. С одной стороны, согласно его пантеистической позиции, существует только Бог, а мир исчезает в Нём, с другой — оказывается, что конечный и несовершенный мир, вызванный к существованию абсолютной идеей, или Самим Богом, ограничивает абсолют, «полагает предел абсолютности Божественного первоначала»¹¹.

Замысел создания собственной философии на основе православия находит осуществление у Ильина сначала в работе «Религиозный смысл философии» (1924), затем в ряде книг («Путь духовного обновления», «Путь к очевидности» и др.), из которых следует выделить писавшийся на протяжении трёх десятков лет труд «Аксиомы религиозного опыта». Первый вопрос, который следовало бы поставить, учитывая характер религиозно-философских работ Ильина, может

7 Там же. С. 173.

8 Там же. С. 185.

9 Там же. Т. 2. С. 318.

10 Там же. С. 334.

11 Там же. С. 217.

быть сформулирован следующим образом: С какой точки зрения рассматривает Ильин отношение философии к религии? С точки зрения: 1) присущего философии религиозного смысла, требующего его раскрытия? 2) построения религиозно-философского учения? или 3) возможности создания философии религии? Эти три варианта возможных отношений между философией и религией не новы для философии: первый (умеренный по своей сути) представляет собою констатацию того неоспоримого факта, что подлинная философия связана с религией и обладает религиозным смыслом; второй имеет в виду создание философии в своих конечных целях, ориентированной на религию, но самостоятельной по средствам достижения этой цели (он больше характерен для русской философии, нежели западноевропейской); третий вариант (максималистский по своим притязаниям) предполагает подведение под религию философских конструкций, попытки объяснить её средствами философии, которые в принципе могут иметь как рационалистический, так и иррациональный характер (в качестве примера таких построений можно привести на Западе философию религии Гегеля, в России — учения не любимых Ильиным философов — раннего С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева периода «Философии свободы» и др.).

Оставляя в стороне вопрос, как возможна философия религии и не является ли вообще сам замысел построения философии религии утопичным и изначально обречённым на неудачу по причине несоизмеримости философии (в качестве науки о бытии) и религии, отметим, что Ильин, не делая этот вопрос предметом специального исследования, становится на путь конструирования философии религии. При этом он исходит из крайне сомнительного положения, что «философия по содержанию своему есть религия»¹².

Для решения своей задачи он привлекает новейший метод современной ему философии — феноменологию. Необходимо отметить, что учение о методе складывалось у Ильина задолго до его попытки построения оригинальной философии и было обусловлено исследованием учения Гегеля, в особенности интересом к диалектике и возможным её переосмыслением. Ильин писал:

«Диалектика есть не метод человеческого субъекта, прилагаемый или применяемый к предмету, но, прежде всего, метод познаваемого объекта. Он принадлежит объекту самостоятельно; но в процессе познания

12 Ильин И. А. Религиозный смысл философии. Париж, 1925. С. 25. В другой книге о своем построении он писал: «Философия религии создается именно верующим разумом и притом на основании разумной веры» (Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. М., 1993. Т. I. С. 119).

он наполняет собой и душу познающего субъекта, овладевает ею, осуществляет себя в ней и в результате становится методом как объекта, так и субъекта»¹³.

Это феноменологическое понимание метода как интуитивно-де-скриптивной операции, восходящее одновременно к Гегелю и Гуссерлю (а если говорить о русских истоках диалектики — к свящ. П. Флоренскому), получает у Ильина традиционное название «созерцания» (интуиции) и тем самым нередко вводит в заблуждение читателей его книг, усматривающих в созерцании одну из ступеней познания, в то время как созерцание у него представляет целостный и самодостаточный акт интуитивного мышления, запечатлевающий предмет в его конкретно-умозрительной «очевидности».

Понимаемое таким образом созерцание, или как его ещё называет Ильин — «вчувствование», «ясновидение» — применяется им в качестве основного метода в исследовании религиозного опыта, который, по мнению Ильина, должен мыслиться как опыт сознания, заключающий в себе логические (рациональные) и чувственные (иррациональные) акты сознания¹⁴. Истолкование религиозного опыта в категориях сознания, пусть даже реформированного в духе феноменологии, заставляет Ильина в книге «Аксиомы религиозного опыта» пользоваться привычными для теории сознания субъектно-объектными категориями и рассматривать человека в качестве субъекта, мир в качестве объекта, а Бога как «Предмет» (лат. *objectum*)¹⁵. Ильину отказывает не только чувство вкуса и стиля, когда он пишет о Боге как «Предмете» и использует выражения «созерцание Предмета», «религиозный Предмет» и т. д., но и чувство языка, поскольку лат. *objectum*, калькой которого является «предмет», означает отнюдь не «предстоящее», а «противостоящее»; к тому же понимание Бога как объекта в рационалистической концепции сознания, определяемой субъектно-объектными отношениями, даёт повод говорить о возможности постижения Его сущности — вывод совершенно неприемлемый с точки зрения богословия.

13 *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2 т. В «Аксиомах религиозной веры» Ильин писал: «Когда я говорю о «религиозном методе», то я имею в виду не исследование религии, а религиозное следование человека Богу» (С. 146).

14 В книге «Путь очевидности» Ильин сознанию противопоставляет духовность: «сознание не есть первичная и важнейшая ступень жизни, а вторичная, позднейшая, подчинённая» (Мюнхен, 1957. С. 15).

15 Ещё раньше — см. в его книге «О сопротивлении злу силой» // Ильин И. А. Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 399.

Если в качестве «Предмета» (или объекта) религиозного опыта выступает Бог, то субъектом этой феноменологической структуры сознания является человек, толкуемый как единство тела, души и духа. Соотношение субъекта и объекта понимается Ильиным как соотношение формы, содержания и предмета. К относительно новым конструкциям, связующим воедино субъектно-объектную структуру религиозного опыта (или сознания), принадлежит любовь, понимаемая Ильиным «духовно» (т. е. из духа человека), возводящая субъект, или отождествляемого с ним человека, к своему «Предмету», Богу, и, таким образом, через него и от него просветляющая и преобразующая субъект, человека¹⁶; тем самым форма опыта получает свой смысл и содержание из самого «предмета» опыта. Из этого извлечённого из труда над Гегелем вывода следует, что, хотя Ильин субъективности человека как одной из двух составляющих сторон структуры религиозного опыта придавал аксиоматический характер¹⁷, было бы ошибочным с точки зрения феноменологического подхода упрекать его в выведении «Предмета» (Бога) из человеческой субъективности, поскольку субъект получает своё значение (содержание) только из отношения к своему объекту-предмету и теряет всякий смысл вне отношения к нему¹⁸.

Однако такая постановка вопроса, исходящая из феноменологического характера религиозного опыта, признающая субъективность «я», но отрицающая субъективное содержание опыта, обнаруживает две другие трудноразрешимые проблемы.

Первая связана с тем, что в границах этой субъектно-объектной структуры религиозного опыта, так, как она понимается Ильиным: 1) становится невозможным богословское различие Бога в Себе и Бога в Его отношении к миру; 2) вопрос о бытии Бога всегда имеет смысл только по отношению к человеку — что противоречит положениям христианского богословия; 3) наконец, бытие сущего отожд-

16 Эту платоническую концепцию любви развивал в своей книге «Этика преображенного Эроса» (1931) Б. П. Вышеславцев, коллега Ильина по юридическому факультету, и ещё один ученик П. И. Новгородцева. Кроме концепции любви, Вышеславцева с Ильиным связывает учение о сердце, учение о созерцании и очевидности, интерес к политике и активное неприятие большевизма.

17 Ильин писал: «“Субъективность” земного человека, и, соответственно этому, субъективность его существования, его телесных, душевных и духовных состояний — есть первый аксиоматический закон религиозного опыта» (Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. М., 1993. Т. I. С. 50.).

18 Другой вопрос, в какой мере подобный подход применим к исследованию богословской проблематики и какими необходимыми разъяснениями следовало обусловить религиозно-философское обсуждение этой темы?

дествляется с опытом сознания. На этот недостаток обращал своё внимание о. В. Зеньковский, который справедливо отмечал, что «гегельянство Ильина, оплодотворённое учениями новейших мыслителей, есть... обращение к метафизике в пределах имманентных данных сознания. “Непостижимое” в мире овладевает нами как “Предмет”, как Абсолют — всецело подчиняющий нас себе, и это сообщает философии «религиозный смысл», — но не выводит за пределы имманентной сферы, т. е. не вводит нас в мир религии»¹⁹. К этому выводу Зеньковского вполне можно было бы добавить, что избранный Ильиным путь «не вводит» и в мир философии.

Вторая проблема, обсуждаемая Ильиным, связана с тем, что, взяв за отправной пункт философствования понятие религиозного опыта, понимаемого в самом широком смысле (опыт христианский, буддийский, конфуцианский и т. д.), и различая формальную структуру религиозного опыта («религиозный акт») от изменчивого его содержания, обусловленного «предметом» опыта, в качестве которого могут выступать «храм, икона, Св. Писание и предание, догмат богословия, словесная ткань молитв, обряд, таинство...» и т. д.²⁰, автор не располагал необходимыми и достаточными средствами, чтобы убедительно показать, каким образом религиозный опыт в христианстве связан именно с его конкретным «предметом», а не иным, как, например, в буддизме или язычестве.

Проблема религиозного опыта, если говорить о русской философии, была центральной и в книге свящ. Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины», однако сравнение одного и другого подходов не в пользу Ильина: если для Флоренского религиозный опыт понимается в качестве опыта православного человека и связан неразрывно с жизнью в Церкви, то для Ильина он свойственен вообще любому человеку, будь то первобытный человек, язычник, христианин, буддист, конфуцианец или сектант. Казалось бы, Ильин мыслит универсальными категориями, шире, чем о. Павел, и исходит из правильной предпосылки, что каждому человеку изначально присущ опыт религиозного переживания, но именно здесь перед ним возникают неразрешимые проблемы, связанные с переходом от общего понимания религиозного опыта к конкретному опыту православной веры. Ильин в своих работах только постулирует различие опытов, но не может обосновать средствами своей философии, почему христианский опыт есть свидетельство единственно истинной веры. Бо-

19 Зеньковский В. В. История русской философии. В 2 т. Париж, Т. 2. С. 368–369.

20 Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 48.

лее того, его стремление показать, что любому религиозному опыту присущи одни и те же формальные структуры ссылками на опыт в других религиях, создаёт ошибочное впечатление о их равноценности христианскому опыту.

Весьма характерно и другое обстоятельство. Желание Ильина описать универсальные условия возможности религиозного опыта вообще, без указания критериев его истинности и достоверности, ведёт его мысль к расплывчатому и неопределённому понятию «Совершенства», которое символизирует собой абстрактно понимаемое Все-совершенное Существо, Бога вообще, и выступает в качестве причины самого опыта; Ильин писал: «религиозный опыт родится из любви к Совершенству»²¹, но не считал необходимым обосновать эту мысль, оставляя читателю догадываться, каков онтологический и феноменологический статус этого Совершенства, как возможен и чем мотивирован переход от «Совершенства» к христианскому пониманию Бога как Троицы; представляет ли собой любовь к Совершенству некую врождённую идею души (сознания) или приобретённое стремление и т. д. Невозможно представить, что знатоку философии Гегеля не было известно, что весьма близким к подобному объяснению образом Л. Фейербах обосновывал совершенно противоположную мысль — отсутствие Бога и необходимость отказа от любви к Богу ради любви к человеку как единственному и подлинному объекту человеческой любви.

Одна из причин неубедительности философских построений Ильина связана с тем, что, выступая с критикой «системы философии», он ошибочно отождествил «систему» со свойственной философии как науке систематичностью. Свободное философствование, которого придерживался Ильин, — это другой жанр, и менее всего он соединим с феноменологическим анализом, который по замыслу его создателя Э. Гуссерля представляет собой строгий научный метод.

Этот недостаток Ильина в полной мере проявился в главном учении об «очевидном», которое должно было придать всей концепции религиозного опыта завершённость и цельность. Что же понимает Ильин под «очевидностью», в какой мере его понимание «очевидности» отличается от понимания её у Декарта, Гуссерля, в учениях об интеллектуальной интуиции и др.? На эти вопросы трудно дать определённый ответ. В книге с названием «Путь к очевидности» само понятие очевидности даже на уровне его формального описания остаётся неясным. Ильин даёт следующее объяснение «очевидности»:

21 Там же. С. 60.

«Акт очевидности требует дара созерцания и притом многообразного созерцания, способности к вчувствованию, ответственности, упорной воли к окончательному удостоверению и живой любви к предмету»²². Приходится признать, что в таком объяснении смешано всё: созерцание, вчувствование, ответственность, воля, удостоверение, любовь, наконец, и сама «очевидность» в качестве «акта»; здесь не только не распределены функции между тем, в какой последовательности и каким образом очевидное созерцается и удостоверяется в своей очевидности²³, но и между созерцанием и самим созерцаемым. К тому же само созерцаемое или очевидное остаётся неопределённым, что заставляет предполагать, что для Ильина, вопреки его уверениям о возможном непосредственном действии Откровения на человека, типология «предметов», выступающих в роли «очевидного», не имеет первостепенного значения; если же она имеет значение, то невозможно объяснить факт её отсутствия, поскольку в этом случае вся конструкция философии религии оказывается лишённой своей онтологической основы и рассуждения Ильина, что его гносеология суть онтология, оказываются бездоказательными.

Это замкнутость религиозных переживаний субъективным опытом придаёт всей концепции религии у Ильина односторонний характер. Настаивая на личном «автономном» отношении, связывающем человека с Богом, «автономном приятии Откровения личной душой»²⁴, Ильин не только игнорирует опыт соборный, но и, вопреки собственным намерениям, свою онто-гносеологическую проблематику превращает в психологическую проблему уединённого сознания в его отношении к Богу.

Парадокс Ильина, если говорить вкратце о его философии религии, заключается не в том, что все выводы, к которым он приходит обязательно ошибочны, напротив, — выводы его часто правильны, ошибочны способы обоснования этих выводов; можно даже сделать предположение, не потому ли выводы Ильина правильны, что они

22 *Ильин И. А.* Путь к очевидности. Мюнхен, 1957. С. 103.

23 Этот недостаток подтверждается его положением о любви: «Любовь превращает воображение в предметное ведение, в сердечное созерцание, из этого вырастает религиозная вера. Любовь наполняет мысль живым содержанием и даёт ему силу предметной очевидности. Любовь укореняет волю и превращает её в могучий орган совести. Любовь очищает и освящает инстинкт и отверзает его духовное око. Любовь углубляет и облагораживает чувственные восприятия, она придаёт им художественный смысл и заставляет их служить искусству» (Там же. С. 138). На другой странице сказано уже иначе: «Созерцающее вчувствование может постепенно овладеть всеми другими способностями человека» (Там же. С. 139).

24 *Ильин И. А.* Собр. соч. Т. 4. О сущности правосознания. М., 1994. С. 399.

следуют из общего понимания христианства, а не из философии, но в этом случае возникает вопрос, а при чём тут философия, и нужна ли такая философия религии, как на том настаивал Ильин.

Судьба политических «опытов» Ильина сложилась удачно в сравнении с судьбою философских опытов. Не случайно, мало кто вспоминает о философии религии Ильина, о ней практически нет исследований, к сожалению, ныне она скорее служит некоей сложной и малопонятной декорацией к его политическим теориям и воззрениям, нежели имеет самостоятельное значение. Даже благосклонные к Ильину исследователи больше внимания уделяют его политическим теориям, чем философии. Принято считать, что Ильин — православный философ, и это обычно полагается достаточным для характеристики его религиозно-философских учений и общей оценки направленности его политической философии.

Бесспорно, успех политических идей Ильина связан с современностью этих идей. Если гегельянство и гуссерлианство в «философии религии» Ильина может быть поставлено ему в упрёк ревнителями традиций русской философии, то можно ли Ильина критиковать за то, что он, как и Гегель, был государственным и склонялся к «обожествлению государства»? Как бы ни были обоснованы и справедливы эти упрёки, необходимо иметь в виду, что Ильин писал о русской государственности в условиях, когда была разрушена величайшая из монархий и русское государство оказалось в руках преступников. Более того, после катастрофических потрясений XX века, затронувших основы самой жизни в России, приходится считаться и с упрёками самого Ильина по поводу тех философов, которые полагали политические проблемы России второстепенными. И, надо признать, независимо от симпатий или антипатий к Ильину, что сегодня его политическое наследие остаётся актуальным, поскольку проблемы государственности являются важнейшими с точки зрения политического будущего России.

Однако Ильин не был только учёным-правоведом и автором политических учений, в меру дарованных ему сил и возможностей он принимал участие в реальной политике, его публицистическое наследие огромно и поражает своими масштабами и разнообразием. Этот реальный опыт политики имел большое значение для разработки Ильиным политических учений, главным из которых стала концепция будущей русской государственности. Был ли этот опыт достаточным, не отразились ли в нём отрицательным образом особенности газетного творчества, требующие от Ильина особых публицистиче-

ских достоинств, трудно совместимых с наукой, — на все эти вопросы можно дать ответ только исходя из общей оценки философско-политического наследия Ильина.

Ильин не написал своей философии истории, но центральным пунктом его политических учений стала историософская идея, связанная с пониманием общего хода исторических процессов и разнообразием исторических путей народов, их особой судьбы, обусловленной множеством факторов, среди которых он отдавал предпочтение религиозной вере, как определяющей национальный характер, культуру народа, внутренний и внешний уклад жизни, отношение к миру и человеку.

Вопреки широко распространённым представлениям об общем историческом пути, общих законах исторического развития и общих критериях прогресса, о которых учила марксистская и позитивистская социология и в соответствии с которыми якобы народы выстраиваются в своём движении к светлому будущему и всякий маленький шаг на этом пути представляет «прогресс всего человечества», Ильин в понимании истории и особой судьбы России и исторического предназначения русского народа исходил из положения, некогда высказанного Владимиром Соловьёвым, что «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»²⁵. Раздумьям «о Божьем замысле, положенном в основании русской истории», собственно, и были посвящены сочинения Ильина. Но был ли им понят этот замысел? Может ли он быть понятым одним человеком, какими бы он ни отличался дарованиями?

Необходимо отметить, что Ильин, отвергая представления об общем историческом пути, не отрицал общей идеи человечества. В своей работе о Достоевском, который эту идею усматривал как «светлое единение во имя Христа», Ильин писал: «Россия призвана сохранить эту главную идею православия и русского народа и преподнести её миру»²⁶. Связь между православием, историческими судьбами России и русского народа становится основополагающим принципом исторической и политической концепции Ильина. Православие рассматривается Ильиным как формообразующее начало русской народности, национального характера, государственности и культуры; это начало, по мнению Ильина, определило в главном облик России и её особый исторический путь, её отличия от Запада и её неприятие Западом.

25 Соловьёв В. С. Русская идея. М., 1911. С. 3.

26 Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. М., 1997. Т. 6. Кн. 3. С. 366.

«Для них, — писал Ильин, — русское инородно, беспокойно, чуждо, странно, непривлекательно»²⁷. Западной Европе «чужда русская (православная) религиозность»²⁸. В этом противопоставлении России Западу Ильин следует проторённым его предшественниками путём и повторяет в новой редакции, что западному человеку присущи воля и рассудок, а русскому — сердце и воображение, дар вчувствования и перевоплощения. Однако, как и у многих его предшественников, понятие Западной Европы остаётся у Ильина расплывчатым, в тех случаях же, когда он стремится запечатлеть точно суть Запада, оказывается, что им руководит нелюбовь и вражда к нему, несмотря на немецкое происхождение по матери, и его философское образование.

Особый вопрос — отношение Ильина к западным демократиям: с одной стороны, он не мог не признать, что они предоставляют человеку несравненно больше свободы, чем «советский режим», с другой, по мнению Ильина, они крайне уязвимы из-за своей открытости для коммунистической пропаганды. Однако основной недостаток демократии Ильин усматривал в её партийности, и сопряжённой с нею демагогией как сознательным обманом народа под маской защиты его интересов. Опыт жизни в России в период Временного правительства, затем в Германии, где он стал свидетелем перерождения фашистской партии в человеконенавистническую силу, сделал Ильина убеждённым критиком демократии и партийной борьбы за власть.

Хотя Ильин не был принципиальным противником политических партий и готов был согласиться с их существованием, однако то условие, которое он ставил перед партиями — «защищать общие интересы», а не частные — делало существование партий бессмысленным по определению. Партийно-классовому принципу в политической жизни он противопоставлял принципы «христианско-братской солидарности и патриотизма»²⁹, мало задумываясь по поводу вопроса, в какой мере они могут быть усвоены всем народом и всем человечеством в условиях их земного и повреждённого грехом состояния.

Идеям национализма и патриотизма Ильин пытался дать религиозно-метафизическое обоснование. В этом обосновании главным для Ильина становится понятие «духовности», которое используется им в качестве некоего объяснения всего, что нельзя объяснить другим образом. Отрицая слепо-инстинктивный национализм и патрио-

27 Ильин И. А. Наши задачи. Статьи 1948–1954 годов. В 2 т. М., 1992. С. 58.

28 Там же.

29 Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 270.

тизм, Ильин полагал, что национализм и патриотизм обретают свой духовный смысл только в том случае, когда «есть взаимное проникновение инстинкта и духа в обращении к родине»³⁰. Вопреки устоявшимся представлениям о чуждости национализма христианскому миропониманию, Ильин понимал его как форму духовного общения со своим народом. Наконец, разработанная Ильиным концепция Родины, в основу которой была положена идея духовной любви, получила следующее спорное богословское толкование: «любовь к родине есть творческий акт духовного самоопределения, верный перед лицом Божиим, и потому благодатный»³¹. Можно было бы не возражать против определения: «Родина есть духовная реальность. Чтобы найти её и узнать, человеку нужна личная духовность»³², если бы понятия «дух», «человеческий дух», «народный дух» у Ильина имели точный смысл и не давали поводов для превратного их толкования.

Справедливости ради необходимо отметить, что обсуждаемая Ильиным проблематика национализма и любви к Родине не сводится к ошибкам в определениях и неточностям, по своему общему направлению в ней многое остаётся правильным и вряд ли может быть оспорено, однако ценность этих положений и интересных наблюдений страдает от формы их изложения.

В связи с проблематикой родины важное место в работах Ильина занимают размышления о русском народе, об основах и истоках русского национального характера. Можно сказать, что всё творчество Ильина пронизано этими размышлениями. «Быть русским, — писал Ильин, — значит созерцать Россию в Божием луче, в её вечной ткани, в её непреходящей субстанции и любовью понимать её как одну из главных и заветных святынь своей личной жизни»³³.

Эта вера в русский народ, в его историческое предназначение, по мнению Ильина, может быть доказана. Русский народ, как писал Ильин: 1) доказал свою способность к государственной организации и хозяйственной колонизации; 2) объединил 160 разноязычных и разноверных племён; 3) пересилил 250-летнее иго татар и других врагов; 4) создал могучий и самобытный язык; 5) создал националь-

30 Там же. С. 219. Следует отметить весьма спорное определение инстинкта у Ильина, писавшего: «Нельзя человеку жить на земле без инстинкта, без этой таинственно-целесообразной, органически-мудрой, бессмысленно-страстной силы, от Бога дарованной и от природы нам присущей...» Там же.

31 Там же. С. 218.

32 Там же. С. 223.

33 Ильин И. А. Наши задачи. Статьи 1948–1954 годов. В 2 т. М., 1992. Т. 1. С. 90.

ную культуру; 6) выработал своё особое русское правосознание; 7) создал «прекрасное и самобытное искусство».

Вера в русский народ вместе с тем требовала от Ильина объяснения той исторической катастрофы, которая разразилась в 1917 году, и поисков путей для её преодоления. В статье «Почему сокрушился монархический строй» Ильин изложил своё объяснение русской трагедии. Гибель монархии, по мнению Ильина, была связана с утратой русским народом монархического самосознания, утратой военной и гражданской доблести, позволяющей сражаться за свои идеалы, отсутствием настоящей монархической партии и потерей императорским тронном своих защитников³⁴.

В статье «О грядущей диктатуре» Ильин, рассматривая возможные пути перемены социального строя, приходит к следующим выводам: России необходима национальная диктатура, которая должна иметь не коллективный, а персональный характер («Россия сможет возродиться и расцвести только тогда, когда в это дело вольётся русская народная сила в её лучших персональных представителях»³⁵), её руководителем (диктатором, «верховным правителем») может быть только человек, живущий в России (ни в коем случае не из эмиграции). Национальный диктатор должен будет остановить хаос, начать отбор людей, наладить трудовой порядок, обеспечить защиту от врагов, создать условия для свободы, роста правосознания, развития культуры.

Основные политические идеи Ильина нашли своё выражение в проекте государственного устройства будущей России, в её Конституции. Согласно воззрениям Ильина, Российское государство суть: 1) *государство христианское*, что не исключает возможности исповедания иных вер в России, и закреплено в Конституции в качестве законов (см. Раздел 2, статья 2 — о свободе вероисповеданий, и Разд. 3, статья 3 — о свободе веры); 2) *государство национальное*, то есть русского народа, но это не значит, что гражданами России могут быть только русские, представительство 30 крупнейших народностей России предусмотрено в составе Думы Национального Единения в соответствии с законом Конституции; 3) *государство единое и нераздельное* — это положение представляет собой конституционное закрепление принципа территориальной целостности и неделимости России; 4) *государство правовое*, то есть опирающееся на право, законы и правосознание.

34 Там же. Т. 2. С. 181–188.

35 Там же. С. 12.

Раздел 2 Конституции посвящён взаимоотношениям между Церковью и государством и другими вероисповеданиями: в статье 1 закрепляется первенствующая роль православного исповедания³⁶ и узаконивается норма, согласно которой «Правитель не может исповедовать никакой иной веры кроме православной»; в статье 2 признаётся свобода вероисповедания; статья 11 запрещает пропаганду безбожия; ряд статей определяют характер церковно-государственных отношений, законодательно закрепляют независимость Церкви от государства, невмешательство государства в церковные дела и Церкви в дела государства, что не исключает участия духовенства в работе высших государственных органов. Статья 25 учреждает создание Высшего Церковно-Исповедного суда, в компетенцию которого, среди множества других задач, входит примирение различных вероисповеданий.

Раздел 3 «О правах и обязанностях российских граждан» — к правам относит неприкосновенность собственности, свободу политической деятельности партий, свободу слова, тайну переписки, право на судебное разбирательство и др. Согласно статье 28, «Все бывшие члены коммунистической партии на 20 лет исключаются из политической жизни»³⁷.

Последующие разделы Конституции посвящены высшим государственным органам управления: полномочиям Главы государства, законодательных учреждений — Государственного Совета и Земского Собора, Сената и Совета Старейшин (с правами законодательной инициативы), а также Думы Национального Единения (включающей 30 представителей народностей России, Св. Патриарха, членов Совета Министров и 20 членов, утверждённых Главою государства).

Раздел 5 «О Главе Российского государства» определяет, что ему единолично принадлежит вся власть, от его лица «исходит законодательство, управление, суд, командование и контроль»³⁸. Здесь же отмечается, что «впредь до восшествия на Престол законно избранного Государя Главою Государства является его временный заместитель в звании Верховного Правителя», который наделяется широким кругом полномочий; но «осуществляет законодательную власть в единстве с Земским Собором и Государственным Советом. В статьях 29 и 30 этого раздела говорится, что по истечении срока полномочий Верховного Правителя власть переходит к Председателю Старейшин,

36 Ильин И. А. Творческая идея нашего будущего // Собр. соч. В 10 т. М., 1998. Т. 7. С. 513.

37 Там же. С. 523.

38 Там же. С. 526.

который созывает специально учреждённую Верховную Учредительную Палату с целью решить вопрос, «выбирать нового Верховного Правителя или перейти к Монархической форме правления».

К заслуживающим внимания особенностям выборов и функционирования Земского Собора и Государственного Совета можно отнести следующее: 1) их членами являются беспартийные (члены партии, избранные в эти органы, обязаны приостановить своё членство в партии); 2) в Земский Собор избираются и назначаются, при этом в голосовании участвуют только мужчины, которые избирают только мужчин; 3) в Государственный Совет избираются мужчины и женщины. Выборы тайные, но не прямые.

Оценивая в целом разработанный Ильиным проект Конституции будущего Российского государства, необходимо отметить, что предлагаемая им структура органов государственной власти, характер распределения объёма их полномочий и обязанностей свидетельствуют о том, что автор остаётся приверженцем такой разновидности монархии, которая опирается на конституцию и закон, но вместе с тем не является конституционной монархией современного западного типа, предполагающей различные ограничения власти монарха.

В этом отношении воззрения Ильина были близки к учению Л. А. Тихомирова, который в своей книге «Монархическая государственность» (1905), признавая необходимым разделение властей на законодательную, судебную и исполнительную, считал, что власть монарха, «сама верховная власть находится среди этих специализированных властей, как единственная универсальная, сохраняющая в себе все функции (законодательную, судебную, исполнительную)»³⁹.

В заключение возвращаясь к вопросу, почему идеи Ильина пользуются широким признанием среди политиков самых различных направлений — государственников и монархистов, либералов-демократов и сторонников твёрдой руки, националистов, патриотов, народников и представителей интеллигенции, рискнём ответить: не потому ли, что политическое учение Ильина своими разными и не всегда согласуемыми друг с другом сторонами оказывается созвучным широкому спектру современных общественных настроений.

39 Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 585.

Библиография

Источники

- Ильин И. А.* Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли // Логос. 1914. Т. I. Вып. 2. С. 250–306.
- Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2 т. М., 1918.
- Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925.
- Ильин И. А.* Религиозный смысл философии. Париж, 1925.
- Ильин И. А.* Путь духовного обновления. Белград, [б. г.]
- Ильин И. А.* Путь к очевидности. Мюнхен, 1957.
- Ильин И. А.* Наши задачи. Статьи 1948–1954 годов. В 2 т. М., 1992.
- Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. М., 1993.
- Ильин И. А.* О сущности правосознания // собр. соч. в 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 149–413.
- Ильин И. А.* О монархии и республике // собр. соч. в 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 415–544.
- Ильин И. А.* Творческая идея нашего будущего // собр. соч. в 10 т. Т. 7. М., 1998. С. 451–572.

Литература

- Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса. Париж, 1931.
- Зеньковский В. В.* История русской философии. В 2 т. Париж, 1947–1950.
- Соловьев В. С.* Русская идея. М., 1911.
- Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. СПб., 1992.
- Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. М., 1914.

Ilyin's Philosophy: Religious, Philosophical, and Political Essays. A Brief Review

Aleksandr T. Kazaryan

Doctor of Philosophy

Associate Professor of the Theology Department of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

a.t.kazaryan@mail.ru

For citation: Kazaryan, Aleksandr T. "Ilyin's Philosophy: Religious, Philosophical, and Political Essays. A Brief Review". *Theological Questions*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 106–125. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-106-125

Abstract

The article contains a study of key religious, philosophical, and political ideas of Russian philosopher and political thinker Ivan Ilyin (1883–1954). The sources used include one of Ilyin's earlier works, *The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity*, some later works, in which he sought to develop a noncontradictory system of religious philosophy, such as *The Way to Insight*, *The Axioms of Religious Experience*, etc. According to the article, Ilyin's

efforts to create that system finally failed. The works that contain his ideas regarding politics, statecraft, Russia's future constitution and relation between church and state, include *Our Tasks: Essays of 1948–1954* and *On Monarchy and Republic* as well as some other.

Keywords: Ivan Ilyin, God, Absolute, consciousness, self-consciousness, mind, subject, object, experience, method, Russia, patriarch, emperor, statecraft, patriotism, constitution.

References

- Florenskii, Pavel, priest. *Stolp i utverzhdienie Istiny [Pillar and Affirmation of Truth]*. Moscow, 1914. (In Russian)
- Solov'ev, Vl. S. *Russkaia ideia [Russian Idea]*. Moscow, 1911. (In Russian)
- Tikhomirov, L. A. *Monarkhicheskaia gosudarstvennost' [Monarchist Statehood]*. St. Petersburg, 1992. (In Russian)
- Vysheslavtsev, B. P. *Ėtika preobrazhennogo Ėrosa [Ethics of the Transformed Eros]*. Paris, 1931. (In Russian)
- Zen'kovskii, V. V. *Istoriia russkoĭ filosofii [History of Russian Philosophy]*. Paris, 1947–1950, 2 vols. (In Russian)
- Il'in, Ivan A. "Uchenie Gegelia o sushchnosti spekuliativnoi mysli" ["The Teachings of Hegel on the Nature of Speculative Thought"]. *Logos*, vol. 1, iss. 2, 1914, pp. 250–306. (In Russian)
- *Filosofia Gegelia kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka [Hegel's Philosophy as a Doctrine of the Concreteness of God and Man]*. Moscow, 1918, 2 vols. (In Russian)
- *O soprotivlenii zlu siloiu [About Resistance to Evil by Force]*. Berlin, 1925. (In Russian)
- *Religioznyĭ smysl filosofii [The Religious Meaning of Philosophy]*. Paris, 1925. (In Russian)
- *Put' dukhovnogo obnoveniia [The Path of Spiritual Renewal]*. Belgrade. (In Russian)
- *Put' k ochevidnosti [Path to Evidence]*. Munich, 1957. (In Russian)
- *Nashi zadachi. Stat'i 1948–1954 godov [Our Tasks. Articles 1948–1954]*. Moscow, 1992, 2 vols. (In Russian)
- *Aksiomy religioznogo opyta [Axioms of Religious Experience]*. Moscow, 1993, 2 vols. (In Russian)
- *O sushchnosti pravosoznaniia [On the Essence of Justice]*. *Sobranie sochinenii [Collected Works]*, by I. A. Il'in, vol. 4, Moscow, 1994, pp. 149–413. 10 vols. (In Russian)
- *O monarkhii i respublike [On the Monarchy and the Republic]*. *Sobranie sochinenii [Collected Works]*, by I. A. Il'in, vol. 4, Moscow, 1994, pp. 415–544. 10 vols. (In Russian)
- *Tvorcheskaia ideia nashego budushchego [Creative Idea of our Future]*. *Sobranie sochinenii [Collected Works]*, by I. A. Il'in, vol. 7, Moscow, 1998, pp. 451–572. 10 vols. (In Russian)

А. А. КИРЕЕВ: «РУССКАЯ КУЛЬТУРА... БУДЕТ ДЕРЖАТЬСЯ НЕ НА МЕТАФИЗИКЕ И НЕ НА ПРАВЕ, А НА ЭТИКЕ»

Священник Сергей Елисеев

кандидат богословия
доцент кафедры богословия Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
eliseevsergej@yandex.ru

Для цитирования: *Елисеев С. А., священник* А. А. Киреев: «Русская культура...будет держаться не на метафизике и не на праве, а на этике» // Вопросы богословия. Т. 1. № 1. С. 126–139 doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-126–139

Аннотация

Статья посвящена одному из лидеров позднего славянофильства, богослову и публицисту генералу А. А. Кирееву (1833–1910) и его участию в работе религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге начала XX века. В статье обсуждается доклад, прочитанный Киреевым на одном из собраний и посвящённый вопросу догматического развития. В нём Киреев высказал своё отношение по ряду актуальных вопросов, волновавших русское общество: состояние диалога между Церковью и интеллигенцией; критика западных исповеданий и перспективы межхристианского диалога; взаимоотношение вселенского догмата и местного предания; влияние особенностей национального менталитета на характер развития религии; перспективы и условия построения самобытной русской культуры на новых началах и др. В статье анализируется попытка Киреева

УДК 1(091):008(47)

придать исключительное значение нравственному учению в ущерб догматическому преданию Церкви. Также приводятся материалы из сочинений и дневниковых записей Киреева, которые позволяют представить себе культурный контекст и настроения русских религиозных мыслителей славянофильского направления в период обсуждения вопроса о необходимости обновления Русской Церкви и реформировании системы её управления. Среди прочего подчёркивается влияние идеалистической философии и либерального западного богословия (прежде всего старокатолического) на формирование взглядов А. А. Киреева. Упоминается о его контактах с В. С. Соловьёвым и Ф. М. Достоевским и о той роли, которую отводил Киреев религиозной философии и литературе в деле построения русской самобытной культуры на новых началах.

Ключевые слова: Киреев, славянофилы, Церковь, Предание, догмат, этика, старокатолики.

В начале XX века в Петербурге проходили религиозно-философские собрания, где представители Русской Церкви и русской интеллигенции в открытом диалоге обсуждали актуальные вопросы, волновавшие общество того времени, такие, например, как Церковь и интеллигенция, отношение Церкви к Льву Толстому, о свободе совести, о силе и насилии в христианстве, вопрос о браке, о догматическом развитии и др.

Одним из участников этих собраний был Александр Алексеевич Киреев (1833–1910) — генерал, богослов, публицист, один из лидеров позднего славянофильства. В своём московском доме родители Киреева еженедельно устраивали вечера, на которых собирался цвет тогдашнего культурного общества. Их посетителями были, в том числе, видные деятели славянофильства — А. С. Хомяков, И. В. Киреевский и П. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин, К. С. Аксаков и И. С. Аксаков, что сказалось на формировании взглядов А. А. Киреева. Именно в служении славянофильским идеалам он видел долг всей своей жизни. «...Я воспитывался и рос среди славянофилов, и теперь обстоятельства поставили меня (за неимением достойнейшего) во главе славянофильской мысли»⁴⁰.

Во время религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. генерал А. А. Киреев принимал активное участие в обсуждении двух волновавших его вопросов — о браке и о догматическом развитии. В отличие от многих мирян, участвовавших в дискуссии, Киреев выступал как защитник Церкви и её апологет. Тем не менее он с горечью признавал, что нападки на Церковь со стороны интеллигенции во многом небезосновательны и причины их кроются в глубоком кризисе, возникшем в отношениях между русской Церковью и русским образованным обществом. Выход из создавшейся ситуации Киреев видел в создании самобытной русской культуры, основанной «не на метафизике и не на праве, а на этике»⁴¹.

Мысль о необходимости обновления Русской Церкви, русской культуры и всей русской жизни, высказанная Киреевым, находила сочувствие как у консервативной, так и у либеральной части общества. Среди славянофилов, к которым причислял себя Киреев, вопрос о причинах оторванности русского образованного общества от пра-

40 Киреев А. А. Дневник (1884–1887) // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 10. Л. 24–26 об.

41 Записки петербургских религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / общ. ред. С. М. Половинкина. М., 2005. С. 429.

вославия и от русского народа как основного носителя православной культуры, а также о причинах увлечения интеллигенции чуждыми западными идеями был одним из главных в их религиозно-философском дискурсе.

Об этом, например, писал И. В. Киреевский в своей самой значительной философской работе «О возможности и необходимости новых начал для философии». Он полагал, что «философия всё-таки рождается из того особенного настроения разума, которое сообщено ему особенным характером веры»⁴². Некогда Церковь Христова преобразила языческую философию и использовала её как орудие христианского просвещения. Однако в настоящее время восстановить святоотеческую философию в её прежнем виде невозможно, в частности, из-за изменившегося характера образованности. Именно потому перед русским образованным обществом, по мнению Киреевского, стоит задача освоить современную европейскую образованность в духе святоотеческой традиции.

При этом нельзя пройти мимо того факта, что уже ранние славянофилы открыто высказывают мысль, что коренной кризис русской духовной культуры начался ещё до Петровских реформ и напрямую связан не столько с влиянием инославного Запада, сколько с влиянием православной Византии.

«Когда же мы вспомним, — писал Иван Киреевский, — что в конце XV и в начале XVI века были сильные партии между представителями тогдашней образованности России, которые начали смешивать христианское с византийским и по византийской форме хотели определить общественную жизнь России, ещё искавшую тогда своего равновесия, то мы поймём, что в это самое время и, может быть, в этом самом стремлении начинается упадок русской образованности... Русский человек... хотя и сохранил живую истину в чистом и неискажённом виде, но стеснил свободное развитие в ней ума и тем подвергся сначала невежеству, потом, вследствие невежества, подчинился непреодолимому влиянию чужой образованности»⁴³.

Непростые отношения славянофилов с Византией и греческим православным миром являются предметом отдельного исследования. Сейчас же для нас важно обратить внимание на то обстоятельство, что славянофилы, ставя пред собой задачу построения новой русской национальной культуры, с одной стороны, не собирались вовсе отка-

42 *Киреевский И. В.* О возможности и необходимости новых начал для философии // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений в 2 томах. М., 1911. Т. 1. С. 246.

43 *Киреевский И. В.* Отрывки // Киреевский И. В. Разум на пути к Истине. М., 2002. С. 271

зываются от культуры западноевропейской, а с другой — не считали византизм интеллектуальной основой подлинно русской культуры. В этом отношении идеологи неопатристического синтеза вряд ли нашли бы в стане славянофилов сочувствие к своим взглядам.

Генерал А. А. Киреев, знакомый с основным направлением мысли основателей славянофильского движения, тоже пытался обосновать необходимость построения русской культуры на новых началах. Не будучи кабинетным учёным, всю жизнь проведший при дворе великого князя Константина Николаевича, брата императора Александра II и одного из главных проводников либеральных реформ Александровской эпохи, Киреев принимал самое активное участие в общественно-политической жизни страны. В 70–80 гг. XIX столетия он вёл активную полемику против идеологии нигилизма, материализма и социализма, ставшей популярными в среде русской интеллигенции и молодёжи и активно распространявшейся в университетской среде.

Успех нигилизма в русском обществе, по мнению Киреева, связан с печальным состоянием Русской Церкви, с цензурой и с плохо поставленным делом преподавания философии в университетах.

«Одна из главных бед заключается в том, — писал Киреев в своём дневнике, — что у нас нет полных кафедр философии. Как ни парадоксально это может показаться, однако это так. Нигилисты и материалисты проповедуют свои теории, а мы молчим. Где молодёжи найти указание на то, что истина и что ложь? Церковь молчит или ограничивается повторением истин, не выходящих за пределы догматики или обыденной морали»⁴⁴.

Генерал Киреев считал, что церковное правительство слишком мало заботится о духовных нуждах интеллигенции, сконцентрировав всё своё внимание на простонародье, например, на прославлении новых святых (прп. Серафима Саровского и блгв. кнг. Анны Кашинской). Их канонизация, по мнению Киреева, ничего не вносит нового в «нашу этику, в наше сознание»⁴⁵. Альтернативой «обыденной морали» Церкви для образованного общества, по его мнению, могла бы стать идеалистическая философия.

Об этом феномене светского богословия некогда хорошо написал отец Александр Шмеман: «...Не Саровская пустынь привлекает русскую интеллигенцию и является для неё духовным центром,

44 Киреев А. А. Дневник (1879–1880) // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 8. Л. 13 об.

45 Киреев А. А. Дневник (1909–1910) // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 15. Л. 44–44 об.

а Берлинский университет...»⁴⁶.

Впрочем, столь трепетное отношение генерала Киреева к философии неслучайно. В XIX в. значение философии было настолько велико, что её по праву можно было бы назвать царицей наук. Русское богословие испытало на себе её влияние в полной мере.

В этом отношении генерал Киреев с определённой поправкой на время и контекст фактически повторяет мысль Ю. Ф. Самарина, писавшего, что судьба Церкви и философии тесно связаны: «Православие явится тем, чем оно может быть, и восторжествует только тогда, когда его оправдает наука, что вопрос о Церкви зависит от вопроса философского, и что участь Церкви тесно неразрывно связана с участью Гегеля»⁴⁷.

В отличие от ранних славянофилов, в философии Киреев интересовался лишь одним разделом — этикой. Ещё предстоит определить весь круг авторов, сочинения которых оказали влияние на становление его мировоззрения. Точно известно, что Киреев читал «Основы метафизики нравственности» Канта. Не всё ему понравилось в этом трактате, но в целом это сочинение произвело на него самое приятное впечатление. По своему значению рядом с Кантом он ставил святителей Иоанна Златоуста и Григория Богослова: «...Читал Григория Богослова и Иоанна Златоустого. Какая высота! У Григория категорический императив Канта выражен ясно — он прямо говорит, что мы должны быть нравственны не из-за награды (у Канта именно то же самое)»⁴⁸. Через Д. Н. Цертелева Киреев был знаком с нравственной философией Артура Шопенгауэра и, возможно, Эдуарда фон Гартмана. Э. Л. Радлов рекомендовал ему для чтения “The Methods of Ethics” Генри Сиджвика. Находил Киреев поддержку своим идеям и в трудах отцов-основателей славянофильства. О А. С. Хомякове он, в частности, писал, что Хомяков основывает христианство на любви и догматические отступления Запада сводит к её отсутствию. “Возлюбим друг друга, да единомыслием исповема — Троицу Св.” Вот для него основа религии»⁴⁹.

Под эгидой «Общества любителей духовного просвещения», в котором Киреев был секретарём, он развил бурную деятельность. Ему удалось организовать проведение публичных лекций «Чтения о Богочеловечестве» (1878) Вл. Соловьёва. В 1880 году Киреев вме-

46 Шмеман А., прот. Введение в богословие // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. М., 2009. С. 157.

47 Самарин Ю. Ф. Сочинения: в 12 т. М., 1877–1911. Т. 12: Письма 1840–1853. С. 99–100.

48 Киреев А. А. Дневник (1884–1887) // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 10. Л. 10–10 об.

49 Там же. Л. 36 об. – 37.

сте с Соловьёвым стал одним из учредителей Общества любителей философских знаний. К сожалению, со временем позиции Киреева и Соловьёва разошлись, особенно когда Соловьёв открыто объявил о своих прокатолических симпатиях. Дружба между ними переросла в многолетнюю полемику о судьбах России, славянства и Церкви.

Но не только университетские кафедры философии, в перспективе, должны были стать своего рода церковным амвоном для проповеди обновлённого христианства для интеллигенции. Киреев возлагал большие надежды в этом вопросе на русских литераторов, прежде всего на М. Н. Каткова, И. С. Аксакова и особенно на Ф. М. Достоевского. Если Каткова и Аксакова Киреев ценил как идейных врагов парламентаризма и интеллигентов, то Достоевский подходил скорее на роль апостола новой русской культуры. Его сочинения — это не только гениальная литература. В них, по мнению Киреева, содержится христианская доктрина, основанная как раз на этической философии.

Наряду с утверждением философии и этики как необходимых элементов для воцерковления русского образованного общества, Кирееву приходилось возражать на обвинения в адрес Церкви, что она закоснела в догматизме и лишилась духовных сил. Киреев указывал на необходимое различие «божественного» и «человеческого» в учении Церкви. По его мнению, «...современный церковный строй, несомненно, даёт повод к жестокой критике, но при чём тут Церковь! Мы плохи, мы виноваты, а не она... мы выдумываем излишний, а иногда и нелепый догматизм, а не она; её догматизм истинен и необходим!»⁵⁰.

Более подробно Киреев объясняет свою позицию по данной теме в докладе, который был им прочитан на 20-м заседании религиозно-философского собрания в Санкт-Петербурге.

В своём выступлении Киреев высказал твёрдое убеждение, что любая религия не может обходиться без догматов. Без них она превращается в бесформенную массу, хаос, теряющую всякую применимость к практической жизни.

Нетрудно заметить, что в данном тезисе слово «религия» вполне можно заменить словом «Церковь». Именно догмат сплачивает людей вокруг Церкви, сохраняет её от распада. При этом Киреев ни словом не обмолвился ни об иерархии, ни о церковных канонах или так называемых «границах Церкви». Может показаться, что для него важна не внешняя организация, а прежде всего внутреннее единство

50 Записки петербургских религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). С. 432.

христианской жизни.

Причина критики учения Церкви, по мнению Киреева, заключается в том, что критики смешивают догматическое, божественное, обязательное учение с его человеческим, а значит, и необязательным толкованием, и пояснением.

По глубокому убеждению Киреева, необходимо отделять обязательную догматическую часть христианского учения от необязательной, то есть богословских мнений. Догматическая часть включает небольшое число истин, необходимых для спасения. Всё остальное, если оно не противоречит догматам, может быть как свободно принято, так и отвергнуто. Киреев считал, что с течением времени предания Поместных Церквей стали ошибочно восприниматься как обязательная для спасения часть православной догматики. Эти «мнимые догматы» стесняют свободу христианской совести, ведут к суевериям и скрывают подлинный облик православной веры⁵¹. К «мнимым догматам» Киреев был склонен относить авторитет церковного Предания. По его мнению, акцент на важности Предания, сделанный в Катехизисе митрополита Филарета (Дроздова), является вынужденной вставкой в поздние редакции Катехизиса. Приведённое в Катехизисе мнение святителя Василия Великого, согласно которому часть догматов и церковных установлений дошла до нас в письменном виде, а часть — «от апостольского предания, по преемству в тайне», Киреев считал частным мнением, не обязательным для всех⁵².

Киреев утверждает, что основные догматы были сформулированы на семи Вселенских Соборах. Догматы первых шести Соборов касаются таких абстрактных и метафизических вопросов, что, по мнению генерала, едва ли могут вызвать возражение у современного человека. В этом отношении Киреев не стремился, в отличие от ряда богословов школы митрополита Антония (Храповицкого), отыскивать какие-либо нравственные идеи, заключающиеся в догматах, с целью показать их жизненную необходимость в деле нравственного совершенствования христианина.

Сложнее строились отношения у Киреева с VII Вселенским Собором и с догматом об иконопочитании. Неправильное его понимание, по мнению Киреева, может породить немало суеверий. Так, например, к чудотворным иконам Киреев относился «с крайней осторожностью», ошибочно полагая, что «ни в догматическом постановлении

51 Киреев А. А. Сочинения. СПб, 1912. Ч. 1. С. 1–2.

52 Киреев А. А. Дневник (1900–1904) // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 13. Л. 16 об.–18.

вселенского собора, ни в катехизисе о чудотворных иконах совершенно не упоминается»⁵³.

В вопросе об иконопочитании Киреев отличается от многих славянофилов. Так, например, у И. В. Киреевского можно найти очень благожелательное объяснение сути почитания русским народом чудотворного образа Иверской иконы Божией Матери. Несмотря на несколько рационалистический, по мнению В. С. Соловьёва, характер размышлений Киреевского о почитании чудотворных икон, нельзя не заметить, что столь подозрительное отношение к иконопочитанию, как у Киреева, вряд ли является характерной чертой именно славянофильского направления. У Киреева чувствуется сильное влияние западного либерального богословия и, прежде всего, богословия старокатолического.

В публикациях, посвящённых соединению Церквей, Киреев отстаивал точку зрения, согласно которой для объединения необходимо, чтобы стороны признавали учение неразделённой Церкви периода Вселенских Соборов в соответствии с правилом, выраженным преподобным Викентием Леринским: следует придерживаться того, чему верили повсюду, всегда и все (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Киреев считал, что с этим готовы согласиться не только старокатолики, англикане, но и «протестанты разных наименований»⁵⁴. Разумеется, такая постановка вопроса привела к попытке выделить в учении Церкви, с одной стороны, вселенский догмат, обязательный для всех, и, с другой — местное предание, допустимое, но не являющееся обязательным. Во время диалога со старокатоликами сразу стало понятно, что старокатолики склонны относить иконопочитание как раз к разряду местного предания. Об опасности «догматического минимализма» на примере православно-старокатолического диалога писал прот. Георгий Флоровский в своей статье «Проблематика христианского воссоединения»: «Нельзя относить к числу «сомнительного» или «не необходимого» такой, казалось бы, внешний догмат, как догмат о святых иконах. Не потому, конечно, что святые иконы, их признание и употребление «безусловно необходимы для спасения». Но потому, что упорное и несговорчивое стремление сдвинуть учение о святых иконах куда-то под порог догматического

53 Киреев А. А. Ответ отцу протоиерею Мальцеву: К вопросу о старокатолицизме // Сочинения. СПб., 1912. Ч. 1. С. 329.

54 Киреев А. А. Второй ответ А. Ф. Гусеву по поводу старокатолического вопроса // Там же. С. 274

сознания свидетельствует о несомненной неясности в разумении уже вполне бесспорных догматов веры, вне которых писание и почитание икон не может быть оправдано. Короче говоря, соблазн об иконах есть всегда в известном смысле соблазн о самом Воплощении, о Богочеловечестве, есть некое гнушение об историческом и чувственном»⁵⁵.

I Ватиканский собор спровоцировал полемику в русском обществе о возможности догматического развития в Церкви. Вопрос о том, может ли Церковь развивать догматическое учение или она должна его только охранять, сразу выявил крайние взгляды в среде консервативно настроенных охранителей.

Так, например, в 1889 г. в журнале «Странник» появилась статья «Развивается ли в догматическом смысле Церковь», автор которой утверждал, что «наши догматы, то есть наши догматические формулы не суть следы какого-нибудь развития, прогресса, скорее напротив, — они суть, свидетели регресса, свидетели того, что истина стала бледнеть в сознании верующих и её пришлось закреплять словесными определениями»⁵⁶.

В каком-то смысле и генерал Киреев мог бы согласиться с этим утверждением. В своих дневниках он почти с грустью размышлял о том, какой простотой и непосредственностью отличалась жизнь христиан в апостольские времена. Для того чтобы обращаться к Богу, они не нуждались в посредниках, то есть святых. Руководством в жизни для них была Нагорная проповедь и послушание Церкви. «Как теперь всё это усложнилось! — сокрушался Киреев. — Как далеко от прежней простоты! Сколько «инстанций». Иной до Бога и не доберётся. Столько придумано посредников; столько формальностей, столько новых мнений, ставших обязательными (т. е. догматами), столько придумано объяснений, затрудняющих понимание, сколько ненужного мусора навалено вокруг Церкви!»⁵⁷

Трудно не согласиться с протоиереем Георгием Флоровским, что «это рассуждение есть вариация на типическую схему протестантской историографии: церковная история, как упадок»⁵⁸.

В конечном итоге своё пессимистическое отношение к истории Церкви и её догматическому богословию Киреев выразил в кратком афоризме: «Христианская религия полна антиномий, и богословские рассуждения их не разрешают, но отдаляют»⁵⁹. Отсюда стано-

55 Флоровский Г., *прот.* Проблематика христианского воссоединения // Символ. Париж. 1984. № 12. С. 53.

56 Цит. по: Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 386.

57 Киреев А. А. Дневник (1909–1910) // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 15. Л. 1–1об.

58 Флоровский Г., *прот.* Указ. соч. С. 386.

59 Киреев А. А. Дневник (1909–1910) // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 15. Л. 17об.

вится понятным, почему новую русскую культуру нельзя построить преимущественно на догматах веры. Местные предания, толкования неизбежно будут заслонять собой божественный догмат, что, в свою очередь, вызовет их неприятие и, как следствие, новое противостояние среди христиан. По этой причине Киреев стремился заменить догматику этикой. Именно в этом контексте рождается его идея о необходимости создания русской самобытной культуры, основанной не на метафизике или праве, а на этике.

Современники Киреева не без основания полагали, что генерал преувеличивал значение нравственного учения христианства в ущерб догматическому учению. Так, например, Ф. Д. Самарин писал, что Киреев «держится того убеждения, будто догматическое учение Церкви закончило свой круг и в настоящее время деятельность Церкви должна получить, как он выражается, преимущественно этический характер... если учение веры уже вполне закончено, и в этой области работа религиозной мысли уже остановилась навсегда, то значительная этическая сторона христианства должна развиваться теперь совершенно самостоятельно, как нечто особое, хотя и выросшее на основе догматического учения?»⁶⁰

Следует отметить, что попытки противопоставить догматику и этику или хотя бы подменить одно другим будут предприниматься в русском богословии ещё не раз. Крайние формы такого морализма в богословии мы видим в трудах профессора Московской духовной академии М. М. Тареева и богословов школы митрополита Антония (Храповицкого). «Нравственный монизм», как называл своё учение митрополит Антоний в конечном счёте, будет редуцировать всё христианское богословие исключительно к этике и психологии. Так, например, митрополит Антоний с психологической точки зрения будет объяснять значение искупительного подвига Христа. Вполне вероятно, что сам Киреев так далеко бы не зашёл. При обсуждении тех или иных богословских вопросов он, как правило, не выходил за пределы тем, поднятых во время православно-старокатолического диалога. Вопрос же о значении искупления во время этого диалога не поднимался.

Непосредственно в контексте обсуждения вопроса о построении новой русской самобытной культуры Киреев касается вопроса влияния особенностей национального характера на «строй ума» христианина.

Так, например, тонкий ум грека, по мнению Киреева, склонный к философии, углубляется в вопросы метафизики, исследует вопрос

60 Кожевников В. А. Письма Ф. Д. Самарину // Богословские труды. 2005. Сб. 40. С. 298

об отношении Лиц Св. Троицы. С этим связаны главные ереси Востока. Юридический ум римлянина входит, так сказать, в «бухгалтерские расчёты» со своим Творцом, взвешивает свои и чужие добрые дела. Отсюда учение о сверхдолжных заслугах святых и теория индульгенций⁶¹.

На самом деле с этим мнением Киреева вряд ли можно согласиться. Юридизм как таковой вовсе не был чужд греческой христианской культуре. Доказательством тому могут служить, например, многочисленные памятники церковного права, созданные в Византии. С другой стороны, метафизика была одной из главных тем Запада ещё с блаженного Августина, и особенно в эпоху Высокого Средневековья.

В данном случае Киреев просто повторял старые историософские схемы славянофилов. Он и сам не предавал им определяющего значения, по крайней мере в межхристианском диалоге. Так, в одной из своих дневниковых записей он признаётся в том, что разница между Востоком (греческая философия) и Западом (римское право) существовала с самого начала бытия Церкви, но она никогда не мешала её единству. Даже так называемый рационализм Запада становится неприемлемым только в крайних своих проявлениях.

«Нас православных, — говорит Киреев, — отталкивает не столько западный догматический рационализм, сколько абсолютическо-юридический строй западной церкви. Нас коробит преимущественно ватиканский строй, но не забудьте, что ведь ещё Боссюэт в своих галликанских тезисах с ним боролся...»⁶².

В заключение нужно сказать, что попытку А. А. Киреева идейно наметить основные контуры самобытной русской духовной культуры вряд ли можно признать удавшейся. Желание заменить догматику этикой, а в самой догматике ограничиться лишь узким кругом необходимых догматических истин — свидетельство глубокого непонимания органической связи, в которой находятся догмат и христианская этика. Догматический минимализм имеет своим следствием критику и отрицание исторической Церкви и её Предания, а чрезмерный морализм в богословии неизбежно приводит к редуцированию всего христианского вероучения исключительно к этике и психологии и, в конечном итоге, к адогматизму. Морализм в богословии есть следствие влияния на русскую религиозную мысль конца XIX – начала XX вв. философии и западного либерального богословия. Кирееву,

61 Записки петербургских религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) С. 429.

62 Киреев А. А. Дневник (1909–1910) // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 15. Л. 17–17об.

как и многим его современникам, порой не хватало подлинного знания святоотеческой традиции.

Тем не менее Киреев остро почувствовал необходимость диалога между Церковью и образованным обществом. Можно отчасти согласиться с его утверждением, что характер проповеди в том виде, как он сформировался в многовековой практике приходской жизни Русской Церкви, не всегда отвечал новым требованиям времени и потребностям русского образованного общества. Надежды, которые возлагал Киреев на философию и литературу в деле проповеди христианства, со временем принесли свои плоды: без В. С. Соловьёва невозможно себе представить религиозно-философский ренессанс Серебряного века в России, а сочинения Ф. М. Достоевского не только в нашем отечестве во времена господствующего атеизма, но и за рубежом для многих открыли и продолжают открывать святое православие.

Вопросы, поднятые генералом А. А. Киреевым во время религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге в нач. XX века, остаются актуальными и в наше время. В том числе и в России ведётся острая дискуссия о том, как Церковь должна вести диалог со всеми слоями общества, начиная от молодёжи и кончая творческой интеллигенцией. Должна ли она приспособливать своё вероучение, свою мораль к условиям нового времени, становясь тем самым более современной и доступной, или, напротив, должна незыблемо блюсти свою мораль и свои исторически сложившиеся традиции. В любом случае изучение опыта прошлого даёт возможность современному исследователю избежать прежних ошибок и наметить перспективы для дальнейшего развития Церкви в современном мире.

Библиография

Источники

Записки петербургских религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / общ. ред. С. М. Половинкина. М., 2005.

Киреев А. А. Дневник (1879–1880) // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 8.

Киреев А. А. Дневник (1884–1887) // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 10.

Киреев А. А. Дневник (1909–1910) // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 15.

Киреев А. А. Сочинения. СПб, 1912. Ч. 1.

Киреевский И. В. О возможности и необходимости новых начал для философии // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений: в 2 томах. М., 1911. Т. 1.

Киреевский И. В. Отрывки // Киреевский И. В. Разум на пути к Истине. М., 2002.

Кожевников В. А. Письма Ф. Д. Самарину / Предисл. свящ. А. Дубинин; коммент. свящ. А. Дубинин, И. В. Дубинина и А. Д. Кожевникова // Богословские труды. 2005. Сб. 40. С. 274–354.

Самарин Ю. Ф. Сочинения: в 12 т. М., 1877–1911. Т. 12: Письма 1840–1853. С. 99–100.

Литература

Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937.

Флоровский Г., прот. Проблематика христианского воссоединения // Символ. Париж. 1984. № 12. С. 44–57. Шмеман А., прот. Введение в богословие // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. М., 2009.

A. Kireyev: “Russian Culture will be Based neither upon Metaphysics nor Law, but upon Ethics”

Priest Sergius A. Eliseev

PhD in Theology

Associate Professor of the Theology Department of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

eliseevsergej@yandex.ru

For citation: Eliseev, Sergius A., priest. “A. Kireyev: ‘Russian Culture will be Based neither upon Metaphysics nor Law, but upon Ethics’”. *Theological Questions*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 126–139. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-126-139

Abstract

General Alexander Kireyev (1833–1910) was a Slavophile leader, theologian and political writer who took part in a series of religious and philosophical meetings in the early 20th century St. Petersburg. The article refers to his report on dogmatic development that was presented at one of the meetings. Kireyev expressed his views on several problems regarded as vital in the Russian society: interaction between the Church and intelligentsia, criticism of Western Christian denominations, scopes for ecumenical dialogue, relations between universal dogma and local tradition, impact of ethnic mentality on the development of religion, prospects and conditions needed to develop new foundations for an original Russian culture. The article examines Kireyev's endeavor to put an ethical doctrine over the church's dogmatic teaching. Kireyev's works and diaries are quoted to help the reader to conceive the cultural context and the mindset of the Slavophile religious thinkers in the age of the debate over a renewal of the Russian Church and reform of her polities. The author stresses the influence of idealistic philosophy and liberal Western theology (mainly Old Catholic) on the development of Kireyev's ideas, mentioning also his connections with Solovyov and Dostoevsky and evaluating Kireyev's views on the special role of religious philosophy and literature in developing new foundations for an original Russian culture.

Keywords: General Alexander Kireyev, Slavophiles, Church, Russian religious philosophy, intelligentsia, ethics, Old Catholics

References

- Florovskii G., prot. *Puti russkogo bogosloviia [Ways of Russian Theology]*. Paris, 1937. (In Russian)
- “Problematika khristianskogo vossoedineniia” [“The Issue of Christian Reunification”]. *Simvol [Symbol]*, no. 12, Paris, 1984, pp. 44–57. (In Russian)
- Kireev, A. A. *Dnevnik (1879-1880) [A Diary (1879-1880)]*. Russian state library, fond 126.
- *Dnevnik (1884-1887) [A Diary (1884-1887)]*. Russian state library, fond 126.
- *Dnevnik (1909-1910) [A Diary (1909-1910)]*. Russian state library, fond 126.
- *Sochineniia. [Writings]*. Part 1, St. Petersburg, 1912.
- Kireevskii, I. V. “O vozmozhnosti i neobkhodimosti novykh nachal dlia filosofii” [“About the Possibility and Necessity of New Beginnings for Philosophy”]. *Polnoe sobranie sochinenii [Full Collection of Writings]*, by I. V. Kireevskii, vol. 1, Moscow, 1911, 2 vols.
- “Otryvki” [“Disiecta Membra”] *Razum na puti k Istine [Mind on the Way to Truth]*, by I. V. Kireevskii, Moscow, 2002.
- Kozhevnikov, V. A. “Pis'ma F. D. Samarinu” [“Letters to F. D. Samarín”] *Bogoslovskie trudy [Theological Works]*, iss. 40, 2005, pp. 274–354.
- Polovinkin, S. M., ed. *Zapiski peterburgskikh religiozno-filosofskikh sobranii (1901–1903) [Notes Petersburg Religious and Philosophical Meetings (1901–1903)]*. Moscow, 2005.
- Samarin, Iu. F. *Sochineniia. [Writings]*. Vol. 12, Moscow, 1877–1911, pp. 99–100. 12 vols.
- Schmemann, A., prot. “Vvedenie v bogoslovie” [“Introduction to Theology”]. *Sobranie statei. 1947-1983 [Collection of Articles. 1947–1983]*, by A. Schmemann, Moscow, 2009. (In Russian)

НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ СЕКТАНТСКОГО ГЕРМЕНЕВ- ТИЧЕСКОГО ПРИНЦИПА «ПИСАНИЕ ИЗЪЯСНЯЕТ САМО СЕБЯ» (НА ПРИМЕРЕ БАПТИЗМА)

Роман Михайлович Конь

кандидат богословия
доцент кафедры богословия
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
taurusmda@gmail.com

Для цитирования: *Конь Р. М.* Несостоятельность сектантского герменевтического принципа «Писание изъясняет само себя» (на примере баптизма) // Вопросы богословия. 2019. Т. 1. № 1. С. 140–157
doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-140–157

Аннотация

Анализируется баптистский герменевтический принцип «Библия изъясняет саму себя» и его применение при толковании Священного Писания с точки зрения безупречности логических суждений. На конкретных примерах показано, что использование данного принципа наряду с методами толкования Писания (буквальным, контекстуальным

УДК 277.4-277.2

и символическим) не может решить проблему разногласий при интерпретации сектантами библейских текстов без обращения к преданию Церкви и установить верное толкование Писания. Поскольку богословие сектантов основано на экзегетике, то истинного пути спасения у них не нет.

Ключевые слова: секта, ересь, герменевтические принципы, методы толкования, экзегетика, предание.

Вопрос экзегезы Священного Писания является одним из центральных для сект протестантского происхождения (баптистов, адвентистов, пятидесятников, харизматов и иеговистов), поскольку от неё во многом зависит их богословие¹, построенное на изъясняемом вне какой-либо связи с Церковью Священного Писания, которое представляет собой, по их мнению, «единственно непогрешимое и достаточное правило веры и поведения»², «единственный источник богопознания»³ и, следовательно, обладает авторитетом само по себе и является главным критерием в вопросе истинного изъяснения самого себя. Этот взгляд на Писание предопределил набор следующих герменевтических принципов⁴: 1) боговдохновенность Писания; 2) авторитет Священного Писания («авторитет Библии как Слова Божьего для нас безусловно стоит выше суждения любой церковной традиции»⁵); 3) самостоятельное чтение Священного Писания; 4) Священное Писание изъясняет само себя; 5) контекстуальное чтение Священного Писания; 6) христоцентризм; 7) экзегет должен быть «чадом Божиим».

Кроме них существует три метода или правила толкования Священного Писания: 1) буквальный; 2) контекстуальный; 3) прообразо-

1 «Богослов-систематик зависит в своей работе от экзегетов» (*Эриксон М.* Христианское богословие. СПб., 1999. С. 18). Порядок сектантского богословия по Эриксону таков: «экзегетика – библейское богословие – систематическое богословие» (Там же. С. 54).

2 Исповедание веры Одесской Богословской Семинарии, 1993 г. // История баптизма: сборник. Вып. 1. Одесса, 1996. С. 472.

3 История баптизма: сборник. Вып. 1. Одесса, 1996. С. 14.

4 В разных публикациях список этих принципов отличается, поэтому здесь приводится обобщённый перечень принципов по следующим публикациям: *Негров А.* Герменевтика в процессе преобразования: три герменевтических горизонта славянского евангелического сообщества в постсоветский период // Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия. 2004. № 4. С. 7–32; *Иванов М. В.* Баптисты отвечают. URL: http://www.rusbaptist.stunda.org/otvety.htm#С_чего_вы_взяли_что_всякий_человек_может_правильно_понять_Библию.

5 *Иванов М. В.* Указ. соч.

вательный (символический, аллегорический⁶). Последние два объединяются в духовный принцип толкования Писания.

Принципы боговдохновенности и христоцентризма, а также все методы толкования Священного Писания не представляют собою чего-то сектантского, известны из истории святоотеческой экзегетики и применяются в современной библеистике и герменевтике. Контекстуальное прочтение формально схоже с общепринятым принципом в науке, однако имеет специфическое содержание, о котором будет упомянуто ниже. Баптисты, в свою очередь, считают, что «сходство герменевтических принципов вовсе не должно автоматически указывать на то, что евангелические богословы позаимствовали теоретические герменевтические подходы непосредственно из православного христианства. Эти принципы являются метакристианскими, то есть общепринятыми для различных христианских традиций»⁷.

Не все сектанты руководствуются при толковании Писания полным перечнем вышеназванных принципов, но принцип «Библия изъясняет саму себя» встречается у всех без исключения.

Этот принцип предполагает, что толковать Священное Писание надо исходя из текста самого Писания, следовательно, интерпретация Писания не должна опираться на церковное предание. Другими словами, к толкованию Писания не следует подходить с позиции каких-либо вероучительных установок, догматов, они не могут рассматриваться в качестве предварительных условий изъяснения библейского текста. Следует отметить, что часть сектантов склонна рассматривать принцип «Библия изъясняет саму себя» наряду с другими принципами и методами⁸ (например, христоцентризма⁹, выступающего в качестве предпосылки толкования Писания), частично позво-

6 У разных авторов различное наименование методов толкования текста: «идеи, переданные символическим языком (например, аллегорическая и апокалиптическая литература) также часто имеют историческую связь с действительностью. Так, жена из Откр. 12, 1 может обозначать израильскую нацию, двенадцать звёзд представлять двенадцать колен, луна – ветхозаветное откровение; а солнце – свет новозаветного откровения» (Верклер Г. А. Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Гранд Рапидс, Мичиган, 1995. С. 12).

7 Негров А. Указ. соч. С. 10.

8 «Хотя у Писания есть самоистолковательный аспект, одно лишь Писание не может показать нам смысл Писания», поэтому можно «использовать различные методы герменевтики и экзегетики для определения его смысла» (Эрикссон М. Указ. соч. С. 218).

9 Негров А. Указ. соч. С. 15.

ляющими избежать крайностей принципа «Библия изъясняет саму себя». Вместе с тем применение христоцентризма как герменевтического принципа фактически ведёт к признанию сектантского предания, но порождает другую не менее важную проблему достоверности их предания. Критическому исследованию различных аспектов применения принципа «Библия изъясняет саму себя» посвящена данная статья.

I

Принцип «Библия изъясняет саму себя» без обращения к опыту Церкви может быть подвергнут анализу на предмет его библейского обоснования (то есть цитат, привлекаемых сектантами для придания этому принципу правдоподобия и достоверности) или выявления его соответствия общепризнанным герменевтическим принципам (например, философская герменевтика не предполагает толкования текста вне традиции¹⁰). Однако возможен ещё один вариант анализа этого принципа, состоящий в проверке результатов, полученных с его применением, с точки зрения безупречности логических суждений.

Первое правило (метод) толкования текста сектантами гласит, что Библию надо понимать буквально (например, хождение Христа по водам, повествование о Вифлеемской звезде). Вместе с тем в Библии имеются тексты, в отношении которых толкователи расходятся во мнении о том, надо ли их понимать буквально или символически. Например, между православными и сектантами существует принципиальное различие в понимании слов Иисуса Христа: *сие есть Тело Мое* (Мф. 26, 26–28), *кому простите грехи, тому простятся* (Ин. 20, 3), *кто не родится от воды и Духа* (Ин. 3, 5) — православные понимают их буквально, а сектанты символически. В самом сектантстве существуют расхождения в отношении того, как понимать образ и подобие (синонимы или нет)¹¹, должны ли женщины покрывать голову (1 Кор. 11, 1–16), как понимать библейские дни творения. Множество расхождений существует в эсхатологии, например, как толковать *Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом; над ними смерть вторая не имеет власти* (Откр. 20, 6). Амилленаристы под словом

10 Юревич Д., прот. Введение в Новый Завет. СПб., 2016. С. 145.

11 Эрикссон М. Христианское богословие. СПб., 1999. С. 435–436.

«воскресение» видят указание на то, что воскресение первое — это духовное возрождение, а воскресение второе — это всеобщее воскресение, а премилленаристы считают, что амилленаристы неправы потому, что одно и то же слово «воскресение» они толкуют двояко: и как духовное, и как физическое воскресение, тогда как оно якобы указывает только на телесное воскресение, и поэтому телесных воскресений должно быть два¹².

Различия в толковании одних и тех же текстов имеются и между баптистами и пятидесятниками: «Так, харизматы рассматривают говорение на языках в день Пятидесятницы как учение, а их противники — как событие переходного периода [истории Церкви]»¹³.

Кроме того, существует много текстов, содержание которых весьма затруднено для неподготовленных людей, и ап. Петр ещё две тысячи лет назад прямо об этом предупреждал, указывая на то, что в писаниях ап. Павла есть сложные для разумения тексты и их неверное истолкование ввергло людей в погибель (2 Петр. 3, 16–17).

На каком основании одни тексты надо понимать буквально, а другие символически, в Библии указывается не часто (пример такого истолкования — это объяснение сна Навуходоносора пророком Даниилом).

В ситуации, когда возникают сомнения или затруднения при попытке буквального понимания текста, сектанты советуют переходить к контекстуальному или духовному толкованию Писания. Но контекстуальное толкование Писания не всегда может прояснить неудобовразумительные для интерпретации тексты (так называемые «сложные места») по трём причинам.

Во-первых, в Писании нет списка ни «ясных», ни «сложных для понимания мест», поэтому что́ считать «ясным местом», а что́ считать «неудобовразумительным местом», решается для каждого конкрет-

12 Там же. С. 1026.

13 «Основная трудность при этом заключается в том, что толкование того или иного отрывка Священного Писания во многом зависит от истолкователя и от того, какое значение придаётся данному повествованию: к нему можно относиться как к описанию некоего события, вызванного конкретными причинами, или как к изложению учения, не зависящего от обстоятельств. Это даёт возможность различным образом толковать один и тот же текст. Так, харизматы рассматривают говорение на языках в день Пятидесятницы как учение, а их противники — как событие переходного периода. Такая неопределённость связана, конечно, не с ущербностью содержания Писания, а лишь с ограниченностью человеческих способностей в Его понимании» (Алексеев В. Духовность и лжедуховность. Опыт духовно-психологического осмысления // Богомыслие. № 3. С. 58).

ного случая не на основании Библии, а субъективно. В итоге получается, что попытка подобрать контекст («ясное место») для понимания сложного текста требует ещё одного «ясного места» (контекста) для подтверждения достоверности этого «ясного места», а этот новый контекст потребует ещё одного контекста для обоснования предыдущего, и в итоге получается дурная бесконечность. Таким образом, с логической точки зрения контекстуальное толкование без предварительной опоры на догматические истины проблему толкования не решает.

Баптисты-кальвинисты, например, считают, что человек не может лишиться спасения, коль скоро он объявлен спасённым после духовного возрождения (теория «вечной безопасности»: «спасён однажды, спасён навсегда»¹⁴), ссылаясь на ряд цитат (напр.: Ин. 10, 27–29¹⁵; Рим. 11, 29¹⁶), однако баптисты-арминиане допускают возможность потери спасения, приводя свой ряд текстов (напр.: Иак. 5, 19–20¹⁷; Ин. 8, 31¹⁸; 1 Кор. 6, 9–10¹⁹)²⁰. Таким образом, и те, и другие обильно ссылаются на тексты Писания, используют обширный контекст для доказательства своего мнения²¹.

Такая ситуация имеет место не только в рамках самого баптизма, но и между различными неопротестантскими верованиями. По вопросу спасения баптисты-кальвинисты разногласят с методистами,

- 14 См. одноименную книгу: *Kendall R. T. Once Saved Always Saved*. London, 1983.
- 15 *Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей. Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех; и никто не может похитить их из руки Отца Моего.*
- 16 *Ибо дары и призвание Божие непреложны.*
- 17 *Если кто из вас уклонится от истины, и обратит кто его, пусть тот знает, что обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти и покроет множество грехов.*
- 18 *Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики.*
- 19 *Или не знаете, что неправедные Царства Божия не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодее, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники – Царства Божия не наследуют.*
- 20 Баптисты-кальвинисты полагают, что те христиане, кто «придаёт слишком большое значение свободной воле человека», ставят Божий план спасения в зависимость от «изменчивых решений людей, пребывающих во грехе и мёртвых для благодати» (Джексон П. Р. Доктрины и устройства баптистских церквей. Одесса, 1993. С. 146). Они называют такое учение «полупелагианским» и рассматривают его как результат «компромисса с нашими естественными наклонностями» (Спраул Р. К. Святость Бога. СПб., 1996. С. 201).
- 21 Обзор мнений двух сторон см.: *Иванов М. В. К вопросу о потере спасения // Путь Богопознания. Вып. 3. М., 1998. С. 40–77.*

и в итоге «методисты и баптисты перебрасываются цитатами из Библии, удивляясь, как это другие не видят того, что им самим кажется очевидным»²². Итак, контекстуальное толкование Писания без привлечения Предания не может решить важнейшей сотериологической проблемы в споре баптистов и методистов.

Во-вторых, контекстуальное прочтение «сложного места» требует подбора соответствующей цитаты или цитат, которые должны иметь однозначное понимание, чтобы выполнить роль «ясного места», а значит, нужны критерии для отбора тех или иных цитат, но этих критериев в Библии нет. Отсюда следует, что критерии «ясных мест» могут быть или за пределами Писания, или их быть не может вообще.

В-третьих, предлагаемый сектантами набор пяти методов для правильного толкования Писания или подбора соответствующего контекста²³ вне руководства со стороны Предания решить эту задачу не может по причине того, что каждый из этих методов предполагает соблюдение многочисленных условий для подбора цитат и различное сочетание этих условий порождает многообразие вариантов прочтения текста, но не может вынести окончательного решения о правильном варианте изъяснения Писания. Например, метод буквального толкования библейского текста (при использовании историко-филологического анализа) требует учёта девяти условий для выявления его смысла²⁴. Кроме этого метода предлагается ещё четыре, один из них — это метод теологического анализа. Он применяется, чтобы установить подлинный смысл спорного текста путём выяснения того, «как данный [библейский] отрывок соотносится с общей схемой (структурой) Божьего откровения», а «общую схему» Откровения предлагается выбрать в соответствии с определённым перечнем вопросов из пяти «моделей или гипотез о природе Божественного от-

22 Уайтфорд Дж. Только одно Писание. URL: <https://azbyka.ru/tolko-odno-pisanie>.

23 По Верклеру, весь процесс толкования и применения принципов герменевтики состоит из шести этапов: 1) Историко-культурный анализ. 2) Лексико-синтаксический анализ. 3) Теологический анализ. 4) Литературный анализ. 5) Сравнение с результатами других толкователей. 6) «Применение — важный этап, осуществляющий перевод значения библейского текста, которое он имел для первоначальных слушателей, в значение для верующих, живущих в другое время и в другой культуре» (Верклер Г. А. Герменевтика. Гранд Рапидс, Мичиган, 1995. С. 36–37).

24 «Схема историко-филологического метода: I. Анализ контекста: 1) исторический контекст: а) общий (всего произведения); б) частный (данного фрагмента); 2) литературный контекст: а) жанр; б) контекст (всего произведения). II. Анализ содержания: 1) различения оригинального текста; 2) лексический анализ; 3) грамматический анализ; 4) богословский анализ; 5) нравственный вывод» (Юревич Д., прот. Введение в Новый Завет. СПб., 2016. С. 155).

кровения», которые (гипотезы) «послужат рамками, в которых могут быть систематизированы и осмыслены библейские факты»²⁵.

Альтернативным способом выбора одной из пяти теологических моделей (схем) Откровения является подбор библейских цитат вокруг не зависящих от сравниваемых моделей следующих ключевых идей или концепций: «1) Божьи принципы, проявляющиеся через Его законы; 2) Божья благодать, которая проявляется в Его отношениях с человечеством, постоянно нарушающим Его принципы; 3) Божье спасение, проявляющееся в том, что Бог предусмотрел средства примирения между человечеством и Собою; и 4) Божий труд в людях, проявляющийся через служение Святого Духа»²⁶. Но в чём заключается суть этих концепций, ещё тоже предстоит определить, поскольку они не даны в Писании в завершённом виде. Поэтому изучающему Писание с привлечением метода теологического анализа библейского текста даются две рекомендации: «1) Выработайте свой собственный взгляд на природу взаимоотношений Бога с человеком. 2) Определите, как этот взгляд влияет на понимание изучаемого вами отрывка»²⁷. В итоге даже при соблюдении всех требований теологический анализ текста без учёта Предания может содействовать лишь формированию субъективного понимания («собственный взгляд») на толкование библейского текста.

Не входя в подробный разбор этих гипотез («концептуальных схем»), надо отметить, что здесь имеет место логический круг: чтобы выработать взгляд на отношения Бога и человека, надо сначала изучить Писание и из него вывести определённое учение²⁸ (теологическую концепцию), но, чтобы изучить Писание (правильно толковать Писание), надо иметь некую богословскую идею, вычитанную из Писания, с позиции которой изъяснять Писание.

Современные сектанты, сознательно или нет, не замечают этой проблемы, поскольку ссылаются на традицию, заложенную их

25 *Верклер Г. А.* Герменевтика. Гранд Рапидс, Мичиган, 1995. С. 58.

26 Там же. С. 76.

27 Там же.

28 Эриксон выработку этой концептуальной идеи относил к завершению, как он выражался, «богословского процесса», то есть после экзегезы Писания. При написании своей книги «Систематическое богословие» в качестве такой темы он избрал «величие Бога». Под этим подразумевается величие Бога как в плане Его силы, знания и других традиционных естественных свойств», так и в плане великолепия Его этической природы: «В центре богословия, как и жизни, должен стоять великий живой Бог, а не Его творение — человек» (*Эриксон М.* Указ. соч. С. 64).

предшественниками²⁹, то есть на баптистское предание³⁰. А ссылка на баптистское предание порождает проблему достоверности этого предания, которое они именуют апостольским. Апостольское предание, по мнению сектантов, прекратилось не позже IV–V вв. и якобы было восстановлено через почти 1000 лет в период зарождения баптизма в начале XVII в. в Англии. В связи с этим вновь встаёт вопрос о критериях истинности этого предания. У сектантов существует всего одна версия ответа на данный вопрос: предание является апостольским потому, что выведено, то есть вычитано, из записанного апостольского предания в виде Библии, но этот ответ неудовлетворителен, поскольку Библия не изъясняет сама себя и не позволяет выявить это апостольское предание.

Ограниченные возможности методов толкования текста осознают ведущие сектантские богословы. По этому вопросу ясно высказался М. Эриксон: «Тщательной проверке следует подвергать... и методы экзегетики. Здесь надо подчеркнуть, что метод может сделать возможным любое истолкование документа, во всяком случае при его поверхностном рассмотрении»³¹. При всей осторожности в отношении методов изучения Библии и выводов Эриксону часто приходится лишь констатировать наличие разных богословских точек зрения по многим вопросам. Такого же мнения придерживаются и российские баптисты: «Наблюдая за действительностью, мы замечаем даже у верующих, возрождённых людей, разницу в понимании некоторых мест Священного Писания. Например, такие вопросы, как вопрос о значении крещения, о церковном устройстве, о Святом Духе, о том,

29 «Мы видим настолько далеко, насколько можем видеть. Мы строим на основании, заложенном предшественниками. Я многим обязан выдающимся исследователям в этой области, назову лишь некоторые имена – Терри, Тренч, Рамм, Кайзер, Микелсен и Беркхоф. В книге будут часто приводиться ссылки на работы этих авторов, и, без сомнения, могут возникнуть ситуации, когда следовало бы сделать ссылку на них, но они не упомянуты» (*Верклер Г.А. Указ. соч. С. 4*).

30 «На протяжении своей истории они [баптисты] сформировали и признали своих собственных “отцов церкви”, то есть уважаемых в евангелической традиции личностей, которые внесли свой вклад в формирование модели толкования библейских текстов. Для многих представителей евангелического богословия “духовные братья” (или “старшие братья”) и их богословское наследие являются авторитетом, который действует на том же герменевтическом уровне, что и “Священное Предание” для православного библейского толкования. Вполне очевидно, что богословские дискуссии среди представителей славянской евангелической традиции нередко происходят на основании конфессионального (деноминационного) понимания богословских вопросов, а не на экзегетическом прочтении библейского текста» (*Негров А. Указ. соч. С. 15*).

31 Эриксон М. Христианское богословие. СПб., 1999. С. 55.

будут ли восхищены все верующие или только некоторые, — получают самые различные толкования, непохожие друг на друга. Такое разногласие приводит в некоторых случаях к разделению на различные течения, духовные группировки. Возникает вопрос, почему же верующие иногда не сходятся в толковании?»³²

Важнейшую роль в истолковании Писания сектанты отводят духовным факторам: святой (безупречно моральной) жизни и просветлению³³ (озарению, то есть «работе Святого Духа по разъяснению полного значения текста»³⁴, или внутреннему откровению) от Святого Духа («экзегет должен быть “чадом Божиим”»).

В «Изложении евангельской веры, или вероучении евангельских христиан», составленном И. С. Прохановым в 1910 г., указано, что «истинным руководством... для евангельских христиан является Слово Божие и внутреннее откровение, с ним согласное»³⁵. Баптисты полагают, что «исходящее от Святого Духа просветление помогает читателю Библии понимать её и порождает в нём убеждение в том, что она истинна и что она есть слово Бога»³⁶, а «методы играют дополняющую, а не альтернативную роль»³⁷, хотя косвенно через них тоже действует Бог.

Чтобы обезопасить себя от ложного личного озарения (просветления) (1 Тим. 4, 1)³⁸, сектанты предлагают считать истинным то озарение, которое совпадет с содержанием библейского текста. Оставляя за скобками проблему согласования Писания и внутреннего озарения³⁹, следует обратить внимание на сам принцип: внутреннее

32 Иванов М. В. Указ. соч.

33 Негров А. Указ. соч. С. 28.

34 «Одним из служений Святого Духа является озарение, помощь верующим в понимании полного значения слов Писания» (Верклер Г. А. Указ. соч. С. 13. Впервые это мнение было высказано Лютером, который «считал, что вера и озарение Святым Духом являются необходимыми условиями для толкования Библии» (Там же. С. 30). Герменевтические принципы, выработанные Лютером и Кальвином, «стали определяющими для современного ортодоксального протестантского толкования» (Там же. С. 31).

35 История баптизма: сборник. Вып. 1. Одесса, 1996. С. 438.

36 Эрикссон М. Указ. соч. С. 219.

37 Там же.

38 Дух явственно говорит, что в последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским.

39 Частично объясняет этот процесс И. Каргель; основываясь на Ин. 14, 26. Он считает, что озарение от Духа Святого есть напоминание того, что ранее человек узнал (вычитал) из Библии. Комментируя это мнение Каргеля, баптист И. И. Макаренко считает, что «знание Слова Божьего — необходимое условие для действия Святого Духа в настав-

откровение должно согласовываться с Писанием, а Писание — с внутренним откровением. В итоге снова имеет место логический круг: озарение от Бога получает достоверность от Писания, а толкование Писания получает достоверность от озарения⁴⁰. С библейской точки зрения, проверить, исходит ли просветление от Духа Святого или оно ложно, почти невозможно, например, видение ап. Петра (Деян. 10, 11–16) с помощью Закона Моисея не проверяется. Проблема проверки духовного просветления одними средствами Писания, как признают сами баптисты, не решается: «Во всех случаях особое значение имеет глубокое знание Писания, духовный опыт верующего, его духовная интуиция и молитвенное общение с Богом»⁴¹. Поэтому ап. Павел рассматривал способность к различению духов даром Божиим (1 Кор. 12, 10), а не результатом чтения Писания.

лени и научении» (Макаренко И. И. Анализ библейской герменевтики И. В. Каргеля // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 3. С. 99–100). В итоге получается, что если человек не знает Библии, то Дух Святой не сможет дать человеку озарение, так как Дух пользуется словами Библии для наставления: «Если же мы вознерадеем о Слове Божьем, тогда Святой Дух, безусловно, перестанет давать нам непосредственные откровения» (Каргель И. Христос освящение ваше // Каргель И. Собр. соч. СПб., 2004. С. 92).

40 В дискуссии по данному вопросу на сектантских форумах высказывается мнение, что озарение будет достоверным при соблюдении двух условий: 1) когда оно будет соответствовать Библии; 2) когда оно будет восприниматься верующими одинаково: «Библию не поймёшь без Духа Святого — а без Библии, не разберёшь, с каким духом общаешься. А поскольку бесовские духи и по Библии неопытных катать умеют — добавок нужно общение. Вот три сбалансированные позиции, которые позволяют подобраться к истине» (Критерий истинности откровения/учения // Евангелие: христианский портал. URL: <http://www.evangelie.ru/forum/t47107.html>). Требование рецепции общиной озарения выводит проблему его достоверности за пределы Писания. Этому критерию может соответствовать только Предание.

В другом случае баптисты считают, что озарение будет истинным, когда «Дух Святой всегда указывает на Христа и Голгофу, Он всегда прославляет и возвеличивает Христа (и то, что Им совершено) и всё внимание фокусирует только на Нём. И если это так, то мне других проверок и сверок ни с чем не нужно, так как такое откровение — от Бога, даже если оно в чём-то и не согласуется с теми пониманиями, которые были в ранней церкви. А если откровение указывает на что-то другое, например, на ценности и суету этого мира, на правила в пище, питии, одежде, причёске и т. д. ... то в лучшем случае, это — либо просто человеческая примесь...» (Критерий истинности откровения/учения. Открытый христианский форум JesusChrist.ru. URL: <http://jesuschrist.ru/forum/612681,,all.php>). Однако все лжеучители имеют своё понимание Личности Христа и всего, что связано с Его Домостроительством.

41 Алексеев В. Духовность и лжедуховность. Опыт духовно-психологического осмысления // Богомыслие. 1991. № 2. С. 82.

II

Покрыть методологические просчёты принципа «Писание изъясняет само себя» призван другой принцип — Писание обладает абсолютным авторитетом без какой-либо связи с Церковью в вопросах веры и толкования библейских текстов. Однако это мало что меняет, потому что абсолютным авторитетом в деле веры Писание не является. Это очевидно из истории формирования новозаветного канона Священного Писания.

Сектанты считают, что новозаветный канон сформировал сам себя в силу истинного характера входящих в него книг и Церковь не принимала ответственного участия в его создании, а её роль не была решающей. Святой Дух, по мнению сектантов, руководил христианами, а церковные соборы лишь выражали, что было им открыто⁴². Получается, что христиане и соборы в деле составления канона играли пассивную роль и Писание приобрело авторитет (каноничность) не от решения Церкви, а оно само по себе авторитетно как боговдохновенный текст⁴³, и поэтому Писание возвышается над Церковью.

Не вдаваясь в подробный разбор учения сектантов о формировании канона, отметим, что оно порождает новый вопрос: а каким же образом отцы Соборов узнали, что открытое им Богом знание о каноничности книги исходит от Святого Духа?

Ответа на этот вопрос у сектантов не существует. Очевидно, что это озарение не могло быть подкреплено Писанием, ибо каноничность Писания была под вопросом и канон ещё не был утверждён, поэтому это просветление никак не проверяемо и нечем обосновать, что оно исходит от Бога.

Мнение сектантов о самоформировании канона и основанном на нём авторитете Писания полностью опровергаются историческими фактами, свидетельствующими о том, что канон книг был создан Церковью, руководимой Святым Духом. Согласно наиболее древнему свидетельству о создании новозаветного канона, так называе-

42 «Собрание авторитетных книг и составление канона было процессом, происходящим под руководством Духа Святого», а «работа соборов состояла в том, чтобы только выразить их согласие» (*Хэнчетт С.* Становление канона Нового Завета // *Богомыслие.* 1995. № 4. С. 202). «В сущности, процесс канонизации — это исторический процесс, во время которого Святой Дух руководил Церковью в деле выявления книг, несущих печать Божественной силы» (*Верклер Г.А.* Указ. соч. С. 6–7).

43 «Книга становится каноничной в тот момент, когда она написана, а не тогда, когда она признана собором» (*Райри Ч.* Основы богословия. М., 1997. С. 120).

мого «канона Муратори» (170–200 гг.⁴⁴), Церковь сформулировала три критерия каноничности книг Священного Писания: а) принцип рецепции⁴⁵, б) чтение книги во время церковного богослужения⁴⁶, в) «принадлежность книги такому автору, который был бы очевидцем, то есть апостолом»⁴⁷. Эти критерии не имеют ничего общего со Священным Писанием; они не опираются на Священное Писание и им никак не обоснованы. Другими словами, критерии каноничности Писания лежат за пределами самого Писания, и, следовательно, Церковь играла решающую роль в создании канона, а это значит, что Церковь и в настоящее время обладает способностью выносить суждения о каноничности Писания, следовательно, Церковь и сегодня может выносить суждение о том, какое толкование истинно, а какое ложно.

Итак, герменевтический принцип «Писание истолковывает само себя» и само судит о том, какое толкование является правильным, несостоятелен, и без привлечения догматических истин (предпосылок толкования) Писание само себя не изъясняет.

III

Частично эту проблему сектанты пытаются решить, ссылаясь на принцип своей герменевтики — христоцентричность Писания. Суть христоцентризма они видят в том, что Священное Писание составлено по единому плану — свидетельствовать о Христе Иисусе, поэтому

44 Юревич Д., *прот.* Введение в Новый Завет. СПб., 2016. С. 75.

45 Принцип рецепции отражён в следующих строках канона Муратори: «все они [вышеупомянутые новозаветные книги] признаны священными по оценке вселенской Церкви» (Канон Муратори. 62–63 // Мецгер Б. Канон Нового Завета. Приложение IV. 1. С. 303–304.), «приняты вселенской Церковью» (Канон Муратори. 66 // Там же), «мы принимаем» (Канон Муратори. 72 // Там же), «мы не принимаем ничего из того, что писали Арсиной, Валентин или Мильтиад» (Канон Муратори. 82 // Там же).

46 Пастырь Ерма «нельзя читать людям публично в церкви... так как написан после [их, то есть апостолов] времени. (Канон Муратори. 78–81 // Там же).

47 Мецгер Б. Канон Нового Завета: возникновение, развитие, значение. М., 2008. Ап. Лука «не видел Господа во плоти; и... он имел возможность удостовериться в происшедшем» (Канон Муратори. 6–7 // Мецгер Б. Указ. соч. Прил. IV. 1. С. 303–304.). «Апостольское происхождение, — отмечает прот. Д. Юревич, — понимается в каноне «Муратори» не как внешний отвлеченный атрибут исключительно титульного характера, а как изложение истины тем, кто был непосредственным свидетелем событий (как, например, евангелист Иоанн Богослов [строки 9–33]), или тем, кто воспринял свидетельство из первых уст, от непосредственных участников событий (как св. ап. Лука, которого «Павел взял... с собой» и который написал Евангелие, хотя и надписав его своим именем, но «в соответствии с [общей] верой» [строки 4–6])» (Юревич Д., *прот.* Указ. соч. С. 67).

экзегету надо придерживаться этого направления в толковании⁴⁸. Некоторые баптисты полагают, что их понимание христоцентризма совпадает с православным, заключающемся в подходе к толкованию Писания, исходящем из веры в Христа как Бога⁴⁹.

Однако баптистское понимание христоцентризма отличается от православного. Во-первых, оно не акцентирует внимание на Божестве Христа, а как бы Его предполагает, сосредотачиваясь на Его Личности как связующей два завета, в то время как в православном понимании христоцентризма доминирующей является вера во Христа как Второе Лицо Святой Троицы, соединяющее два завета. Это весьма важное различие, поскольку некоторые секты, например иеговисты и пятидесятники-единственники, также рассматривают Христа главным Лицом двух заветов, но отрицают Божество Христа; лжеучение «Поместной церкви» признаёт единство двух заветов и принимает учение о Божестве Христа, но Самого Христа рассматривает как стадию (этап) в развитии Божества⁵⁰. Таким образом признание того, что Писание свидетельствует о Христе, является необходимым, но не достаточным условием изъяснения Библии. Во-вторых, православное понимание христоцентризма предполагает, что вера в Божество Христа должна предшествовать толкованию Писания, а по мнению баптистов такая вера должна выводиться из Писания или приниматься от предшествующих поколений баптистов, но баптистское предание исторически восходит к моменту создания баптизма в 1609 г, а не к апостолам.

Обращение к принципу христоцентризма в смысле, близком к православному, значит, что сектанты подходят к изучению Библии с предпосылки, основанной не на Писании, а на Предании, что противоречит их учению о том, что Писание изъясняет само себя.

История сект протестантского происхождения свидетельствует, что использование принципа «Писание изъясняет Писание» привело

48 «Священное Писание при всей своей необъятности, составлено по единому плану – свидетельствовать о Христе Иисусе. Следовательно, экзегету везде и всегда надо искать, и видеть Иисуса Христа, придерживаться Его направления (Ин. 16, 14)» (Карев А. В., Мицкевич А. И., Попов В. А. Экзегетика. СПб.: Библия для всех, 1997. URL: <http://www.shakoreechurch.com/forbrothers/zaosnaa-skola-ehb/ekzegetika-v-a-porov>. По мнению Негрова, христоцентризм – это склонность «рассматривать все ритуалы Ветхого Завета как типологические указания на жизнь и дела Иисуса Христа» (Негров А. Указ. соч. С. 17.)

49 Негров А. Указ. соч. С. 16.

50 Ли У. О Троице Боге – Отце, Сыне и Духе. М., 1992. С. 27.

к появлению множества ересей, каждая из которых считает себя преемницей апостольской веры, но отказывает последователям остальных в наименовании себя церковью. Диапазон этих заблуждений охватывает почти все вопросы христианской веры — от тринитарных до эсхатологических. Применение данного принципа привело, с одной стороны, к эволюционированию веры части сектантов из тринитарной в антитринитарную. Например, в XVI в. бывший католический священник М. Симонс перешёл в анабаптизм и стал проповедовать докетическую христологию; социане отрицали Божество Христа и считали, что Он был просто человеком, хотя и обладал полнотой Духа⁵¹; баптисты-арминиане (общие баптисты) в XVIII в. стали в большинстве унитариями⁵²; адвентизм в 1840–1890-е гг. в основной массе отвергал веру в Святую Троицу, и споры об этом продолжались до 1930-х гг.⁵³; в пятидесятничестве в начале XX в. появилось движение единственников (унитариев). На противоположной стороне континуума еретических измышлений наблюдается радикальный пересмотр православной эсхатологии путём создания доктрин посттрибулационизма и претрибулационизма через элиминирование важных эсхатологических концепций, в частности учения о первом воскресении как духовном воскресении, учения о единократном Втором Пришествии и следующем за ним воздании.

Итак, герменевтический принцип «Библия изъясняет саму себя» без обращения к вере Церкви не может служить основанием для достоверного толкования Писания, а поскольку экзегетика для них является единственным источником Богопознания и спасения, то ни первого, ни второго в сектантстве не существует.

Библиография

- Алексеев В.* Духовность и лжедуховность. Опыт духовно-психологического осмысления // Богомыслие. 1991. № 2. С. 49–83.
- Беркхоф Л.* История христианских доктрин. СПб.: Библия для всех, 2000.
- Верклер Г. А.* Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Гранд Рапидс, Мичиган: Бейкер бук хауз, 1995.
- Джексон П. Р.* Доктрины и устройства баптистских церквей. Одесса: Христианское просвещение. 1995.

51 *Беркхоф Л.* История христианских доктрин. СПб., 2000. С. 65.

52 История баптизма: Сборник. Вып. 1. Одесса, 1996. С. 57.

53 *Найт Дж.* В поисках своего лица. Заокский: Источник жизни, 2009. С. 66.

- Иванов М. В.* Баптисты отвечают [Электронный ресурс]. URL: http://www.rusbaptist.stunda.org/otvety.htm#С_чего_вы_взяли,_что_всякий_человек_может_правильно_понять_Библию (дата обращения 20.11.2018).
- Иванов М. В.* К вопросу о потере спасения // Путь Богопознания. Вып. 3. М. 1998. С. 40–77. История баптизма: сборник. Вып. 1 / Одесская Богословская Семинария; сост. и предисл. С. В. Санников. Одесса: ОБС, Богомыслие, 1996.
- Канон Муратори // Мецгер Б. Канон Нового Завета: возникновение, развитие, значение. Приложение IV.1. 6-е изд. М.: ББИ, 2008. С. 301–304.
- Каргель И.* Христос освящение ваше // Каргель И. Собр. соч. СПб., 2004. С. 49–113.
- Карев А. В., Мицкевич А. И., Попов В. А.* Экзегетика [Электронный ресурс]. URL: <http://www.shakopeechurch.com/forbrothers/zaosnaa-skola-ehb/ekzegetika-v-a-popov> (дата обращения 20.11.2018).
- Критерий истинности откровения/учения [Электронный ресурс] // Евангелие: христианский портал. URL: <http://www.evangelie.ru/forum/t47107.html> (дата обращения 20.11.2018).
- Критерий истинности откровения/учения. [Электронный ресурс]. // Открытый христианский форум JesusChrist.ru. URL: http://jesuschrist.ru/forum/612681_all.php (дата обращения 20.11.2018).
- Ли У.* О Троицином Боге — Отце, Сыне и Духе. М.: Живой поток, 1992.
- Макаренко И. И.* Анализ библейской герменевтики И. В. Каргеля // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 3. С. 99–110.
- Мецгер Б.* Канон Нового Завета: возникновение, развитие, значение. 6-е изд. М.: ББИ, 2008.
- Найт Дж.* В поисках своего лица. Заокский: Источник жизни, 2009.
- Негров А. И.* Герменевтика в процессе преобразования: три герменевтических горизонта славянского евангелического сообщества в постсоветский период // Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия. 2004. № 4. С. 7–32.
- Райри Ч.* Основы богословия. М.: ВЕЕ International, 1997.
- Спраул Р. К.* Святость Бога. СПб.: Мирт, 1996.
- Хэнчетт С.* Становление канона Нового Завета // Богомыслие. 1995. № 4.
- Уайтфорд Дж.* Только одно Писание. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/tolko-odno-pisanie> (дата обращения 20.11.2018).
- Эриксон М.* Христианское богословие. СПб.: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999.
- Юревич Д., прот.* Введение в Новый Завет. СПб., 2016.
- Kendall R. T.* Once Saved Always Saved. London: Hodder and Stoughton, 1983.

Inadequacy of the Sectarian Hermeneutic Idea of the Self-Explaining Scripture: The Case of the Baptist Church

Roman M. Kon'

PhD in Theology

Associate Professor of the Theology Department of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

taurusmda@gmail.com

For citation: Kon', Roman M. "Inadequacy of the Sectarian Hermeneutic Idea of the Self-Explaining Scripture: The Case of the Baptist Church". *Theological Questions*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 140–157. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-140–157

Abstract

The article presents a logical analysis of the Baptist hermeneutic approach to the Bible as self-explaining. Cases are brought forward to show that this approach is unable to deal with contradicting parts of the Bible so that its advocates cannot avoid appealing to the elements of the church tradition. For a hermeneutics-based theology, this situation is unsolvable.

Keywords: Baptists, heresy, hermeneutics, Scripture explanation, Bible, exegesis, tradition

References

- Alekseev, V. "Dukhovnost' i lzhedukhovnost'. Opyt dukhovno-psikhologicheskogo osmysleniia" ["Spirituality and False Spirituality. The Experience of Spiritual and Psychological Understanding"]. *Bogomyslie [Meditation]*, no. 2, 1991, pp. 49–83. (In Russian)
- Berkhof, L. *Istoriia khristianskikh doktrin [History of Christian Doctrines]*. Moscow, Bibliia dlia vsekh, 2000. (In Russian)
- Virkler, G. A. *Germenevtika. Printsipy i protsess tolkovaniia Biblii [Hermeneutics: Principles and Processes of Biblical Interpretation]*. Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1995. (In Russian)
- Jackson, P. R. *Doktriny i ustroistva baptistskikh tserkvei [The Doctrine and Administration of the Church]*. Odessa, Khristianskoe prosveshchenie, 1993. (In Russian)
- Erickson, M. *Khristianskoe bogoslovie [Christian Theology]*. St. Petersburg Christian University, 1999. (In Russian)
- Iurevich, Dm., archpriest. *Vvedenie v Novyi Zavet [An Introduction to the New Testament]*. St. Petersburg, 2016. (In Russian)
- Ivanov, M. V. *Baptisty otvechali [Baptists Respond]*. URL: http://www.rusbaptist.stunda.org/otvety.htm#C_чегo_вы_взяли,_что_всякий_человек_может_правильно_понять_Библию. Accessed 20 Nov. 2018. (In Russian)
- *K voprosu o potere spaseniia [To the Question of the Loss of Salvation]*. Put' Bogopoznaniia [The Path of Knowledge of God], iss. 3, Moscow, 1998, pp. 40–77. (In Russian)

- “Kanon Muratori” [“Canon Muratori”]. *Kanon Novogo Zaveta: vznikovenie, razvitie, znachenie. Prilozhenie IV.1 [The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance IV.1]*, by B. Metzger, 6 ed., Moscow, St. Andrew’s Biblical Theological Institute, 2008, pp. 301–304. (In Russian)
- Kargel, I. “Khristos osviashchenie vashe” [“Christ is your Sanctification”]. *Sobranie sochinenii [Collected Works]*, by I. Kargel, St. Petersburg, 2004, pp. 49–113. (In Russian)
- Karev, A. V., et al. *Ėkzegetika [Exegetics]*. URL: <http://www.shakopeechurch.com/forbrothers/zaocnaa-skola-ehb/ekzegetika-v-a-popov>. Accessed 20 Nov. 2018. (In Russian)
- Kendall, R. T. “Once Saved Always Saved”. London, Hodder and Stoughton, 1983.
- “Kriterii istinnosti otkroveniia/ucheniia” [“The Criterion of the Truth of Revelation/ Teachings”]. *Evangelie: khristianskii portal [Gospel: Christian Portal]*. URL: <http://www.evangelie.ru/forum/t47107.html>. Accessed 20 Nov. 2018. (In Russian)
- “Kriterii istinnosti otkroveniia/ucheniia” [“The Criterion of the Truth of Revelation/ Teachings”]. *Otkrytyi khristianskii forum JesusChrist.ru. [Open Christian Forum JesusChrist.ru.]*. URL: <http://jesuschrist.ru/forum/612681,,all.php>. Accessed 20 Nov. 2018. (In Russian)
- Lee, W. *O Triedinom Boge — Ottse, Syne i Dukhe [Concerning the Triune God: The Father, the Son and the Spirit]*. Moscow, Zhivoi potok, 1992. (In Russian)
- Makarenko, I. I. “Analiz bibleiskoi germenevtiki I. V. Kargelia” [“Analysis of Biblical Hermeneutics by I. V. Kargel”]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom [State, Religion, Church in Russia and Abroad]*, no. 3, 2009, pp. 99–110. (In Russian)
- Metzger, B. *Kanon Novogo Zaveta: vznikovenie, razvitie, znachenie [The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance]*. 6 ed., Moscow, St. Andrew’s Biblical Theological Institute, 2008. (In Russian)
- Knight, G. R. *V poiskakh svoego litsa [A search for identity: The development of Seventh-day Adventist beliefs]*. Zaokskii, Istochnik zhizni, 2009. (In Russian)
- Negrov, A. I. “Germenevtika v protsesse preobrazovaniia: tri germenevticheskikh gori-zonta slavianskogo evangelicheskogo soobshchestva v postsovetskii period” [“Hermeneutics in the Process of Transformation: Three Hermeneutic Horizons of the Slavic Evangelical Community in the Post-Soviet period”]. *Bogoslovskie razmysleniia: Evro-Aziatskii zhurnal bogosloviia [Theological Reflections: Eurasian Theology Journal]*, no. 4, 2004, pp. 7–32. (In Russian)
- Ryrie, C. C. *Osnovy bogosloviia [Basic Theology]*. Moscow, BEE International, 1997. (In Russian)
- Sannikov, S. V., comp. *Istoriia baptizma [History of Baptism]*. Vol. 1, Odessa Theological Seminary, 1996. (In Russian)
- Sproul, R. C. *Sviatost’ Boga [The Holiness of God]*. Moscow, Mirt, 1996. (In Russian)
- Whiteford, J. *Tol’ko odno Pisanie [Sola Scriptura]*. URL: <https://azbyka.ru/tolko-odno-pisanie>. Accessed 20 Nov. 2018. (In Russian)
- Hanchett, S. “Stanovlenie kanona Novogo Zaveta” [“Formation of the Canon of the New Testament”]. *Bogomyслиe [Meditation]*, no. 4, 1995. (In Russian)

АПОЛОГЕТИКА

ПСИХОФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В СОВРЕМЕННОЙ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ОБЗОР ОСНОВНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ

Анатолий Анатольевич Парпара

кандидат медицинских наук, магистр богословия
научный сотрудник кафедры теологии
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
arapara@yandex.ru

Для цитирования: *Парпара А. А.* Психофизическая проблема в современной аналитической философии: обзор основных направлений // Вопросы богословия. 2019. Т. 1. № 1. С. 158-178
doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-158-178

Аннотация

УДК 12:271-183.5

В статье рассматривается современная постановка вопроса о взаимоотношении духовного и телесного начала в человеке и основные варианты его решения в аналитической философии. Прежде всего, субстанциальный дуализм, ведущий начало от Декарта, противопоставляется материалистическому редукционизму (теория тождества и функционализм). Далее обсуждаются более «компромиссные» направления: антиредукционизм и дуализм

свойств, в том числе эпифеноменализм. Рассматривается вопрос, насколько мозг может быть уподоблен вычислительной машине (компьютерная метафора сознания). Для каждого решения приводятся ключевые аргументы и контраргументы, оценивается значимость философии сознания для христианской апологетики. Намечается связь современной проблематики с работами русских исследователей начала XX века (Г. И. Челпанов, В. В. Зеньковский).

Ключевые слова: Философия сознания, психофизическая проблема, апологетика, картезианство, материализм, физикализм, редукционизм, антиредукционизм, эпифеноменализм, компьютерная метафора сознания.

Введение

Что такое психика и как она связана с мозгом? Как психические процессы становятся содержанием сознания и как это содержание влияет на состояние тела? Проще говоря, как тело действует на душу и душа на тело, и есть ли вообще у человека душа? А есть ли она у животных и, если есть, значит ли это, что мы должны относиться к ним, как к людям? Эти вопросы, волнующие человечество с древнейших времён, в современном мире встают всё более и более остро. И для этого есть целый ряд причин. Во-первых, это беспрецедентные успехи биологии, прежде всего молекулярной, и нейрофизиологии. Они позволили нам узнать, как работает нейрон, основной строительный элемент нервной системы, как нейроны организованы в более сложные единицы в коре головного мозга, как эти единицы функционируют и какие зоны мозга активны при тех или иных психических процессах. Достаточно упомянуть знаменитые эксперименты Б. Либета в начале 1980-х. Вот базовая методика и результаты этих опытов.

Испытуемого подключали к электроэнцефалографическому аппарату и сажали перед экраном, на котором изображён циферблат. Вдоль него движется луч осциллоскопа, наподобие секундной стрелки, только быстрее, так чтобы можно было отмечать моменты времени с точностью порядка 50 мс. Испытуемый должен был подождать, пока ему захочется совершить движение, и быстро сжать кулак правой руки, при этом отмечая положение луча в тот момент, когда было принято решение действовать. Оказалось, что специфические изменения на энцефалограмме (потенциал готовности) появляются на несколько десятых секунды раньше этого момента (характерные значения порядка 300–400 мс)¹. Но ведь это показывает, что по состоянию мозга можно судить о том, что сделает человек, минимум за четверть секунды до того, как он сам это осознал! Означает ли это, что мой мозг принимает решение за меня, а моё сознание в лучшем случае может «наложить вето» на это решение в последний момент, как счи-

1 *Libet B., Gleason C. A., Wright E. W., Pearl D. K. Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential) – The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act // Brain. 1983. V. 106. P. 623–642.*

тал сам Либет², а то и вовсе является пассивным наблюдателем, который испытывает лишь иллюзию контроля над происходящим?

Во-вторых, развитие вычислительных технологий позволило говорить о создании «искусственного интеллекта» — информационных систем, которые могут быстро и безошибочно выполнять задачи, до недавнего времени посильные лишь человеческому разуму: начиная от собственно вычислений, моделирования, проверки доказательства теорем и кончая игрой в шахматы или го. Причём принцип работы «нейронных сетей» — так называется один из наиболее распространённых типов систем «искусственного интеллекта» — был заимствован из природы: настоящие нейроны мозга образуют сети, построенные похожим образом. Искусственные нейронные сети оказываются способны освоить сферы деятельности, которые называются творчеством в самом узком смысле слова, такие как живопись или стихосложение³. Не придётся ли нам в какой-то момент признать, что очередная компьютерная система обладает сознанием? И какие выводы придётся из этого сделать? С другой стороны, если искусственные нейронные сети организованы аналогично природным, нельзя ли заменять части мозга кремниевыми протезами, победив таким образом инсульты и нейродегенеративные болезни, такие как болезнь Альцгеймера? А может быть, и вовсе упразднить смерть, перенести всю личность человека с «белкового носителя» на «кремниевый носитель»? Да, сейчас это выглядит фантастически, но кто знает, что будет через 50 лет?

Уже этих причин достаточно, чтобы понять, почему осмысление связи психики и мозга приобретает всё большую важность. И они же показывают, почему христианская апологетика не может игнорировать эту тему. Действительно ли современная наука о мозге доказала отсутствие души, как иногда утверждается? А если не доказала и душа всё-таки есть, есть ли она у «умных машин»? И не обеспечит ли технология бессмертия личности уже в этой жизни, что выглядит гораздо привлекательнее обещаний будущего бессмертия в христианстве? Очевидно, христианину нужно иметь наготове ответы на эти вопросы и другие, связанные с ними, которые всё чаще задаются в наше время. Но эти ответы должны быть результатом спокойного и вдум-

2 *Libet B. Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action // The Behavioral and Brain Sciences. 1985. V. 8. P. 529–566.*

3 *Смазневич И. Искусный интеллект // Русский репортер. 2018. № 19 (458). С. 52–57.*

чивого изучения проблемы, основанного на твёрдой вере и убеждённости в том, что «книга природы» не может противоречить «книге Откровения». В этой статье мы дадим обзор основных направлений в современной аналитической философии сознания, который не претендует на полноту, однако поможет нам сориентироваться в проблеме⁴. Мы увидим, какова современная постановка психофизической проблемы, каковы основные подходы к её решению и каковы главные достоинства и недостатки каждого из подходов. При этом мы иногда будем обращаться к работе В. В. Зеньковского «Современное состояние психофизической проблемы» (1905), что позволит нам добавить дополнительную историческую перспективу и, что самое важное, оставаться в рамках русской философской традиции.

Истоки современной философии сознания

Как правило, введение в философию сознания начинают с изложения взглядов Рене Декарта. Причиной этого служит то, что великий французский философ провозгласил разрыв с предшествующей традицией, основанной на достижениях античной и средневековой философии, и сформулировал основные философские вопросы в новой постановке. В частности, и психофизическую проблему он заново поставил и попытался решить, хотя и в рамках традиционного подхода, но с важными особенностями. Согласно представлениям Декарта, мир состоит из двух разнородных и не сводимых друг к другу субстанций: ментальной и физической. Существенным свойством первой является мышление (*res cogitans*), а второй — протяжённость в пространстве (*res extensa*). Чисто ментальным является мир ангельский, а чисто физической — материальная вселенная, включая животных, и только человек составлен из материального тела и мыслящей души, причём как тело, так и душа вполне способны к самостоятельному существованию. Такого рода позиция называется субстанциальным дуализмом. По Декарту, душа, лишившись тела, может продолжать мыслить и ощущать, и даже более свободно, чем находясь в теле, а тело без души в полном соответствии с механическими закономерностями природы способно поддерживать в себе жизнь и даже низшие формы психической деятельности.

4 За более содержательным обзором можно обратиться к таким источникам, как, например, *Gennaro R. J. (Ed.) The Routledge Handbook of Consciousness*. New York: Routledge, 2018.

Нужно обратить внимание на важный терминологический сдвиг, произведённый Декартом и унаследованный всей последующей традицией: предпочтение слова *mens* (ум, психика, ментальное) слову *anima* (душа) для обозначения духовной сущности человека, которое было спровоцировано полемикой с аристотелевской концепцией души как энтелехии тела⁵.

Основное слабое место картезианского дуализма — это вопрос взаимодействия: если душа и тело являются совершенно разнородными субстанциями, как они могут влиять друг на друга? Уже при жизни Декарта его взгляды подвергались суровой критике в этом отношении, хотя сам философ не считал, что проблема психофизического взаимодействия фатальна для субстанциального дуализма. В. В. Зеньковский также не придавал большого значения этой проблеме, считая, что она целиком обусловлена рационалистической теорией причинности. Но эта теория, отождествлявшая причинные связи с логическими, была разрушена критикой Юма⁶. Похожего же мнения придерживается и современный английский философ Р. Суинберн: «То, что мы не можем объяснить, как причинная связь работает, не выглядит хорошим аргументом против её существования, если мы сколько угодно можем эту связь наблюдать... Мы просто должны признать, что человеческие существа не всеведущи и не могут понимать всё на свете»⁷.

Но сложность здесь видится гораздо более фундаментальной, чем просто отсутствие логической связи между действиями души и тела или отсутствие объяснения причинной связи между ними. И совсем невозможно согласиться с выводом Зеньковского о том, что «этот аргумент окончательно потерял значение для современных мыслителей»⁸, — слишком многие современные мыслители активно им пользуются. Юм действительно утверждает, что любые вещи могут рассматриваться как причина и следствие независимо от степени их сходства, если наблюдается их постоянное соединение⁹. Но такое

5 Botter B. "Se l'occhio fosse un animale la sua vista sarebbe l'anima". L'unità di anima e corpo nella filosofia aristotelica // M. Giannasi, F. Guadalupe Masi (Ed.) Il problema mente-corpo. Genealogia, modelli, prospettive. Milano: Mimesis, 2008. P. 25.

6 Зеньковский В. В. Современное состояние психофизической проблемы. Киев, 1905. С. 13.

7 Swinburne R. The Evolution of the Soul. Revised edition. New York: Oxford University Press, 1997. P. XI.

8 Зеньковский В. В. Указ. соч. С. 13.

9 Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм. Д. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1996. С. 295.

утверждение возможно только в «юмовской» дискретной онтологии, где действительность раздроблена на отдельные вещи, отношения между которыми для нас непостижимы. Последовательно придерживаться такой онтологии вряд ли возможно¹⁰.

Если есть нечто одно и нечто иное и они взаимодействуют между собой, между ними непременно приходится мыслить нечто третье, общее и тому, и другому. Выражаясь геометрически, если две области соприкасаются, то они, во-первых, должны находиться в каком-то общем пространстве, а во-вторых, между ними должна существовать граница. И эта граница не столько разделяет, сколько объединяет, потому что её можно с одинаковым успехом относить и к одной области, и к другой. Иначе мы мыслить не можем, и поэтому аргумент взаимодействия всегда будет иметь ключевое значение для психофизической проблемы. Придётся либо искать это общее пространство (концептуальное, разумеется) и границу в этом концептуальном пространстве, которая объединит ментальное и физическое, либо отказаться от взаимодействия, либо отказаться от мышления вообще.

Философский разум, как правило, болезненно относится к последней альтернативе, поэтому он сразу же начал развивать первые две в виде монизма Спинозы (одна субстанция, два атрибута), параллелизма Лейбница и других концепций, подробно говорить о которых не входит сейчас в нашу задачу. Однако большую популярность получили радикальные виды монизма. Если Спиноза приписывал единой субстанции два независимых атрибута, то радикальный монизм либо ментальное мыслит как основу физического (спиритуализм), либо физическое как основу ментального (материализм). Поэтому собственно монизмом мы будем называть именно эти два философских направления, а концепции, близкие к спинозизму, будем называть дуализмом свойств (property dualism) в соответствии с терминологией, принятой в современной философии сознания.

В свою очередь наука попросту отказалась решать задачу взаимодействия и приняла картезианский дуализм если не в качестве метафизической истины, то, по крайней мере, как удобный методологический принцип. При этом естественные науки сосредоточились на изучении «протяжённой субстанции» и добились в этом потрясающих успехов. Картезианское учение о теле как механизме полностью

10 Некоторые современные исследователи склоняются к мысли, что сам Юм был гораздо меньшим скептиком, чем это думали раньше. См.: *Read R., Richman K.A. (Eds.) The New Hume Debate: Revised Edition. New York: Routledge, 2000.*

восторжествовало: сейчас физиология вполне успешно объясняет деятельность организма в физических категориях. От современного специалиста по физиологии нервной системы нередко можно услышать, что он не знает ни одного явления, для объяснения которого требовалось бы понятие души. Постепенно говорить о субстанциальной душе стало в науке дурным тоном, и, в свою очередь, в философии существенное влияние получил материализм.

Материалистический редукционизм, сводящий любую реальность к физической, выглядит чрезвычайно простым и привлекательным для современного человека, привыкшего верить в силу науки. Но помимо масс, энергий, частиц, волн, взаимодействий, столкновений и тому подобных вещей и событий, которые принято относить к физической реальности, существуют вещи и события не менее, если не более, реальные и важные для нас: убеждения, надежды, ожидания, предчувствия, эмоции, настроения, ощущения — явления никак не физического характера. Поскольку душа объявлена несуществующей, в современной науке и философии принято относить эти явления к области психики, или ментального, а ту часть психики, о которой субъект может получать представление непосредственно, называют сознанием. В свою очередь, качественное содержание сознания называют квалиями (от латинского *qualia* — свойства, качества), то есть качества предметов, как они воспринимаются нами: голубизна неба, мягкость прикосновения, вкус молока и так далее.

Отрицать сознание — определённо значит противоречить здравому смыслу. Но если всё существующее обусловлено физической реальностью, в частности человек обусловлен своим телом, а высшая нервная деятельность есть функция головного мозга, то и сознание должно быть видом высшей нервной деятельности и обусловлено функционированием головного мозга. Поэтому для современной философии возникает вопрос, который Д. Чалмерс справедливо назвал «трудной проблемой сознания»: как мозг порождает сознание? И эта задача оказалась настоящим камнем преткновения для материалистической философии. На протяжении последних десятилетий в рамках аналитической традиции развернулась бурная полемика между приверженцами различных взглядов на «трудную проблему», которая не утихает до сих пор.

Редукционизм

Под материализмом в наше время обычно понимается учение о том, что в основе всего лежат частицы, волны, поля и подобные природные сущности, то есть, по сути, те объекты, которые изучает наука физика. Поэтому материализм также часто называют физикализмом. Более радикальные материалисты — редукционисты — считают, что все прочие объекты и явления не просто обусловлены физическими свойствами, но без остатка сводятся к ним, то есть могут быть из них дедуцированы. Менее радикальная позиция — эмерджентизм — состоит в том, что достаточно сложные структуры физических объектов могут проявлять свойства, не дедуцируемые из свойств этих объектов в отдельности. Такие структуры (химические, биологические, психические, социальные) состоят из физических объектов и полностью обусловлены ими причинно, но не сводятся к ним онтологически. Некоторые представители этой группы отказываются называть себя материалистами, например Дж. Сёрл, но, следуя за традицией русской мысли, которая выражена, в частности, Г. И. Челпановым¹¹, мы будем понимать материализм в широком смысле.

Для современного материализма характерно убеждение, что наука обладает методом объяснения всех существенных составляющих нашего мира. Апологеты этого мировоззрения указывают, что наука успешно справилась с задачами, которые ещё недавно казались неразрешимыми. И одним из главных достижений в этой области, по общему мнению, является теория эволюции, базирующаяся на дарвиновской концепции естественного отбора. Она позволила раскрыть загадку происхождения биологических видов, апеллируя к простым механическим представлениям о случайных мутациях и отборе наиболее приспособленных индивидов. По мнению большинства материалистов, теория эволюции нанесла сокрушительный удар по противникам «научной картины мира», и теперь настало время устранить последнее препятствие на пути к полному торжеству этой картины мира — проблему сознания. Если раньше можно было принимать картезианский дуализм в качестве методологического приёма, то теперь естественные науки должны найти границу между физическим и ментальным, перейти через неё и установить свои законы в царстве, которое до сих пор было для них недостигаемо.

11 *Челпанов Г.И.* Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. М., 1912.

Какова может быть философская основа такого шага? Самая крайняя точка зрения на этот счёт заключается в том, что сознание просто является видом материи. Такие взгляды в отечественной философии вслед за Ф. Энгельсом принято называть вульгарным или механистическим материализмом. Они пользовались достаточной популярностью во второй половине XIX в., но в наше время имеют лишь историческое значение. Наука до сих пор не обнаружила ни специфической «психической материи», ни оснований отождествлять убеждения, эмоции и т. п. с какими-либо элементами материи «обычной».

Зато обнаружилось явление психофизической корреляции: наличие тех или иных психических состояний чётко коррелирует с электрической активностью определённых участков головного мозга. И это дало возможность отождествить ментальные процессы с соответствующими мозговыми. Например, уверенность в том, что Земля вращается вокруг Солнца, тождественна определённому рода конфигурации и электрической активности определённой группы нейронов. Такая позиция была сформулирована в конце 1950-х Плейсом, Фейглом и Смартон и получила название теории тождества (identity theory). Но «наивный» вариант теории тождества сразу же сталкивается с рядом непреодолимых проблем. Например, одно и то же убеждение о вращении Земли может сопровождаться разной активностью разных групп нейронов не только у разных людей, но даже у одного и того же человека в разное время.

Поэтому теория тождества трансформировалась в функционализм. Эта концепция, пожалуй, наиболее распространена в наше время, особенно среди специалистов-прикладников. Она утверждает не материальное тождество ментальных состояний с физическими, а функциональное. Исходно функционализм развивался в рамках логического бихевиоризма. Манифестом этого направления можно назвать «Понятие сознания» (The Concept of Mind) Г. Райла. Согласно Райлу, существует лишь физическая реальность, которая наиболее точно описывается языком объективных физических категорий. Когда же мы говорим о надеждах, ощущениях, предположениях и т. п., то эти слова относятся к той же самой физической реальности, только описывают её в других терминах. Не существует особых ментальных сущностей, которые являлись бы референтами слов ментального языка, нет двух субстанций или двух родов свойств, есть лишь два вида описания одной и той же реальности. Приписывать существитель-

ным ментального языка реально существующие референты — значит совершать категориальную ошибку.

Например, посетителю Оксфорда могут показать отдельные колледжи, библиотеки, стадионы, музеи и т. д. и объяснить, как это всё вместе функционирует. Но допустим, он скажет, ознакомившись со всем этим: «Хорошо, вы показали мне много интересного, а теперь покажите наконец университет!» — что мы подумаем об этом человеке?¹² Ошибка здесь, по мнению Райла, в том, что университет нельзя поставить в один ряд со зданиями и коммуникациями, это было бы грубым нарушением правил «языковой игры» по Витгенштейну.

Другой род неверного словоупотребления, который служит источником появления «ментальных сущностей», можно проиллюстрировать на таком примере. Фраза «у меня есть надежда», согласно Райлу, аналогична фразе «я бью баклуши». Ясно, что слово «баклуши» само по себе в данном случае не обозначает никакого предмета, над которым выполняется действие «бью». Значение имеет лишь фраза «бью баклуши» целиком, и обозначает она определённое функциональное состояние моего тела. Точно так же слово «надежда» само по себе не имеет никакого определённого референта, и считать, что оно относится к некой реальной ментальной сущности, значит совершать категориальную ошибку. Значение есть лишь у фразы «имею надежду», и это снова определённое функциональное состояние тела.

Во второй половине XX в. бихевиоризм в психологии подвергся сокрушительной критике со стороны Н. Хомского и его сторонников и потерял доминирующую роль¹³. Соответственно, и функционализм в философии сознания должен был трансформироваться, преодолев очевидные недостатки логического бихевиоризма. И здесь очень своевременно на помощь ему пришло бурное развитие и распространение информационных технологий. Сравнение «думающей машины» — компьютера — с человеческим разумом привело к появлению так называемой компьютерной метафоры интеллекта, которая позволила функционализму преодолеть грубые недостатки как теории тождества, так и логического бихевиоризма. Первым применил такой подход в философии сознания Х. Патнем, однако сам он позднее признал, что сравнение мозга с компьютером неадекватно, и сейчас наиболее ярким представителем такого рода функционализма является, пожалуй, Д. Деннет, ученик Райла.

12 Ryle G. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson House, 1949. P. 16.

13 Лихи Т. *История современной психологии*. СПб., 2003. С. 313.

Смысл компьютерной метафоры прост: мозг есть компьютер («сильный» вариант) или, по крайней мере, может быть смоделирован при помощи компьютера («слабый» вариант метафоры). Мы привыкли к тому, что одна и та же компьютерная программа может выполняться на компьютерах с различной архитектурой. При этом, например, вывод на экран кнопки «ОК» может быть связан с совершенно разными изменениями электрических потенциалов в совершенно разных кремниевых кристаллах, однако воспринимается пользователем как вывод одной и той же кнопки. Очевидно, тождество здесь не структурное, а функциональное. Структура — оборудование (hardware) — может быть различна, но при этом функциональная организация — программное обеспечение (software) — тождественна. Компьютерная метафора в философии сознания заключается в переносе этой логики на деятельность головного мозга: нейроны, их конфигурация и электрическая активность — это оборудование, а ментальные сущности (ощущения, убеждения и проч.) — артефакты программного обеспечения.

Компьютерная метафора была особенно популярна в 1970–1980-е годы, да и сейчас довольно влиятельна благодаря своей простоте и наглядной понятности. Кроме того, она может служить основанием плодотворной исследовательской программы: если мозг — это компьютер (машина Тьюринга), а в основе сознания лежит алгоритм, пусть даже очень сложный, то, согласно теореме Тьюринга, он может выполняться на любом компьютере. А значит, возникает вполне корректная научная задача: создать аппаратно-программный комплекс, обладающий сознанием, то есть имеющий убеждения, ощущения, надежды и прочие ментальные состояния. Поскольку последние определяются функционально, то и проверка на наличие у созданной машины сознания должна быть функциональной: если поведение машины неотличимо от поведения человека, значит, машина обладает сознанием. На этом принципе основан знаменитый тест Тьюринга¹⁴.

Но здесь становится очевиден существенный недостаток функционализма, который наводит на мысль о том, что это вовсе не решение трудной проблемы сознания, а лишь способ «замести мусор под ковёр» путём незаметной подмены понятий. Ведь исходно стояла задача объяснить субъективную феноменологию ментального, то, что человек наблюдает в своём собственном сознании, а нам предлагают моделировать поведение, ничего не говоря о субъективном опыте че-

14 См., напр.: *Пенроуз Р.* Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики. М., 2005. С. 21.

ловека. Сторонники функционализма утверждают, что компьютерная метафора способна дать исчерпывающее объяснение сознания. Любой иной ответ, настаивают они, противоречит «научному» материалистическому мировоззрению. Но при этом субъективный опыт человеческого сознания, которому на протяжении всей истории новоевропейской философии придавалось первостепенное значение, фактически остаётся за рамками дискурса. Именно поэтому крайний функционализм, например у Д. Деннета, часто называют элиминативизмом: вместо того чтобы объяснить сознание, элиминативисты пытаются объяснить, что его нет (explain it out).

Антиредукционизм

Естественно, попытка объявить субъективный опыт как таковой несуществующим не могла всех удовлетворить, поскольку она слишком явно противоречит здравому смыслу. Особенно ярко постарались это показать в своих знаменитых статьях Т. Нагель¹⁵ и Д. Джексон¹⁶. Поэтому параллельно развивались концепции, старающиеся совместить несводимость ментального к физическому со строгим материализмом.

Одной из таких попыток стала философия аномального монизма Д. Дэвидсона, который сосредоточился на вопросе о психической причинности. Физические события, согласно Дэвидсону, связаны строгими причинно-следственными законами. Строгости этой связи не мешает даже вероятностный характер квантово-механических явлений. Напротив, не существует строгих законов, которые связывали бы ментальные события с физическими или между собой, а значит, нельзя говорить в строгом смысле слова о психической причинности. Возможно предсказать состояние нейронов головного мозга, но нельзя предсказать, будет ли это состояние сопровождаться, например, наличием убеждения о том, что Земля вращается вокруг Солнца.

В этом и состоит аномализм ментального и причина, по которой ментальное не сводится к физическому. В то же время ментальные события не являются каким-то особым родом вещей, это всего лишь иной способ описания тех же самых физических событий, которые продолжают быть связаны строгими законами причинности,

15 Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? // *The Philosophical Review*. 1974. V. 83. No. 4. P. 435–450.

16 Jackson F. Epiphenomenal Qualia // *Philosophical Quarterly*. 1982. V. 32. P. 127–136.

но не как физические, а как ментальные¹⁷. Однако если одно и то же ментальное событие может соответствовать разным физическим, то какая «волшебная сила» делает его одним и тем же ментальным событием?¹⁸ Этот и некоторые другие вопросы Дэвидсон оставляет без удовлетворительного ответа.

Интересно, что резкая критика компьютерной метафоры и редукционизма вообще прозвучала со стороны такого вполне материалистически настроенного автора, как Дж. Сёрл. Он совершенно согласен с редукционистами, что основу мира составляют физические объекты, но категорически против попыток отрицать онтологическое своеобразие ментального. Ядром критики функционализма для Сёрла является его знаменитая «китайская комната» — мысленный эксперимент, предложенный в 1980 г. и породивший волну споров, продолжающихся до сих пор.

Представим, что мы находимся в комнате с двумя окошками, в одно из которых нам подаются карточки с китайскими иероглифами, а через другое мы сами можем предъявлять такие карточки. Нас снабдили книгой правил, с помощью которых можно однозначно определить, что нужно показывать в ответ на те или иные символы на входе. Если свод правил составлен достаточно хитроумно, то такая «китайская комната» может вести осмысленный диалог на китайском языке и даже в какой-то момент пройти тест Тьюринга. Но можно ли сказать, что мы, находясь в комнате, понимаем китайский язык? Конечно нет, ведь мы просто выполняем механические операции с иероглифами. Таким образом, система проходит тест Тьюринга на наличие интеллекта, но очевидно не имеет никаких внутренних субъективных «состояний сознания», соответствующих этому интеллекту¹⁹.

Против «китайской комнаты» был выдвинут ряд контраргументов, но Сёрл по-прежнему считает, что его мысленный эксперимент доказывает самый главный тезис: семантика не сводится к синтаксису. Никакие формальные операции со знаками не могут привести к возникновению смысла. Более того, сами знаки можно считать таковыми только в том случае, если кто-то приписывает им значение. По мнению Сёрла, сознание причинно зависит от деятельности мозга, но не сводится к нему полностью. Такой вид зависимости в современной философии называют супервенцией. Философ сравнивает порождение сознания мозгом с тем, как движение молекул жидкости

17 Ludwig K. (Ed.) Donald Davidson. Cambridge, 2003. P. 115–132.

18 Сёрл Дж. Открывая сознания заново. М., 2002. С. 56.

19 Searle J. R. Minds, brains, and programs // Behavioral and Brain Sciences. 1980. V. 3. P. 417–424.

порождает вязкость: это свойство целиком обусловлено движением молекул, но не сводится к нему, поскольку ни в самих молекулах, ни в их движении нет ничего вязкого. Сознание, считает Сёрл, есть эмерджентное свойство мозга, и наука может объяснить сознание на основе работы мозга так же, как она объяснила вязкость на основе движения молекул.

Однако у сознания есть важное отличие от вязкости, которое сам Сёрл охотно признаёт: мы говорим о его содержании от первого лица, в то время как о прочих составляющих реальности говорим в третьем лице. Наука никогда ещё не сталкивалась с задачей объяснения субъективного на основе объективного и не имеет подходов для её решения. Похоже, что Сёрл возлагает на учёных непосильную задачу, а потому его философия также не содержит решения «трудной проблемы».

Безуспешность попыток раскрыть тайну сознания породила целое направление в современной философии, так называемое мистерианство, наиболее известным представителем которого является К. Макгинн. Он считает, что человек принципиально не в состоянии решить «трудную проблему», как и другие «вечные проблемы» философии, поскольку наш мозг просто лишён соответствующего когнитивного модуля²⁰. Критики мистерианства считают, что эта позиция контрпродуктивна: мы не можем заранее объявить какую-либо задачу нерешаемой, лишь потому что мы не знаем, как её решать, ведь многие загадки природы, казавшиеся нашим предкам совершенно таинственными, теперь раскрыты.

Дуализм свойств

Неудача попыток решить «трудную проблему сознания» в рамках строгого материализма естественным образом приводит к мысли, что в классической материалистической картине мира не хватает чего-то важного. Конечно, прямой возврат к Декарту в современной философии вряд ли возможен, но взгляды, близкие к панпсихизму Спинозы, рассматриваются довольно серьёзно, и дуализм свойств вполне готов поспорить с материализмом за звание лидирующего направления в современной философии сознания. Наиболее известный представитель этого направления, конечно, Дэвид Чалмерс, автор бестселлера «Сознающий ум». «Крах материализма ведёт к какой-то из разновидностей дуализма: у мира есть как физические,

20 Васильев В. В. Трудная проблема сознания. М., 2009. С. 37.

так и нефизические черты» — пишет Чалмерс²¹. Более того, в отличие от Сёрла он считает, что нефизические свойства нельзя уподобить вязкости или температуре: они не супервентны на физическом, хотя физическое каким-то образом порождает ментальное. По мнению Чалмерса, можно представить себе мир «зомби», физически не отличимый от нашего, но не имеющий ментальных элементов. Напротив, невозможно представить себе молекулы H₂O со всеми их обычными свойствами, но образующие жидкость, которая не имеет вязкости или температуры²².

Каким же образом ментальное сосуществует с физическим? Наряду с фундаментальными физическими свойствами, такими как масса, заряд и т. п., должны существовать некие фундаментальные «протосознательные» свойства, которые могут описываться психофизическими законами — функциональными отношениями, подобными законам физики. Психофизические законы пока неизвестны науке, но в будущем, возможно, станут предметом её изучения²³. При этом ментальное и физическое являются двумя сторонами или двумя способами описания некоторой единой реальности, поэтому дуализм свойств называют также двухаспектной теорией (double-aspect theory, *Zweiseitentheorie*).

Чалмерс, по всей видимости, склоняется к нейтральному монизму — точке зрения с долгой историей, восходящей как минимум к Спинозе и развитой, в частности, У. Джемсом и Б. Расселом²⁴. Согласно этой концепции, протосубстанция не является ни физической (так как это означало бы материализм), ни ментальной (так как это привело бы к панпсихизму). Чалмерс называет её протофеноменальной (или протоментальной, поскольку он пользуется термином «феноменальный» там, где мы употребляем термин «ментальный»). Однако ещё в начале XX в. такая позиция критиковалась немецкими приверженцами *Zweiseitentheorie*. По словам К. Штумпфа, которые цитирует В. В. Зеньковский, «единая субстанция, которая должна раскрываться в двух атрибутах протяжения и мышления, является только словом, которое выражает потребность избежать дуализма, но в действительности не устраняет его»²⁵. Действительно, нам не известны никакие фундаментальные сущности или свойства, которые могли бы лежать в основе как ментальных, так и физических, но не являться ни теми,

21 Чалмерс Д. Сознательный ум. М., 2013. С. 161.

22 Там же. С. 168.

23 Там же. С. 200.

24 Прист С. Теории сознания. М., 2000. С. 205.

25 Зеньковский В. В. Указ. соч. С. 5.

ни другими. Более того, невозможно представить себе, как именно таковые сущности или свойства могут быть познаны: если они будут выявлены объективно, методами естественных наук, то следует считать их физическими, а если они окажутся даны в сознании, то их следует считать ментальными. Похоже, что «протофеноменальным базовым свойствам мира» суждено навсегда остаться неопределённой гипотезой.

Поэтому Г. Фехнер и его последователи настаивали на том, что ментальное и физическое суть две стороны друг друга, а не чего-то третьего. Но, как справедливо замечает Зеньковский, мы не можем не мыслить этого третьего, которое не служило бы объединяющим началом. При этом он использует геометрическую иллюстрацию, подобную той, которую мы использовали выше, чтобы продемонстрировать серьёзность аргумента взаимодействия²⁶. Иную точку зрения высказывали Ф. Паульсен и Г. Гейманс: ментальное есть субъективно воспринимаемая сторона реальности, а физическое — её объективно воспринимаемая сторона. Однако можно согласиться с Зеньковским, что такое мнение следует считать скорее разновидностью идеализма в духе кантианства, чем дуализмом свойств²⁷.

Проблематичность «нейтральных свойств» или «нейтральной субстанции» является не единственной проблемой дуализма свойств. Например, как отмечает Зеньковский, «прямым следствием параллелизма²⁸ является... плюралистическая психология, рисующая душевную жизнь как совокупность психических процессов, психомов, висящих на воздухе без субъекта, без достаточного основания для единства сознания»²⁹. Действительно, совершенно неясно, как из многих «предсознательных» элементов может составиться единое сознание субъекта. Эту существенную трудность признаёт другой приверженец дуализма свойств Т. Нагель³⁰.

Наконец, ещё одна важнейшая проблема этой концепции вытекает из той интерпретации принципа каузальной замкнутости физического, которую сами дуалисты свойств используют для критики субстанциального дуализма. Как пишет Чалмерс, аргументы против материализма «не ведут нас к дуализму декартовского типа, допускающему особую ментальную субстанцию, оказывающую влияние

26 Там же. С. 6.

27 Там же. С. 7.

28 То есть дуализма свойств в нашей терминологии.

29 *Зеньковский В. В.* Указ. соч. С. 29.

30 *Nagel T.* *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False.* New York: Oxford University Press, 2012. P. 62.

на физические процессы. Наиболее достоверные данные современной науки говорят нам о том, что физический мир более или менее каузально замкнут: любое физическое событие имеет физическую достаточную причину. Если так, то не остаётся места для того, чтобы ментальное “привидение в машине”³¹ могло выполнять какую-то дополнительную каузальную работу. Небольшая брешь может открываться наличием квантовой неопределённости, но в дальнейшем я покажу, что она, похоже, не может быть использована для наделения нефизического духа какой-то каузальной ролью»³².

Но ведь тот же самый упрёк можно адресовать и сторонникам дуализма свойств: если физические явления полностью каузально обусловлены физическими свойствами, то ментальные свойства оказываются каузально иррелевантны. Физическое может быть причиной ментального, но не наоборот. Такая позиция получила название эпифеноменализма (или эпифеноменизма в дореволюционной традиции), и в качестве её последовательного сторонника можно назвать Т. Хаксли (Гексли). Однако каузальная иррелевантность делает бессмысленным и бесполезным само понятие ментального. Например, с эволюционной точки зрения сознание не могло возникнуть, так как было бы совершенно бесполезно для выживания организмов. Более того, эпифеноменализм приводит к нелепому парадоксу: произнести какую-либо фразу значит произвести физические изменения в окружающем мире (колебания воздуха), а значит, наличие у меня сознания никак не может быть причиной произнесения фразы «я обладаю сознанием». Тем более эпифеноменализм несовместим с представлением о наличии ментальных состояний у других людей³³. Чалмерс с видимой неохотой, однако вынужден признать обоснованность такого упрёка: «Можно было бы сказать, что эта позиция является эпифеноменалистической в первом приближении: если она и допускает каузальную релевантность опыта³⁴, то неочевидным способом»³⁵. Зеньковский также рассматривает этот контраргумент³⁶.

31 Имеется в виду знаменитая райловская метафора «ghost in the machine», которую он использовал для демонстрации несостоятельности картезианского дуализма.

32 Чалмерс Д. Указ. соч. С. 162.

33 Васильев В. В. Указ. соч. С. 196.

34 То есть ментального в терминологии Чалмерса.

35 Чалмерс Д. Указ. соч. С. 200.

36 Зеньковский В. В. Указ. соч. С. 33.

Заключение

Мы в общих чертах рассмотрели современную мотивацию и постановку психофизической проблемы, а также основные направления, в которых ведётся поиск её разрешения. Как мы увидели, все эти направления имеют свои существенные недостатки, а значит, однозначного ответа на вопросы, заданные во введении, современная философия предложить не может. Не может она утверждать и что какая-либо из описанных альтернатив заведомо ложна. Это касается и субстанциального дуализма: да, эта точка зрения в наше время не очень популярна и существуют веские аргументы против, но не менее веские аргументы выдвигаются и против других концепций. Часто можно услышать, что опыты Либета доказывают, будто души как субстанции нет, свобода воли иллюзорна или что мозг самостоятельно принимает решения независимо от нашего сознания. Но такие выводы слишком поспешны и совершенно необоснованны. Для этих экспериментов существует целый ряд интерпретаций, которые вполне совместимы с самым элементарным картезианским дуализмом. Подробный разбор этой темы заслуживает отдельной полноценной статьи, поэтому здесь мы просто сошлёмся на Д. Деннета, автора, которого никак невозможно заподозрить в симпатиях к дуализму. Ему удалось изобрести как минимум две вполне «картезианские» интерпретации опытов Либета³⁷.

Одно это показывает, что изучение современной философии сознания весьма полезно для христианского апологета: аргументы против одной философской позиции, как правило, можно найти у представителей другой. Но это, конечно, не отменяет положительной задачи, которая стоит перед христианской мыслью: нам тоже придётся давать ответы на вопросы современности. К сожалению, для достижения этой цели предстоит сделать ещё очень много. По-видимому, нужно отказаться от упрощения, сделанного Декартом, и в той или иной степени вернуться к средневековой постановке психофизической задачи. Определённый прогресс в этом направлении уже сделан в русской философской мысли³⁸, и одна из наших задач состоит в осмыслении этого прогресса и творческом продолжении отечественной философской традиции.

37 Dennett D. C. The self as a responding-and responsible-artifact // Annals of the New York Academy of Sciences. 2003. Oct. V. 1001. P. 39–50.

38 В частности, у того же Зеньковского, см.: Парпара А.А. Психофизическая проблема в онтологии протоиерея Василия Зеньковского // Богословский вестник. 2016. № 3–4. Т. 22–23. С. 78–99.

Библиография

- Васильев В. В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009.
- Зеньковский В. В.* Современное состояние психофизической проблемы. Киев: Тип. Императорского университета св. Владимира, 1905.
- Лихи Т.* История современной психологии. СПб.: Питер, 2003.
- Парпара А. А.* Психофизическая проблема в онтологии протоиерея Василия Зеньковского // Богословский вестник. 2016. Т. 22–23. № 3–4. С. 78–99.
- Пенроуз Р.* Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики. М.: УРСС, 2005.
- Прист С.* Теории сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000.
- Серл Дж.* Открывая сознание заново. М.: Идея-Пресс, 2002.
- Смазневич И.* Искусный интеллект // Русский репортер. 2018. № 19 (458). С. 52–57.
- Чалмерс Д.* Сознательный ум. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.
- Челпанов Г. И.* Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. М.: Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнарев и Ко, 1912.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм. Д. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 53–656.
- Botter B.* «Se l'occhio fosse un animale la sua vista sarebbe l'anima». L'unità di anima e corpo nella filosofia aristotelica // M. Giannasi, F. Guadalupe Masi (Ed.) Il problema mente-corpo. Genealogia, modelli, prospettive. Milano: Mimesis, 2008. P. 15–34.
- Dennett D. C.* The self as a responding-and responsible-artifact // Annals of the New York Academy of Sciences. 2003. Oct. V. 1001. P. 39–50.
- Gennaro R. J.* (Ed.) The Routledge Handbook of Consciousness. New York: Routledge, 2018.
- Jackson F.* Epiphenomenal Qualia // Philosophical Quarterly. 1982. V. 32. P. 127–136.
- Libet B., Gleason C. A., Wright E. W., Pearl D. K.* Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential) — The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act // Brain. 1983. V. 106. P. 623–642.
- Libet B.* Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action // The Behavioral and Brain Sciences. 1985. V. 8. P. 529–566.
- Ludwig K.* (Ed.) Donald Davidson. Cambridge, 2003. P. 115–132.
- Nagel T.* What Is It Like to Be a Bat? // The Philosophical Review. 1974. V. 83. No. 4. P. 435–450.
- Nagel T.* Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False. New York: Oxford University Press, 2012.
- Read R., Richman K. A.* (Eds.) The New Hume Debate: Revised Edition. New York: Routledge, 2000.
- Ryle G.* The Concept of Mind. London: Hutchinson House, 1949.
- Searle J. R.* Minds, brains, and programs // Behavioral and Brain Sciences. 1980. V. 3. P. 417–424.
- Swinburne R.* The Evolution of the Soul. Revised edition. New York: Oxford University Press, 1997.

The Mind-Body Problem in Contemporary Analytic Philosophy: A Review of the Main Approaches

Anatoliy A. Parpara

PhD in Medicine, MA in Theology

Researcher at the Theology Department of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

aparpara@yandex.ru

For citation: Parpara, Anatoliy A. "The Mind-Body Problem in Contemporary Analytic Philosophy: A Review of the Main Approaches". *Theological Questions*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 158-178. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-158-178

Abstract

The objective of the article is to review modern approaches to interaction between the mental and the physical in the human person in the analytic philosophy. It starts with the critical comparison between the mind-body dualism, inaugurated by Descartes, and the materialistic reductionism including the identity theory and functionalism. The next step is to discuss some more "compromising" approaches as the antireductionism and the property dualism including the epiphenomenalism. The author discusses the question, to which extent the human brain may be compared to a computer (the computer metaphor). Each solution is supplemented with the key pro and contra arguments, while the mind philosophy is evaluated from the positions of its instrumentality for the Christian apologetics. The author shows the connections between modern approaches and works of the Russian researchers on the early 20th century (G. Chelpanov, V. Zenkovsky).

Keywords: philosophy of mind, mind-body problem, Christian apologetics, Cartesianism, materialism, physicalism, reductionism, antireductionism, epiphenomenalism, computer metaphor.

References

- Botter, B. "Se l'occhio fosse un animale la sua vista sa rebbe l'anima'. L'unità di anima e corpo nella filosofia aristotelica" *Il problema mente-corpo. Genealogia, modelli, prospettive*, edited by M. Giannasi, and F. Guadalupe Masi, Milano, Mimesis, 2008, pp. 15–34.
- Chalmers, D. *Soznaiushchiĭ um [The Conscious Mind]*. Moscow, Librokom, 2013. (In Russian)
- Chelpanov, G. I. *Mozg i dusha. Kritika materializma i ocherk sovremennykh ucheniĭ o dushe [The Brain and the Soul: A Critique of Materialism and the Essay of Modern Doctrines of the Soul]*. Moscow, 1912. (In Russian)
- Dennett, D. C. "The Self as a Responding-and Responsible-artifact". *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 1001, Oct. 2003, pp. 39–50.
- Gennaro, R. J., ed. *The Routledge Handbook of Consciousness*. New York, Routledge, 2018.
- Hume, D. "Traktat o chelovecheskoĭ prirode, ili popytka primenit' osnovannyyĭ na opyte metod

- rassuzhdeniia k moral'nym predmetam" ["A Treatise of Human Nature"]. *Sochineniia [Writings]*, by D. Hume, vol. 1, Moscow, Mysl', 1996, pp. 53–656. (In Russian)
- Jackson, F. "Epiphenomenal Qualia". *Philosophical Quarterly*, vol. 32, 1982, pp. 127–136.
- Libet, B., et al. "Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential) — The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act". *Brain*, vol. 106, 1983, pp. 623–642.
- "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action". *The Behavioral and Brain Sciences*, vol. 8, 1985, pp. 529–566.
- Leahey T. H. *Istoriia sovremennoi psikhologii [A History of Modern Psychology]*. St. Petersburg, Piter, 2003. (In Russian)
- Ludwig, K., ed. *Donald Davidson*. Cambridge, 2003, pp. 115–132.
- Nagel, T. "What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review*, vol. 83. no. 4, 1974, pp. 435–450.
- *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford UP, 2012.
- Parpara, A. A. "Psikhofizicheskaia problema v ontologii protoiereia Vasiliia Zen'kovskogo" ["Psychophysical Problem in the Ontology of Archpriest Vasily Zenkovsky"]. *Bogoslovskii vestnik [Theological Herald]*, vol. 22–23, no. 3–4, 2016, pp. 78–99. (In Russian)
- Penrose, R. *Novyi um korolia. O komp'iuterakh, myshlenii i zakonakh fiziki [The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and The Laws of Physics]*. URSS, 2005. (In Russian)
- Priest, S. *Teorii soznaniia [Theories of the Mind]*. Moscow, Ideia-Press, 2000. (In Russian)
- Read, R., and Richman, K. A. (editors), *The New Hume Debate: Revised Edition*. New York, Routledge, 2000.
- Ryle, G. *The Concept of Mind*. London, Hutchinson House, 1949.
- Searle, J. R. "Minds, brains, and programs". *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 3, 1980, pp. 417–424.
- *Otkryvaia soznanie zanovo [The Rediscovery of Mind]*. Ideia-Press, 2002. (In Russian)
- Smaznevich, I. "Iskusnyi intellekt" ["Artful Intelligence"]. *Russkii reporter [Russian Reporter]*, no. 19 (458), 2018, pp. 52–57. (In Russian)
- Swinburne, R. *The Evolution of the Soul*. Revised edition. Oxford UP, 1997.
- Vasil'ev, V. V. *Trudnaia problema soznaniia [The Hard Problem of Consciousness]*. Moscow, Progress-Traditsiia, 2009. (In Russian)
- Zen'kovskii, V. V. *Sovremennoe sostoianie psikhofizicheskoi problemy [The Present Status of the Psychophysical Problem]*. Kiev, 1905. (In Russian)





Храмов А. В.

ОБЕЗЬЯНА И АДАМ: МОЖЕТ ЛИ ХРИСТИАНИН БЫТЬ ЭВОЛЮЦИОНИСТОМ?

Москва: Никая, 2019. 216 с.

ISBN 978-5-91761-902-6

УДК 271-1:575.8

DOI: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-180-181

Ключевой вопрос о разнице качественного состояния бытия мира и человека до трагедии грехопадения Прародителей и после неё не может не учитываться в естественнонаучной апологетике. Не случайно это учение отражено как *consensus patrum* — в согласии, единомыслии святых отцов и учителей Церкви. Многие современные авторы, ищущие соотнесение первых глав книги Бытия с динамично развивающейся научной картиной мира, к сожалению, забывают о данной проблематике (тео-эволюционисты, христианские эволюционисты) или, напротив, пытаются приводить библейские тексты и многочисленные святоотеческие цитаты как аргумент для отрицания объективной научной фактологии (младоземельные креационисты или неокреационисты).

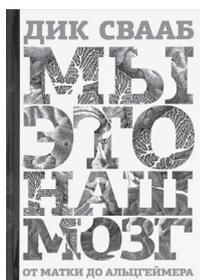
Автор книги — палеонтолог и православный христианин Александр Храмов, творчески обобщая идеи целого ряда философов и богословов, предлагает качественно иной подход к проблеме. Преимущественно разрабатываемая в книге модель преследует цель сохранить как традиционный взгляд Церкви на творение, так и не отвергать современную научную картину, реконструирующую историю вселенной в рамках эволюционного процесса. Предлагая классификацию типов «конкордансов» в начале 2000-х годов, другой православный апологет, палеонтолог А. В. Гоманьков предложил для данного подхода наименование «альтеризм» (от лат. *alter* — иной, другой), этой же терминологией пользуется и А. Храмов. В основе модели лежит осмысление феномена материи-пространства-времени в контексте церковного учения о последствиях грехопадения для человека и материального мира в целом, взгляд на Вселенную как на искажённую грехопадением человека «проекцию» первозданного нетленного космоса, в которой оказывается облечённый в кожаные ризы смерти «венец творения» — человек (Быт. 3, 21).

Ценность книги, состоящей из двенадцати ярко, но лаконично именованных глав, завершающейся очерком «Богословие под знаком катастрофы», заключается не только в глубоком анализе истории вопроса, но и в доступности восприятия проблематики, аргументации для достаточно широкой аудитории. Само по себе провокативное название работы оправдывает себя в присутствии автора ироничным стилем, увлекающем читателя.

Безусловно, с рядом утверждений А. Храмова необходимо поспорить, требуя от него более чётких формулировок в обсуждении таких вопросов, как вина-участие в первородном грехе потомков Адама; образ принятия Сыном Божиим человеческой природы при воплощении; её повреждённость и восстановление (преображение) во Христе (грядущее воскресение человечества и грехопадение Адама подразумевает существенное изменение природы тела, при этом воскресшая и первозданная природа у автора полностью отождествляются); степень применимости в современной апологетике традиционного библейского свидетельства о красоте и гармонии не только первозданного космоса, но и «мира сего» как «училища душ человеческих» (согласно свт. Василию Великому). В некоторой степени остаётся открытым вопрос к апологетам альтеристической модели: как при критике позднего богословия блаж. Августина, описывающего состояние первозданного человека в раю (и западного богословия как альтернативы восточному), избежать приближения к оригенизму? Как соблюсти баланс применимости буквально-исторического метода и аллегории при толковании Шестоднева? Где хотя бы примерно локализуется падший Адам в эмпирически зафиксированной цепи эволюционных предков? В каких рамках соотносимо библейское повествование об изгнанном из рая, облечённом в кожаные ризы Адаме и его ближайших потомках с изучающими человека в падшем мире палеоантропологией и палеоархеологией? Поиск ответов на поставленные вопросы необходим, учитывая то, что сам автор в предпоследней главе обсуждает вопрос о границах познания.

Вместе с тем, безусловно, собранный и изложенный материал открывает весьма интересную и глубокую перспективу не только для дискуссий, но и плодотворных размышлений. Представляется, что данная апологетическая работа будет интересна широкому кругу читателей, интересующихся современным состоянием диалога богословия и естествознания, как специалистам, так и людям, только знакомящимся со святоотеческим и современным богословием.

Протоиерей Олег Мумриков, И. А. Беломытцев



Свааб Д.

МЫ — ЭТО НАШ МОЗГ. ОТ МАТКИ ДО АЛЬЦГЕЙМЕРА

Пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова.
СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2018. 544 с.
ISBN978-5-89059-317-7

УДК 612.82=161.1=03.112.5

DOI: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-182-185

Книга из разряда non-fiction «Мы — это наш мозг. От матки до Альцгеймера» нидерландского нейробиолога Дика Свааба (род. 1944) в оригинальной форме и с нескрываемым чувством юмора знакомит читателя с такими областями научного знания, как анатомия и нейробиология, биохимия и нейрофизиология, генетика и психиатрия, начиная своё довольно пространное повествование от момента внутриутробного развития до финального опыта человека перед вступлением в вечность.

Рассуждая о религии, автор следует путём эволюционной психологии, стремящейся объяснить феномен веры в Бога тем, что веровавшие в сверхъестественную реальность первобытные люди с большей долей вероятности передавали гены своим потомкам, нежели пещерные жители (С. 371). Отвечая на вопрос о происхождении человека, Свааб цитирует палеонтолога, биолога-эволюциониста Стивена Джея Гулда (1941–2002): «Люди существуют благодаря тому, что некая группа рыб обладала уникальной анатомией плавников, превратившихся в последующем в ноги животных; потому что Земля никогда не замерзала полностью в течение ледникового периода; потому что немногочисленная и незаметная группа животных, появившаяся в Африке около 250 тысяч лет назад, смогла по каким-то причинам выжить. Мы можем стремиться найти высшее объяснение всего этого, но его просто не существует» (С. 497).

Развивая мысль о том, что в мозге, детерминированном с момента рождения, нет ни одного места, где располагалось бы сознание, которое является «чисто телесным химическим феноменом» (С. 240) — иллюзией, порождённой нервной системой, автор заявляет, что не может быть и речи о свободной воле, «призраке в машине» (С. 436).

Однако, если упразднить в антропологической парадигме свободу воли, являющуюся неотъемлемой характеристикой мыслящего человека, в том числе и Самого Иисуса Христа, наглядно продемонстрировав обывателю, что она не более чем фикция и все поступки детерминированы архитектурой коры головного мозга и его биохимией, сняв тем самым проблему ответственности за поступки, то становится бессмысленным не только понятие спасения и феномена святости как такового, но и в таком случае в человеке удаляется то, что должно следовать или противиться воле Божией. Но так далеко Свааб не заходит в своих умозаключениях, ограничиваясь лишь тем, что человек — аналоговый химический компьютер, обрабатывающий бурлящие потоки информации, льющиеся из окружающей среды, и для души в нём нет места. Последовательно отстаивая свою антирелигиозную позицию через отрицание души, учёный пишет, что «никаких психонов не существует — существуют нейроны. Когда человек выпускает дух, не душа его отлетает — перестаёт действовать его мозг. Я ни разу не слышал убедительного возражения на простое заключение: дух — это результат деятельности наших 100 миллиардов мозговых клеток, а душа — всего лишь недоразумение. Универсальное использование понятия душа, очевидно, основано всего лишь на страхе смерти, на желании вновь увидеть умерших близких и на нелепой высокомерной идее, будто мы представляем собой такую важность, что после того, как мы навсегда уйдём, хотя бы что-то всё же должно остаться» (С. 407). Примечательно, что, отрицая всё духовное в человеке, автор всё же допускает, что «врождённая спиритуальность может находить своё выражение в религиозной вере, материализме или в повышенном интересе к окружающей среде» (С. 436). К сожалению, ответов на вопросы о том, как возникает восприятие, сознание, да и сами мысли: нужно ли для этого слаженное взаимодействие 1000 нервных клеток или 100 миллионов, как чувственные представления, формирующиеся однозначно и автоматически по входящим сенсорным каналам, преобразуются в поведение, почему процессы в мозге сопровождаются сознанием и как вообще такая материальная система, как мозг, порождает сознание, Свааб не даёт.

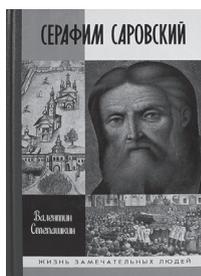
Интерпретация автором данных нейротеологии — междисциплинарной области исследований, целью которых является создание нейробиологических моделей религиозной веры (т. е. установление корреляции процессов в нервной системе с субъективным духовным опытом и построение гипотез для объяснения данного явления), сви-

детельствует о том, что мышление — продукт деятельности центральной нервной системы. Свааб, опираясь на новые данные методов визуализации, красочно демонстрирует читателю, что действительно стало возможным анализировать происходящие процессы в мозге, когда человек думает о чём-либо или переживает такое состояние, как молитва. Для нидерландского нейробиолога очевидно, что святые скорее были подвержены височной эпилепсии (С. 396–398), нежели являлись носителями духовного опыта, вдохновлявшего окружающих и их самих. Тело человека — набор органов и систем, не храм Духа Святого, душа человека не Божий дар, который человек получил в результате творения, не жизненное начало, но для нейробиологии, как мультидисциплинарной области, изучающей нервную систему на различных уровнях организации от молекулярного до функционального, она представляется как проявление нервной активности, испытывающей действие гормонов под гнётом законов детерминизма, редуцируя ум, чувства и волю до аллегорического образа, доставшегося по наследству от предыдущих непросвещённых научными знаниями поколений. Нейронаука, традиционно опираясь на эмпиризм и физикализм, исключает всякую возможность включения в исследования каких бы то ни было проявлений нематериальной реальности, строго придерживаясь принципа методологического редуционизма в пределах проводимого эксперимента и наблюдений, претенциозно описывая все свойства души человека в терминах биохимии и физики (С. 414–419).

Однозначно отвечая на ключевые онтологические вопросы претенциозной фразой «Мы — это наш мозг», Свааб призывает читателя отпраздновать торжество науки и механицизма, по сути провозглашая разрушение и обесценивание человека как образа Божия, подменяя веру в Бога верой в технологии, удаляя человека от Живой Истины — Господа нашего Иисуса Христа, ставя перед человеком ложные цели, пропагандируя позицию детерминизма, адаптации и биохимии. Очевидно, что поиски нейронных коррелятов религиозного опыта будут способствовать более глубокому пониманию работы человеческого мозга и связанной с ней способностью реагировать на религиозные убеждения (С. 377–378), но без понимания соотношения феноменологических и физиологических данных исследование не даст объективной картины рассматриваемой проблемы. Нейротеология не имеет ответа на вопрос о том, являются ли строго специфичными функциональные состояния конкретных участков головного мозга для религиозного опыта человека. Причинно-следственная связь между мозговой активностью и религиозным опытом человека

предполагается a priori, не предоставляя возможности для верификации и фальсификации. Также остаётся неучтённой многогранность религиозных практик различных культур, оказывающих непосредственное влияние на религиозные верования. Ограниченность редукционистского подхода нейробиологии сводит проявление субъективного религиозного опыта человека лишь к активности височной доли и лимбической системы головного мозга (С. 379). Попытки проверить алгеброй гармонию, поиск универсального нейропсихологического механизма феномена веры в Бога представляет собой ограниченный натурализм, неспособный объективно дать описание духовной жизни человека, выходя за рамки строго научных исследований. К существенному недостатку книги, несомненно, следует отнести отсутствие ссылок на источники. Тем не менее, труд нидерландского нейробиолога будет интересен для всех интересующихся вопросами естественно-научной апологетики, богословия и философии.

Иеромонах Дамиан (Воронов)



Степашкин В. А.

СЕРАФИМ САРОВСКИЙ

М.: Молодая гвардия, 2018. 587[5] с.: илл. (Жизнь замечательных людей: сер. биогр.; вып. 1686) ISBN 978-5-235-04050-2

УДК 271.2-36

DOI: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-186-190

Книга Валентина Степашкина «Преподобный Серафим Саровский», посвящённая жизни великого святого, вышла в 2018 году в серии ЖЗЛ и вызвала много споров. Игумен Пётр (Мещеринов) сформулировал её основные результаты кратко и броско: «1) колокольни не было, 2) камня не было, 3) кормления медведей не было, 4) разбойников не было, 5) беседы с Мотовиловым не было»¹. Неужели правда ничего не было? — Нет! были, были! И медведи, и колокольни, и камни, и беседы, и разбойники. Но были и десятилетия богословских спекуляций без попыток опоры на факты и архивные данные, были неумеренные почитатели, были талантливые фантазёры, была даже политическая конъюнктура и личное соперничество.

Итак, что сделано Валентином Александровичем?

Тщательно и подробно изучен курский период жизни прп. Серафима: приблизительно 90 из 460 страниц основного текста посвящено истории города, семьи и документальным свидетельствам о жизни преподобного в Курске.

Замечательно аргументированное уточнение года рождения Прохора Мошнина — 1754 вместо принятого в литературе 1759. Разница в возрасте в 5 лет представляет совершенно по-другому даты жизни преподобного. Так, принятие монашества состоялось сразу же по достижении положенных в то время 30 лет, тогда как иначе надо было предполагать необычное исключение.

В истории с падением Прохора на стройке В. А. Степашкин обращает внимание на выражение первых жизнеописаний прп. Серафима: «Во время строения сего храма однажды Агафия пошла на церковное здание, взявши с собою и сына своего, которому было тогда около

1 Сладков Д. Преподобному Серафиму не нужны волшебства и мифы. Интервью с Валентином Степашкиным. URL: <https://www.pravmir.ru/prepodobnomu-serafimu-ne-nuzhnyi-volshebstva-i-mifyi>.

семи лет, — и как взошла на здание, то он, отлучась от нея, по детской неосторожности упал с высоты здания на землю». — Про колокольню, которую ещё не построили к тому времени, ничего не сказано. Только начиная с 1863 года в жизнеописаниях появляется падение с колокольни. Разумеется, уточнение это мало что меняет по содержанию: падение со строящейся церкви также смертельно опасно. Но всё же не с колокольни.

Писал ли прп. Серафим и насколько он был грамотен? Сложно отнестись всерьёз к словам Мотовилова о тысячах без разбора прочитанных преподобным книг из библиотек окрестных помещиков (с. 42). Однако сохранившиеся автографы, которых при ближайшем рассмотрении оказывается совсем не много, говорят о том, что писать Серафим Саровский умел вполне прилично.

Интересно уточнение возможного места дома Мошниных в Курске на основе архивных данных и полевых наблюдений.

Принятие Прохором монашества сопровождалось необычными на современный взгляд, но неизбежными по тем временам формальностями. Заручившись справкой от врача, надо было писать прошение на имя императрицы о принятии монашества, со ссылкой на мнимую болезнь. Простение рассматривалось, и в случае утверждения окончательное решение о выходе из купеческого сословия принимал городской магистрат. При этом поручитель брался платить вместо выбывающего купца налог. За Прохора до его кончины платила семья: мать и брат Алексей.

Выбор монашеского имени исследователь объясняет временем пострига. Пострижение в рясофор состоялось в марте, а Великим постом давались «ангельские» имена: Гавриил, Рафаил, Серафим... Распространённость и полнота применения этого правила вызывают сомнения; но, во всяком случае, автор приводит примеры «ангельских» имён в Сарове, среди них встречались и Серафимы до Серафима Саровского.

Документов, упоминающих о разбойном нападении на Серафима крестьян, в архивах не обнаружено. Это не означает непременно, что нападения не было — враждебность крестьян к монашествующим была далеко не редкостью, но вопрос об отсутствии архивных упоминаний остаётся.

Медведь и камень. Вот как виделись события современникам. Пишет игумен Исаяя (Путилов) — брат оптинских старцев Моисея и Антония: «Отец Серафим, когда только начал пустынную отшельническую жизнь в отдалённой от монастыря келии, то имел правило молитвенное чрезвычайно продолжительное, по его словам, одному

близкому тогда монаху Авелю сказанных, именно: стоял неподвижно по 17 часов, и в таком положении подвизался более трёх лет неизменно, с 1804 по 1808 год; а когда от напряжения ноги его отекли, сделались в ранах, то он такое правило уменьшил. Вот, впоследствии и повторял Старец в своей беседе: «Было время Серафим стоял в своём правиле боле тысячи дней, как камень, неподвижно». Эти слова и теперь у некоторых на памяти» (с. 171). То есть, по мнению о. Исаяи, о камне говорилось только в переносном смысле. Было ли место подвига святого отмечено лежащим в лесу камнем или не было — споры продолжаются, но ясно, что не камень был сутью происходившего, впрочем, как и 1000 дней преподобный не отмечал по секундомеру.

Тот же о. Исаяя о медведе: «У Старца Серафима в Пустыне был подле кельи пчельник, и несколько пеньков пчёл. Обыкновенно осенью медведи ходят у нас по лесу, вот пришёл было к пчельнику, у Старца хотел верно пообедать и начал ломать забор — Старец ощутил гостя, постучал по забору, кинув укруп хлеба и медведь ушёл» (с. 175). Возможно, были и другие встречи с медведями, но образ дрессированного мишки, весело выполняющего команды, кажется, сложился в фантазии поздних биографов (с. 174–175).

Николаю Мотовилову посвящено около сорока страниц книги. Валентин Александрович тщательно выписывает наиболее яркие несообразности и нелепости из наследия, связанного с именем Мотовилова. Отчаиваясь убедить читателя фактами и анализом, он приводит даже подробную «Историко-психиатрическую экспертизу», составленную врачом-психотерапевтом. Мнение В. А. Степашкина: «Н. А. Мотовилов, человек страдающий с рождения психическими заболеваниями, с годами обратившийся к православию как единственному средству излечения, но подпавший под влияние такого распространённого и крайне опасного греха, как “гордость”» (с. 215). В этом он сходится с жандармским полковником Горским, писавшим в рапорте о Мотовилове: «Назвать его прямо юродивым, Христа ради, — нельзя; ибо во многих случаях в нём часто проявляются и себялюбие, и сильное честолюбие... назвать его опять — смотря на частые разъезды по монастырям и святым местам и на значительные вклады, жертвуемые им в пользу их — назвать его вполне святошею, также нельзя, потому что в нём видимо преобладают и лицемерие и лукавство; но что всего ближе... что он действительно находится в тихом помешательстве» (с. 226).

Отдельная глава посвящена биографам прп. Серафима. Особенно интересно выяснение роли Н. В. Елагина в издании и редактировании «саровского» жизнеописания преподобного. Замечательно, что «в архивах Саранска и Пензы сохранился разрозненный экземпляр» (с. 264) жития Серафима Саровского, написанный братией монастыря с правкой Елагина (которая оказалась достаточно небольшой) и записями цензора.

Очень детально и тщательно написана глава о мощах прп. Серафима: обретение, освидетельствование, изъятие, переезд, Москва, Ленинград, музейные полки и запасники — всё дано максимально подробно. Глава занимает 150 страниц — треть основного объёма книги.

Полагаю, что по перечисленным темам видно, насколько интересен изложенный материал. Каждый новый архивный факт, относящийся к жизнеописанию прп. Серафима, — как глоток свежего воздуха.

Разумеется, не все результаты новы — большая часть так или иначе уже появлялась в статьях; не всё перечисленное заслуга В. А. Степашкина — последнее время появлялось немало интересных работ, связанных с именем Серафима Саровского, — в нашем журнале стоит упомянуть проф. А. М. Пентковского². Однако издание книги в ЖЗЛ, заметным тиражом — важное событие на пути преодоления досадного пробела между наукой (прежде всего гуманитарной) и обществом: учёные уже открыли новые горизонты знаний, а читающая публика продолжает основываться на переизданиях XIX века.

Теперь о том, чего в книге нет. Нет биографии. Удивительно, как в серии популярных биографий издали работу, которая не содержит общего взгляда на жизненный путь, в данном случае Серафима Саровского. Отдельные эпизоды и отдельные аспекты — да, и очень подробно. Также очень подробно и добросовестно представлены сюжеты, которые читатель вовсе не ожидает встретить в книге: описание Курска с древних времён, описание Саровской обители приблизительно на 50 страницах, достаточно подробная биография Фёдора Санаксарского, краткие биографии вообще всех лиц, так или иначе упоминающихся в работе...

2 Комментарии к первому жизнеописанию и наставлениям преподобного Серафима Саровского в книге: Преподобный Серафим Саровский: Жизнь и подвиг / составление текстов и комментарии: А. Пентковский, С. Бычков. М.: Тэтис Паблишн, 2004.

Конечно, на полноту автор и не рассчитывал. По его собственным словам, если включить в текст описание взаимоотношений прп. Серафима с епископами, то объём книги получился бы в два раза больше³.

При этом парадоксальным образом предполагается, что основные события жизни Серафима Саровского читателю уже известны. Так что остаётся лишь уточнить, углубить и кое-где подправить.

С поправкой традиционных схем, правда, тоже не всё гладко. То ли углубившись в учёный спор, то ли из скромности и своеобразного благоговения к памяти святого, наиболее яркие корректировки житийных штампов Валентин Александрович излагает так, что с первого взгляда их и не разглядеть: в середине главы, а то и где-то по разным главам, как бы между делом...

Эти особенности книги, которые для неподготовленного читателя могут составить препятствие при чтении, естественно объясняются специализацией автора. Валентин Степашкин не историк, не журналист, не богослов, а саровский краевед, именно краевед. Его стихия — конкретика: справки, рапорты, воспоминания, ревизские сказки, а не обобщения и эссе. Это важно для правильного восприятия книги, которая уже стала рубежом в изучении жизни преподобного Серафима: ни одно сколько-нибудь серьёзное обсуждение жизни святого невозможно без упоминания представленных в ней результатов.

Священник Николай Солодов

Библиография

Преподобный Серафим Саровский: Жизнь и подвиг / составление текстов и комментарии: А. Пентковский, С. Бычков. М.: Тэтис Паблишн, 2004.

Сладков Д. Преподобному Серафиму не нужны волшебства и мифы. Интервью с Валентином Степашкиным [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/prepodobnomu-serafimu-ne-nuzhnyi-volshebstva-i-mifyi> (дата обращения 15.01.2019).

3 *Сладков. Д.* Указ. соч.



ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ
Том 1 • № 1 • 2019

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2658-7491

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Эл. почта редакции: bogoslovie@mpda.ru

Формат 70x100/16.
Подписано в печать 03.04.2019
Заказ № 0

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»,
www.yulis.ru, e-mail: inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42