

Научный журнал
Московской духовной академии

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

№ 2 (6)
2021



Сергиев Посад
2021

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL QUESTIONS

№ 2 (6)
2021



Sergiev Posad
2021

ISSN 2658-7491

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р22-210-0224

Вопросы богословия: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2021. — № 2 (6). — 144 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.

Специальности ВАК:

26.00.01 Теология

09.00.14 Философия религии и религиоведение

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: Епископ Звенигородский Феодорит (Тихонов)

ректор Московской духовной академии,
и. о. заведующего кафедрой богословия
Московской духовной академии

Научный редактор: Анатолий Анатольевич Парпара

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Священник Стефан Домусчи, (ответственный редактор) кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

Денис Александрович Гуляев (ответственный секретарь)

Михаил Степанович Иванов, доктор богословия, заслуженный профессор кафедры богословия Московской духовной академии

Павел Георгиевич Носачев, доктор философских наук, профессор кафедры богословия Московской духовной академии, профессор Высшей школы экономики

Игумен Дионисий (Шлёнов), кандидат богословия, профессор кафедры филологии Московской духовной академии

Игумен Адриан (Пашин), кандидат богословия, доцент кафедры богословия, секретарь Учёного совета Московской духовной академии

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

Священник Антоний Борисов, кандидат богословия, доцент кафедры церковной истории Московской духовной академии

Алексей Михайлович Гагинский, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

Александр Александрович Солонченко, кандидат богословия, преподаватель Московской духовной академии

Евгений Викторович Ткачёв, магистр филологии и истории Древнего Востока старший преподаватель кафедры филологии Московской духовной академии

EDITORIAL BOARD

Head editor: Theodorit (Tikhonov), Bishop of Zvenigorod

rector of the Moscow Theological Academy,
acting head of the Department of Theology
at the Moscow Theological Academy

Deputy editor: Anatoly Anatolyevich Parpara

PhD in Medicine, MA in Theology,
Researcher at the Theology Department
at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

Priest Stephan Domuschi, (Editor-in-chief) PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Denis Aleksandrovich Gulyaev (Secretary of the journal)

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor

Pavel Georgievich Nosachev, Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy, Professor at the HSE University

Hegumen Dionysios (Shlenov), PhD in Theology, Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Hegumen Adrian (Pashin), PhD in Theology, Associate Professor, Secretary of the Academic Council

Archpriest Pavel Velikanov, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Priest Antony Borisov, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy

Alexey Mikhailovich Gaginsky, PhD in Philosophy, Senior Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Senior Teacher at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Alexandr Alexandrovich Solonchenko, PhD in Theology, Teacher at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Eugeny Viktorovich Tkachev, Master of Theology and the History of Ancient East, Senior Teacher at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

- 13 **Список сокращений**
- ИССЛЕДОВАНИЯ
- Догматическое богословие*
- 15 **Розалия Моисеевна Рупова**
Неопатристический синтез: возможность естественнонаучного русла
- 25 **Георгий Владимирович Паутов**
Соборно-персоналистическая концепция протоиерея Георгия Флоровского
- Библеистика*
- 41 **Сергей Николаевич Горбунов**
Об объективности сравнительно-статистического анализа уникальных слов:
на примере лексики Послания к Евреям
- Нравственное богословие*
- 52 **Диакон Никита Яснов**
Единение членов Церкви в любви: учение апостола Павла у С. И. Фуделя
- Сравнительное богословие*
- 67 **Иван Тимофеевич Регульский**
Попытки идентификации богословия Исаака Ньютона: критический анализ
- 81 **Игорь Алексеевич Мячин**
Репрезентация классических образов Искушения в радикальной феминистской
теологии
- Философия*
- 95 **Елена Владиславовна Бутылкина**
Красота искусства в представлении русских религиозных философов
конца XIX – начала XX в.
- 109 **Саркис Вадимович Санаянц**
Проблемное поле христианской теодицеи: исторический очерк
- 126 **Никита Вадимович Сороколетов**
Философия Дж. Ваттимо как ответ на проблему насилия: от этики к эстетике

РЕЦЕНЗИИ

- 138 **Иеромонах Павел (Полевой)**
Рецензия на: *Монах Маркелл. Духовный опыт старца Иосифа Исихаста. М.: Московское подворье СТСЛ, 2016. 208 с.*

CONTENTS

RESEARCH

Dogmatic theology

- 15 **Rozaliya M. Rupova**
Neo-Patristic Synthesis: Possibilities in Natural Science

- 25 **Georgy V. Pautov**
Archpriest Georges Florovsky's Concept of Catholic Personalism

Biblical studies

- 41 **Sergey N. Gorbunov**
On the Objectivity of Comparative and Statistical Analysis of Hapax Legomena
Words: On the Example of Word Analysis of the Epistle to the Hebrews

Moral theology

- 52 **Deacon Nikita Yasnov**
Unity of Church Members in Love: The Doctrine of the Apostle Paul in S. I. Fudel's
Works

Comparative Theology

- 67 **Regulsky Ivan Timofeevich**
Attempts to Identify the Theology of Isaac Newton: A Critical Analysis

- 81 **Igor A. Myachin**
The Representation of Classical Views on the Atonement in Radical Feminist
Theology

Philosophy

- 95 **Elena V. Butylkina**
The Beauty of Art as Represented by Russian Religious Philosophers of Late 19th –
Early 20th Century

- 109 **Sarkis V. Sanayants**
The Problem Field of Christian Theodicy: A Historical Essay

- 126 **Nikita V. Sorokoletov**
G. Vattimo's Philosophy as an Answer for the Problem of Violence: From Ethics to
Aesthetics

REVIEWS

138

Hieromonk Pavel (Polevoy)

Review on: Monk Markell (2016) *Spiritual Experience of the Elder Joseph the Hesychast*. Moscow: Moscow Church of Holy Trinity-St. Sergius Lavra, 2016. 208 p.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; 1993–.
- БТ Богословские труды. М.: Изд. Московской Патриархии, 1960–.
- Вестник РСХД Вестник Русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1926–1974.
- Вестник РХД Вестник Русского христианского движения. Париж; Нью Йорк; М., 1974–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- ХЧ Христианское чтение. СПб.: СПбДА, 1821–1917; 1991–.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. Louvain: Peeters Publishers, 1903–.
- GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Leipzig: Hinrichs, 1897–1941; Berlin: Akademie Verlag, 1955–1989.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca. / accurate J.-P. Migne. Parisii: J.-P. Migne, 1857–1866. Т. 1–166.
- PL Patrologiae cursus completus... Series latina. / accurate J.-P. Migne. Parisii: J.-P. Migne, 1844–1864. Т. 1–225.
- PTS Patristische Texte und Studien. Berlin; New York: De Gruyter, 1963–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

УЧРЕЖДЕНИЯ И ОРГАНИЗАЦИИ

- МП Московская Патриархия
- ЦНЦ ПЭ Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

- ВлГУ Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых
- ВолГУ Волгоградский государственный университет
- НИУ ВШЭ Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
- КазДА Казанская духовная академия
- КДА Киевская духовная академия

ЛГУ	Ленинградский государственный университет
МГУ	Московский государственный университет
МДА	Московская духовная академия
ОЦАД	Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых Кирилла и Мефодия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РХГА	Российская христианская гуманитарная академия
СПбГУ	Санкт-Петербургский государственный университет
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия
СТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева лавра
ТГУ	Томский государственный университет
ТСО	Творения святых отцов в русском переводе. Сергиев Посад: МДА, 1843–1917. Т. 1–77.
MThA	Moscow Theological Academy
SPThA	Saint Petersburg Theological Academy
SUNY	State University of New York

ИССЛЕДОВАНИЯ

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

НЕОПАТРИСТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ: ВОЗМОЖНОСТЬ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОГО РУСЛА

Розалия Моисеевна Рупова

доктор философских наук
профессор кафедры библеистики Московской духовной академии
доцент кафедры теологии Российского государственного
социального университета
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
rozaliya-rupova@yandex.ru

Для цитирования: Рупова Р. М. Неопатристический синтез: возможность естественнонаучного русла // Вопросы богословия. 2021. № 2 (6). С. 15–24. DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.001

Аннотация

УДК 2-172.2

В работе дано обоснование возможности расширения сферы охвата такого значительного направления современного богословия, как неопатристический синтез. Исторически это направление формировалось в среде русской послереволюционной эмиграции XX в. и включало гуманитарное знание. Разделы богословия, история, философия, науки об обществе были платформами жарких дискуссий и составляли исследовательское поле как для самого прот. Георгия Флоровского, основателя этого направления, так и для его последователей. Развитие концепции на рубеже тысячелетий и в XXI в. пошло по пути антропологизации. Опираясь на позицию прот. Георгия, который позиционировал богословие как универсальный, без изъятия, способ рассмотрения всех аспектов культуры, автор предлагает включить в поле неопатристики естественнонаучное знание. Это открывает перспективу построения системного богословия культуры.

Ключевые слова: Богословие культуры, богословие личности, Георгий Флоровский, естественные науки, неопатристический синтез.

Neo-Patristic Synthesis: Possibilities in Natural Science

Rozaliya M. Rupova

Doctor of Philosophy

Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Associate Professor at the Department of Theology at the Russian State Social University

The Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

rozaliya-rupova@yandex.ru

For citation: Rupova, Rozaliya M. (2021) "Neo-Patristic Synthesis: Possibilities in Natural Science". *Theological Questions*, no. 2 (6), pp. 15–24 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.001

Abstract: The paper provides a rationale for the possibility of expanding the scope of such a significant area of modern theology as Neo-Patristic synthesis. Historically, this trend was formed in the midst of the Russian post-revolutionary emigration of the 20th century and included humanitarian knowledge. Sections of theology, history, philosophy, social sciences were platforms for heated discussions and constituted a research field for Archpriest Georges Florovsky, the founder of this trend, and for his followers. The development of the concept at the turn of the millennium and in the 21st century followed the path of anthropologization. Based on the position of Fr. Georges, who positioned theology as a universal, without exception, way of considering all aspects of culture, the author proposes to include natural science in the field of Neo-Patristics. This will open up the prospect of building a systemic theology of culture.

Keywords: Georges Florovsky, natural sciences, Neo-Patristic synthesis, theology of culture, theology of personality.

Маховик технотронной цивилизации раскручен до такой степени, что накопленный потенциал разрушительной энергии выбрасывается им в культуру уже автоматически, просто подчиняясь закону действия этого простого механизма. Если следовать путём технических метафор, можно сказать, что европейский мир, потерпевший катастрофу на исходе античности, был возвращён к жизни с помощью приводного механизма христианства, ставшего затем базовым двигателем европейского цивилизационного процесса. Оно продолжает вытягивать наш мир, вязнущий в глубоких колеях современной истории. Аварийный режим движения напрямую связан с разбалансировкой навигационной системы. Знаменитый призыв прот. Георгия Флоровского «Вперёд, к Отцам!», ставший ключевой формулой неопатристического синтеза, по сути, указал способ балансировки навигационной системы, а именно восстановление в ней необходимой обратной связи.

Язык философии, ассимилированный Церковью в её раннем диалоге с античной культурой, стал прекрасным инструментом для формирования всего здания христианской догматики. В происходящем ныне диалоге Церкви с кризисным расцерковляющимся миром также встаёт вопрос о языке. В третьем веке нашей эры прозвучал риторический возглас Тертуллиана: «Что может быть общего между Афинами и Иерусалимом?» Тогда философия, символом которой были Афины, концентрировала в себе базовые коды культуры, выражающие её парадигму. Александрийский синтез и последующие труды Отцов привели к христианизации эллинизма. В наши дни Тертуллианово вопрошание может звучать так: «Что общего между Силиконовой долиной и Иерусалимом?» — поскольку именно калифорнийская Кремниевая долина — знаменитое место скопления высокотехнологичных компаний, разрабатывающих на базе полупроводников технику и программное обеспечение современной информационной индустрии. Подобно тому как Тертуллиан не мог даже помыслить кесарей христианскими, нам представляются утопичными разговоры о каком-либо синтезе. Но античная культура оказалась достаточно пластичной для возделывания «христианским плугом» и начала пышно плодоносить: мы хорошо знаем, что следы этого влияния античности в изобилии проявились в языке богословия, церковной живописи, гимнографии. И если так, то не окажется ли более податливой современная наука, выросшая уже на христианском фундаменте, хотя и несущая в себе все пагубные следствия секуляризации, то есть своего ухода от Христа?

И можно предположить, что не столько язык философии, сколько интегральная речь современного научно-технического дискурса выступит сегодня в качестве матрицы, полноценно репрезентирующей ключевые интеллектуальные коды цивилизации.

Неопатристический синтез, ставший одним из самых распространенных направлений современной богословской мысли, возник в среде русской послереволюционной эмиграции XX в. Его проблемное поле, реальный дискуссионный круг охватывали сферу гуманитарного знания. Богословие, история, философия и науки об обществе были платформами жарких дискуссий и объектами исследований как самого прот. Георгия, так и его последователей. Развитие концепции на рубеже тысячелетий и в XXI в. пошло по пути антропологизации. Это связано с антропологическим кризисом XX в. и антропологическим поворотом, в результате которого человек оказался в фокусе пристального внимания всех «человекомерных» сфер научной мысли. На пересечении магистрали европейского персонализма и неопатристики возникло богословие личности (В. Н. Лосский, Г. В. Флоровский, архим. Софроний (Сахаров), прот. Иоанн Мейендорф, прот. Думитру Станилоэ, Х. Яннарас), приобретшее впоследствии ярко выраженные коммуникативные аспекты (прежде всего, в трудах митрополита Иоанна Зизиуласа)¹. Фундаментальные исследования исихазма С. С. Хоружим² и его школой³ также в русле неопатристики привели к формированию синергийной антропологии. Получила развитие и психологическая ветвь неопатристического синтеза⁴. В современном богословии возникли и другие направления — можно рассуждать, относятся они к неопатристике или нет. Но, так или иначе, все эти направления, как правило, не перешагивают границ гуманитарного дискурса. Означает ли это, что прот. Георгий не распространял свою программу на всю культуру? Обратимся к его текстам.

- 1 *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М., 2006; *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость: новые очерки о личности и Церкви. М., 2012.
- 2 *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М., 1992; *Хоружий С. С.* Исследования по исихастской традиции: в 2 т. СПб., 2012.
- 3 *Агапов О. Д.* Очерки синергийной социальной философии. Казань, 2008; *Петрунин В. В.* Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. СПб., 2009; *Сержантов П. Б.* Исихастская антропология о временном и вечном. М., 2010; *Рупова Р. М.* Неопатристический синтез: христианская альтернатива глобальному кризису цивилизации. СПб., 2017.
- 4 *Василюк Ф. Е.* На подступах к синергийной психотерапии // *Фонарь Диогена: проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте* / отв. ред. С. С. Хоружий. М., 2010. С. 620–642.

Скажем сразу, что Флоровский позиционировал богословие как универсальный, без изъятия, способ рассмотрения всех аспектов культуры: «По существу, наше отношение к культуре есть не практический выбор, а богословская позиция от начала и до конца»⁵. При этом христианство не вписывается в рамки культуры, его цель, «...во всяком случае, выходит за пределы истории, так же как и за пределы культуры»⁶. В своём историческом шествии христианство «...произносит суд над историей...»⁷ и осуществляет миссию преображения этого мира: «Всё, что может быть преображено, будет преображено. Однако это преображение начинается в известном смысле уже по эту сторону эсхатологической границы»⁸. Он подвергает жёсткой критике попытки сегментировать культуру в отношении перспективы её преображения:

«В истории Церкви мы видим оба решения вопроса [об отношении к культуре. — P. P.]: и бегство в пустыню, и построение христианской империи. <...>

Говоря исторически, оба решения оказались неподходящими и безуспешными. Но, с другой стороны, нельзя не признать безотлагательность их общей проблемы и истину их общей цели. Христианство не индивидуалистическая религия и озабочено не только спасением отдельных людей. Христианство есть Церковь, т. е. община, живущая общей жизнью согласно своим специфическим принципам. <...> Нельзя... рассекать человеческую жизнь на отдельные области, часть из которых могла бы управляться какими-либо независимыми от Церкви правилами»⁹.

В своей работе «Оправдание знания» он пишет: «Освобождение некоторых областей жизни от обязательства полного оцерковления в последнем счёте равнозначно изъятию их из-под религиозного испытания и наблюдения, оставлению их на свободе в произволе неображённых, неосвящённых природных сил. В действительности это есть отказ от освящения и преображения мира»¹⁰. О. Георгий трезво

5 Флоровский Г. В., *прот.* Вера и культура // Флоровский Г. В., *прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 656.

6 Флоровский Г. В., *прот.* Христианство и цивилизация // Флоровский Г. В., *прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 648.

7 Там же.

8 Там же. С. 649.

9 Флоровский Г. В., *прот.* Вера и культура // Указ. соч. С. 668–669.

10 Флоровский Г. В., *прот.* Оправдание знания // Флоровский Г. В., *прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 343.

оценивает ддящуюся ситуацию выбора, стоящего перед каждым человеком в отдельности и перед исторической Церковью: «Мы всё ещё стоим перед той же самой дилеммой. Либо христиане должны выйти из мира, в котором, помимо Христа, живёт другой хозяин... и создать отдельное общество. Либо им снова надо преобразовывать внешний мир и перестраивать в соответствии с законом Евангелия»¹¹.

Естественные науки, ответственные за весь комплекс жизнеобеспечения цивилизации, можно сравнить с уделом Марфы. Даже позитивистское обособление «положительных» отраслей знания только усиливает нашу возможность провести эту аналогию. Гуманитарные науки, охватывающие сферу смыслов человеческого бытия, легко могут быть интерпретированы как область приложения души и творческих усилий Марии. Подобно ей, «у нас всегда есть некоторое туманное ощущение, что есть вещи, которые не имеют и не могут иметь “вечного измерения” и мы поэтому называем их “суетными” и “тщетными”»¹². Но, в согласии с Евангелием (Лк 10, 38–42) и его святоотеческими толкованиями, помимо *благой части* — созерцательной добродетели, которая *не отнимется* от Марии, — существует и деятельная добродетель Марфы. Эта вторая добродетель ниже, чем созерцательная, но и она — при условии смирения — не отвергается Христом и даже способна помочь христианину достичь высшей, созерцательной добродетели¹³.

Наука (греч.: ἐπιστήμη, лат.: scientia) — отрасль культуры, которая существовала и существует не во все времена и не у всех народов. Она не берётся за изучение бытия в целом, а является частным познанием и даёт ответы не на вопросы «зачем?», «почему?», а на вопросы «как?», «каким образом?». В этом её отличие от философии. От религии наука отличается тем, что она ориентируется в познавательных процессах не на любовь-обладание объектом в духе библейского понятия «У7» (ядаа), а на его теоретическое освоение. При этом наука опирается на ряд бездоказательных положений, принимаемых, как аксиомы, на веру:

- вера в реальность бытия и познающего субъекта;
- вера в логичность и разумность устройства познаваемого мира;
- вера в познавательные возможности разума, в то, что логические структуры мира соотносятся с логической структурой нашего мышления.

11 Флоровский Г. В., *прот.* Вера и культура // Указ. соч. С. 669.

12 Флоровский Г. В., *прот.* Христианство и цивилизация // Указ. соч. С. 649.

13 См.: Толкования на Лк. 10:38 свт. Игнатия Брянчанинова и блаж. Феофилакта Болгарского. URL: <http://bible.optina.ru/new:lk:10:38>

Эти базовые положения коренятся глубоко в христианском понимании мира. Наука, философия и религия имеют разную природу — соответственно, как эмпирия, рациональность и вера, но, тем не менее, в силу единства антропологического основания эти сферы тесно соприкасаются, даже переплетаются, пронизываются общими личностными интуициями. Как писал В. И. Вернадский: «Не говоря уже о неизбежном и постоянно наблюдаемом питании науки идеями и понятиями, возникшими как в области религии, так и в области философии, — питании, требующем одновременной работы в этих различных областях сознания, необходимо обратить внимание ещё на обратный процесс, проходящий через всю духовную историю человечества. Рост науки неизбежно вызывает в свою очередь необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа: религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, всё дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания»¹⁴. Можно выстроить некую лестницу уровней системного познания, нижнюю ступень которой составляет наука, как имеющая близкое отношение к эмпирической реальности, далее следует философия, выходящая на более высокий уровень обобщений, затем, как наивысшая ступень, — уровень богословия. При этом философия может играть роль «посредника» между наукой и богословием, так как ей свойственно выходить, интерпретируя научные открытия, на мировоззренческий уровень, разрабатывать язык понятий. При этом сближение рассматриваемых областей без различения их специфики порождает, как это уже не раз случалось, учения гностического толка, типа антропософии, теософии, дианетики, сайентологии.

На самом деле, сфера науки на протяжении всей её истории была в фокусе религиозно-философского анализа. Можно привести целый ряд имён философов и богословов, в трудах которых христиански осмыслены те или иные аспекты научного знания: С. С. Хоружий¹⁵, А. Нестерук¹⁶, В. Н. Катасонов¹⁷, Д. Брэдшоу¹⁸, прот. Кирилл Копейкин¹⁹,

14 Вернадский В. И. О научном мировоззрении // Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера. М., 2008. С. 214.

15 Хоружий С. С. Восточно-христианский дискурс и проблема техники // Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2018. С. 553–567.

16 Нестерук А. Логос и космос: богословие, наука и православное предание. М., 2006.

17 Катасонов В. Н. Цивилизационный кризис XX столетия и Православие // Катасонов В. Н. Христианство. Культура. Наука. М., 2012. С. 21–36.

18 Брэдшоу Д. Христианский подход к философии времени // Метaparадигма. Альманах: богословие, философия, естествознание. 2015. № 6. С. 70–78.

19 Копейкин К., прот. Что есть реальность? Размышляя над произведениями Эрвина Шрёдингера. СПб., 2014.

П. Б. Михайлов²⁰, прот. Олег Мумриков²¹, П. Гайденко²², В. Н. Тростников²³, прот. В. Шмалий²⁴, В. П. Лега²⁵. Есть примеры того, как отдельные факторы современной технотронной цивилизации, а именно виртуальная реальность, были подвергнуты глубокому анализу с позиций восточно-христианской аскезы — путём применения к этим явлениям аналитической «модели антропологической границы» С. С. Хоружего²⁶, в алгоритм которой заложена критериальная система исихастской антропологии.

Современное расширение сферы гуманитарных исследований, включение в неё теологии в качестве полноценной и полноправной научной специальности, создаёт благоприятные условия для создания объёмной картины реальности, в которую теперь вошло изъятое прежде вертикальное измерение. Это открывает возможность выстроить новую систему координат. Но она будет опираться не на основания науки Нового времени, зашедшей в тупик, раскритикованной начиная с XIX столетия виднейшими учёными как Востока, так и Запада. В качестве научной эпистемы может выступать восточно-христианская традиция, которая на протяжении столетий являлась смыслозадающим фактором европейской цивилизации. Как можно увидеть, научная эпистема современности уже готова для адекватного восприятия христианской догматики, крайне непростой для обыденного сознания.

Следуя аналогии между современностью и ситуацией в ранней Церкви, можно отметить следующее. В период поздней античности отцы Церкви, изучая современные им философские учения, выработали христианский богословский язык для передачи неизменного Откровения. Сейчас ситуация представляется прямо противоположной: не является ли этот, выкристаллизовавшийся за столетия, язык святоотеческого богословия той матрицей, которая откроет возможность

- 20 Михайлов П. Б. Компетенции рациональности в богословии // Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. М., 2015. С. 39–54.
- 21 Мумриков О., иерей. Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. Сергиев Посад, 2014.
- 22 Гайденко П. П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки / отв. ред. П. П. Гайденко. М., 1997. С. 44–83.
- 23 Тростников В. Н. Вера и разум: европейская философия и её вклад в познание истины. М., 2010.
- 24 Шмалий В., свящ. Космология святых Отцов Каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия // Альфа и Омега. 2003. № 2 (36). С. 152–170.
- 25 Лега В. П. История западной философии: в 2 ч. М., 2014.
- 26 Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 339–353.

современной культуре осмыслить себя в координатах христианской аксиологии? И не только осмыслить. Христианство, буквально спасшее античную цивилизацию от гибели, вдохнув в неё новые жизнетворные смыслы и силы, имеет ресурс повторить эту миссию в истории²⁷.

А перед нами перспектива богословского осмысления сфер человеческой деятельности, ранее им не затронутых. Это, как минимум, открывает возможность выстраивания системного богословия культуры.

По словам основателя неопатристического синтеза, «...христиане призваны трудиться и служить именно “в этом мире” и “в этом веке”. Только все эти нужды, проблемы и цели должны рассматриваться в той новой и расширенной перспективе, которая явлена христианским Откровением и освещена его светом»²⁸.

Библиография

- Агапов О. Д.* Очерки синергийной социальной философии. Казань: Познание, 2008.
- Брэдишоу Д.* Христианский подход к философии времени // *Метапарадигма. Альманах: богословие, философия, естествознание.* 2015. № 6. С. 70–78.
- Василюк Ф. Е.* На подступах к синергийной психотерапии // *Фонарь Диогена: проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С. С. Хоружий.* М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 620–642.
- Вернадский В. И.* О научном мировоззрении // *Вернадский В. И.* Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2008. С. 184–241.
- Гайденко П. П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // *Философско-религиозные истоки науки / отв. ред. П. П. Гайденко.* М.: Мартис, 1997. С. 44–83.
- Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский Православно-христианский ин-т, 2006.
- Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость: новые очерки о личности и Церкви. М.: ББИ, 2012.
- Катасонов В. Н.* Цивилизационный кризис XX столетия и Православие // *Катасонов В. Н.* Христианство. Культура. Наука. М.: ПСТГУ, 2012. С. 21–36.
- Копейкин К., прот.* Что есть реальность? Размышляя над произведениями Эрвина Шрёдингера. СПб.: СПбГУ, 2014.
- Лега В. П.* История западной философии: в 2 ч. М.: ПСТГУ, 2014.
- Михайлов П. Б.* Компетенции рациональности в богословии // *Михайлов П. Б.* Категории богословской мысли. М.: ПСТГУ, 2015. С. 39–54.
- 27 См.: *Рупова Р. М.* Неопатристический синтез как религиозно-философское течение XX–XXI в.: религиозноведческо-антропологический анализ: дис. ... д-ра филос. н. М., 2018. С. 32.
- 28 *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура // *Указ. соч.* С. 670.

- Мумриков О., иерей.* Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. Сергиев Посад: МДА, 2014.
- Нестерук А.* Логос и космос: богословие, наука и православное предание. М.: ББИ, 2006.
- Петрунин В. В.* Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. СПб.: Алетейя, 2009.
- Рупова Р. М.* Неопатристический синтез: христианская альтернатива глобальному кризису цивилизации. СПб.: Алетейя, 2017.
- Рупова Р. М.* Неопатристический синтез как религиозно-философское течение XX–XXI в.: религиозноведческо-антропологический анализ: дис. ... д-ра филос. н. М., 2018.
- Сержантов П. Б.* Исихастская антропология о временном и вечном. М.: Центр библейско-патрологических исследований Отдела по делам молодёжи РПЦ; Православный паломник, 2010.
- Толкования на Лк. 10:38 свт. Игнатия Брянчанинова и блаж. Феофилакта Болгарского. [Электронный ресурс]. URL: <http://bible.optina.ru/new:lk:10:38> (дата обращения 29.11.2021).
- Тростников В. Н.* Вера и разум: европейская философия и её вклад в познание истины. М.: Грифон, 2010.
- Флоровский Г. В., прот.* Оправдание знания // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 343–349.
- Флоровский Г. В., прот.* Христианство и цивилизация // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 641–649.
- Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 650–670.
- Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М.: Изд. гуманитарной литературы, 1992.
- Хоружий С. С.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // *Хоружий С. С.* О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 339–353.
- Хоружий С. С.* Исследования по исихастской традиции: в 2 т. СПб.: РХГА, 2012.
- Хоружий С. С.* Восточно-христианский дискурс и проблема техники // *Хоружий С. С.* Опыты из русской духовной традиции. М.: Ин-т св. Фомы, 2018. С. 553–567.
- Шмалий В., свящ.* Космология святых Отцов Каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия // Альфа и Омега. 2003. № 2 (36). С. 152–170.

СОБОРНО- ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПРОТОИЕРЕЯ ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО

Георгий Владимирович Паутов

студент магистратуры Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б
georgiy-vp@inbox.ru

Для цитирования: *Паутов Г. В.* Соборно-персоналистическая концепция протоиерея Георгия Флоровского // Вопросы богословия. 2021. № 2 (6). С. 25–40. DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.002

Аннотация

УДК 2-771

На основе анализа основных трудов знаменитого богослова русской эмиграции прот. Георгия Флоровского рассматриваются концепции соборности Церкви и богословского персонализма как два основных направления в его богословско-философском творчестве. Автор рассматривает оригинальность мысли Флоровского в раскрытии характеристики личности и специфики еклесиологического свойства соборности. На основании аналитического обзора указанных концепций автор устанавливает их взаимосвязь и приходит к выводу о том, что у прот. Георгия Флоровского концепция соборности Церкви является ключевой характеристикой «личности». При этом предполагается, что единство учения о соборности, как сформулированного Флоровским в результате изучения святоотеческих трудов, и персонализма, как философии Нового времени, является одним из аспектов неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского.

Ключевые слова: Индивидуум, культура, личность, рационализм, славянофильство, соборность, социум, утопизм, Флоровский, христианство, Церковь, эволюция.

Archpriest Georges Florovsky's Concept of Catholic Personalism

Georgiy V. Pautov

MA student at the St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities

23b Novokuznetskaya St., Moscow, 115184, Russia

georgiy-vp@inbox.ru

For citation: Pautov, Georgiy V. (2021) "Archpriest Georges Florovsky's Concept of Catholic Personalism". *Theological Questions*, no. 2 (6), pp. 25–40 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.002

Abstract: Based on the analysis of the main works of the famous Russian emigrant theologian Archpriest Georges Florovsky, the article examines the concepts of sobornost' of the Church and of theological personalism as two main directions in Florovsky's theological and philosophical work. The author examines the originality of Florovsky's thought in revealing the understanding of personality and the specifics of the ecclesiological property of sobornost'. On the basis of these concepts, the author establishes their relationship and concludes that Fr. Georges Florovsky's concept of sobornost' of the Church is a key characteristic of his concept of "personality". At the same time, the article claims the unity between the doctrine of sobornost', as formulated by Florovsky basing on his Patristic studies, and personalism as a modern philosophy. This unity is asserted to be an aspect of Archpriest Georges Florovsky's Neo-Patristic synthesis.

Keywords: Christianity, Church, culture, evolution, Florovsky, individual, personality, rationalism, Slavophilism, sobornost', society, utopianism.

Введение

В контексте культурно-общественной ситуации конца XIX — начала XX в., когда энергично развивались различные социальные и материалистические концепции, русская религиозно-философская мысль погружалась в онтологические вопросы о природе цивилизации и места, которое в ней занимает человеческая личность. Особое внимание мыслители уделяли проблематике детерминизма человеческой индивидуальности и разработке концептуальных решений этой проблематики.

Таким образом персоналистическая проблематика выходит на передний план в русской религиозной философии и получает различные точки зрения и осмысления в философском, богословском и литературном направлениях на данном историческом этапе. Наиболее знаменитыми деятелями в данной сфере среди прочих можно назвать Николая Бердяева, Семёна Франка, прот. Сергия Булгакова и Владимира Лосского.

Одним из тех, кого также интересовала персоналистическая проблематика, был прот. Георгий Флоровский, один из известнейших богословов русской эмиграции. Американский историк и исследователь творчества Флоровского Джордж Уильямс писал, что «...внимание к индивидуальности личности, без сомнения, во многом определяется силой личности самого Флоровского, обладавшего необычайно острым самосознанием»¹. При этом нельзя говорить о Флоровском как о ярко выраженном персоналисте, так как тематика «личности» занимает подспудное место в его творчестве. В своё время это отмечал Сергей Сергеевич Хоружий, говоря, что персонология Флоровского нигде не получила «...единого изложения... будучи рассеяна по многим текстам разного времени и жанра...»². Поэтому основной задачей настоящей работы явилось систематизированное изложение персоналистической концепции Флоровского, в которой понятие «личности» получает свою оригинальную характеристику.

Рассматривая труды Флоровского, можно заметить, что у него «личность» является фундаментальной онтологической категорией как в Боге, так и в Его образе — человеке. Личность есть «...нечто несоизмеримо большее, чем индивидуальность или особенность»³. Флоровский

1 Уильямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / общ. ред. Ю. П. Сенокосов. М., 1995. С. 312.

2 Хоружий С. С. Концепт, семантика и проблематика личности у о. Георгия Флоровского. URL: <https://synergia-isa.ru/lib/download/lib/%2BSlovPersGF.doc>

3 Флоровский Г. В., прот. О смерти крестной // Флоровский Г. В., прот. Догмат и история / сост. Е. Холмогоров; ред. В. Писляков. М., 1998. С. 193.

видит в «личности» первичную творческую реальность и высшую духовную ценность⁴. При этом необходимо отметить одну важную особенность: Флоровский не даёт прямой характеристики личности, а выводит её опосредованно, используя такие взаимосвязанные категории, как история, свобода, творчество, вера и знание.

Личность в историческом процессе

Флоровский в центр своей историософии ставит человеческую личность. Делает он это, разделяя понятия природного и человеческого, как родовой и личной бытийности: «Природа есть область родового, а история — область не только особого или особенного, а именно личного бытия»⁵. Для Флоровского история начинается только тогда, когда человек входит в мир. Поэтому «история приходит после природы»⁶, то есть вместе с человеком. Ссылаясь на Александра Герцена, Флоровский говорит, что личность обретает ценность, только если «нет разума в истории, нет смысла в мире. История есть жизнь, а жизнь есть творчество, стихийная борьба, — и нет в ней целей и задач. <...> “Ни природа, ни история никуда не идут и потому готовы идти всюду, куда им укажут”. Так человек становится действительной ценностью, а не “куклой, назначенной выстрадать прогресс или воплотить какую-то бездомную идею”⁷. Флоровский констатирует, что «история есть область личного действия и потому является областью творчества и свободы. Личность есть истинный субъект истории»⁸.

4 Смирнова А. В. Религиозно-философская концепция исторического процесса Г. В. Флоровского: дис. ... канд. филос. н. М., 2000. С. 29.

5 Флоровский Г. В., *прот.* Эволюция и эпигенез // Флоровский Г. В., *прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 433.

6 Там же. С. 431.

7 Флоровский Г. В., *прот.* Смысл истории и смысл жизни // Флоровский Г. В., *прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 67.

8 Флоровский Г. В., *прот.* Эволюция и эпигенез // Указ. соч. С. 439.

Свобода личности. Личность и творчество

Обоснование своего богословско-философского взгляда на основополагающую ценность человека в историческом процессе Флоровский видит в раскрытии концепции личности и её космологической задачи. При этом Флоровский замечает, что в целом «нелегко определить понятие личности; мы вынуждены делать это при помощи не очень ясного понятия свободы»⁹. «Свобода» Флоровского — это свойство человеческой личности, которое исключает любой детерминизм. Посредством свободы «личность есть прежде всего свободный субъект, субъект самоопределения, творческий центр сил. В этом заключается первая и принципиальная черта, которая отличает личность от организма»¹⁰.

В противовес пантеистической идее всеединства Флоровский полагает начало человеческой свободы в тварном отличии от Бога. «Мир тварен, — пишет о. Георгий, — это значит: он произошёл из ничего, а это значит, что не было мира прежде, чем он возник»¹¹. Исходя из этого, Флоровский считает, что Бог в творческом акте «из ничего» дистанцирует тварное бытие от Своего собственного. Данное дистанцирование есть дарованная Богом твари свобода¹². Здесь «сотворённость определяет полное неподобие твари Богу, иносутие и потому — самостоятельность и субстанциальность»¹³. Самостоятельность твари определяется в праве выбора, который реализуется «...в реальной равновозможности двух путей: к Богу и от Бога»¹⁴. «Свобода включает в себя не только возможность, но и необходимость выбора, самостоятельную решимость и решительность избрания. Без этой самостоятельности в твари ничего не совершается»¹⁵. Посредством свободы человек самоутверждается как в отношении Бога, так и в отношении к существующему миру объектов. В данном самоутверждении открывается суть творческой силы, заложенной в образе Божиим — человеке. Для Флоровского свобода и творчество человека взаимосвязаны. Это двуединство способствует реализации и становлению личности в области её самосознания¹⁶.

9 Флоровский Г. В., *прот.* Эволюция и эпигенез // Указ. соч. С. 433.

10 Там же. С. 433–434.

11 Флоровский Г. В., *прот.* Тварь и тварность // Флоровский Г. В., *прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 280.

12 Там же. С. 283.

13 Там же. С. 285.

14 Там же.

15 Там же.

16 Флоровский Г. В., *прот.* Эволюция и эпигенез // Указ. соч. С. 435.

В творческом процессе становления «личности» у Флоровского можно выделить два этапа. Первым этапом является преодоление природной составляющей. Так личность самоутверждается в естественном мире. Флоровский объясняет, что «...в становлении личности человека имеется органическая сторона; согласно этой стороне и человек является естественным существом... <...> ...В личностном становлении имеется врождённая форма, которая преодолевает органическую индивидуальность, возвышаясь над ней, и именно в этом как раз заключаются истинная свобода и истинное творчество»¹⁷. При этом важно отметить, что творческий процесс становления личности Флоровский называет эпигенезом, а не развитием. Понятие развития имеет природный характер, который детерминирует творческую свободу человека. Тогда как в эпигенезисе «...осуществляется подлинное новообразование, возникновение существенно нового, прирост бытия»¹⁸.

В своих интенциях по данному направлению Флоровский опирался на мысли профессора П. И. Новгородцева¹⁹, для которого «настоятельный призыв к самоопределению, к свободе и творчеству означал... прежде всего то, что недостойно и несправедливо человеку жить только для себя»²⁰. Человек должен обрести «...полноту личного сознания, а не уединённое самоволие субъективного произвола, не голую форму индивидуальности, самости»²¹. «Личность находит себя только тогда, когда отдаётся...»²² Таким образом, на первом этапе личностного становления творческий процесс направлен на самоутверждение индивида в обществе и естественном мире. Но человеческое общество и естественный мир ограничены природными рамками, тогда как, по мысли Флоровского, личность человека способна к абсолютному самоутверждению. С этим связан следующий этап её становления, на котором личность утверждается в надмирной сверхъестественной бытийности. Флоровский пишет, что «...осуществить

17 Флоровский Г. В., *прот.* Эволюция и эпигенез // Указ. соч. С. 434.

18 Там же.

19 Павел Иванович Новгородцев (28 февраля [12 марта] 1866 г., Бахмут Екатеринославской губ., ныне Артёмовск Луганской обл. – 23 апреля 1924 г., Прага) – русский философ, правовед, глава московской школы философии права. См.: *Соболев А. В.* Новгородцев // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. М., 2010. С. 98.

20 Флоровский Г. В., *прот.* Памяти проф. П. И. Новгородцева // Флоровский Г. В., *прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 187.

21 Там же.

22 Там же.

и утвердить себя до конца тварь может только через преодоление своей замкнутости, только в Боге»²³. Здесь можно проследить склонность Флоровского к экзистенциальной философии. Апофеоз личностного становления — это выход за рамки природного, в котором достигается обретение абсолютной индивидуальности и несводимости. Флоровский говорит, что только в «...“общении” с Богом человек становится “собой”, а в разобщении с Богом и в замыкании себя ниспадает ниже самого себя»²⁴. Свободное творчество человека обретает свою экзистенциальную значимость, когда «в твари над её естеством поставлено сверхприродное задание, задание свободного и в свободе утверждённого причастия и общения с Богом. Это задание превышает тварное естество, но только в исполнении его самое естество раскрывается в полноте»²⁵. Другая «...конкретная задача для творческих усилий: освящать тленное земное высшими ценностями небесными, и именно поэтому личность выводится за свои пределы, и её порывы к себе самой из замыкающих становятся расширяющимися»²⁶. Здесь Флоровский доносит святоотеческую мысль о том, что человек должен всецело взойти к Богу и за собой привести весь тварный мир. Антропологической предпосылкой этого служит принадлежность человека к двум разным мирам. Человек «...создан амфибией, и поэтому владеет как бы двойным “я”»²⁷. При этом «человек осознаёт себя личностью именно благодаря тому, что он воспринимает и ощущает себя в мире заданий, т. е. на границе, разделяющей два особых мира, чувствует себя за горизонтом естественного становления. <...> Более того: человек находит и осуществляет себя сначала в этом превосходстве над своей врождённой, естественной мерой, в этом “выходе из себя” и поэтому становится личностью...»²⁸ Таким образом «в творческом подвиге свободы он осуществляет себя самого, но не своё эмпирическое “я”, — не себя самого как природную сущность, а как своё сверхприродное, трансцендентное “я”. Это не только две различные силы, а, если хотите, две “энтелехии”: одна имманентная, или органическая, другая трансцендентная. В этом

23 Флоровский Г. В., *прот.* Тварь и тварность // Указ. соч. С. 286.

24 Там же. С. 311.

25 Там же.

26 Флоровский Г. В., *прот.* В мире исканий и блужданий // Флоровский Г. В., *прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 132.

27 Флоровский Г. В., *прот.* Эволюция и эпигенез // Указ. соч. С. 438.

28 Там же.

понятии “трансцендентной энтелехии” находит выражение последняя особенность человеческой личности, и здесь мы соприкасаемся с религиозной тайной человека»²⁹.

Вера

Религиозная тайна человека лежит в области его веры. Для Флоровского человек без веры остаётся в области естественного, тогда как верующий восходит в область сверхъестественного. Поэтому, по мысли Флоровского, верующий человек реализует себя как истинная личность, так как для него «...открывается тварность и потому свобода мира, — в отличие от роковой необходимости натуралистического восприятия самозаконченного “вечного” мира»³⁰. Исходя из этого, Флоровский видит в вере осуществляющийся опыт свободы³¹, в котором личность преодолевает горизонты естественного бытия человека и находится на познавательных вершинах сущего³².

Знание

В своей работе «Метафизические предпосылки утопизма» Флоровский утверждает, что познавательный процесс человека покоится на персоналистическом основании. В знании человека Флоровский видит опыт личного контакта, в котором происходит «...реальное предметное касание, “выхождение из себя”, встреча, общение и сожитительство с “другими”, с “не-я”. Познание, как опыт, есть субъект-объектное отношение, — оно существенно двойственно, и потому — гетерономно»³³. Познавательный процесс утверждает личность в своей бытийности³⁴. В процессе

29 Флоровский Г. В., прот. Эволюция и эпигенез // Указ. соч. С. 438.

30 Флоровский Г. В., прот. Метафизические предпосылки утопизма // Флоровский Г. В., прот. Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 226.

31 Там же. С. 220.

32 «Из религиозного опыта нельзя “дедуцировать” готового знания; но нельзя его “дедуцировать” и из опыта естественного. Знание есть *истолкование* опыта, раскрытие метафизического видения в логических образах и понятиях. И, вот, верующий *видит* иное и иначе, нежели не верующий, а потому и иначе познаёт» (Там же. С. 226).

33 Там же. С. 198.

34 Там же.

самоопределения личности складывается её мировоззрение³⁵. Специфика самоопределения зависит от выбираемого личностью предмета познания. При этом Флоровский замечает, что в познавательном процессе «можно “встретиться” с Истиной, но можно и не встретиться, — и, более того, можно встретиться и не с Истиной. В этом — “условие возможности познания”, как живого метафизического события, исполненного смысла»³⁶. По логике Флоровского, возможность выбора ложного знания детерминирует свободу человека и, как следствие, приводит к формированию искажённого самосознания³⁷. Флоровский утверждает, что если «меняется предмет созерцания, — онтологически меняется *при этом и для этого* сама познающая личность»³⁸. Таким образом перед личностью встанёт выбор той истины, которая сделает эту личность истинно свободной.

В данном случае в мысли Флоровского содержится намёк на необходимость правильного выбора веры, имеющей исторический опыт, который «...раскрывает и обосновывает познавательную истинность»³⁹. Личность, сообразуясь с таким опытом, обретает объективное знание и подлинную бытийность⁴⁰. По Флоровскому, опыт истинного знания обретается только в непосредственном контакте с Самим Источником знания. Так о. Георгий подводит свою мысль к христианству, в основании которого, по его мнению, лежит персоналистическое учение о сверхъестественном откровении⁴¹.

«Бог входит в человеческую историю и становится исторической Личностью.
<...> Между Богом и человеком существует личная связь»⁴².

35 «В строении и складе избранного предметного мира и заключается последнее основание внутреннего строя соответственного мировоззрительного исповедания. Это — не столько автопортрет или рассказ о самом себе, сколько описание возлюбленных человеком сокровищ, воспринятых, претворённых им и “усвоенных”» (Там же. С. 198).

36 Там же. С. 199.

37 Там же.

38 Там же. С. 200.

39 Там же. С. 199.

40 «...Для созерцания Истины познающий субъект сам должен стать и быть “истинным”. На место вещей видимых и ничтожных становятся Тайны Царствия, но для этого и познающий должен стать “сыном чертога брачного”. Должно умереть мудрование плоти. Тогда видимо, как прелагается порядок “природы” в порядок “благодати”. Происходит метафизический скачок и разрыв» (Там же. С. 200).

41 Там же. С. 201.

42 *Флоровский Г. В., прот.* Утрата библейского мышления // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 612.

Для Флоровского христианство — это Церковь. Поэтому опыт истинного знания осуществляется только в Церкви, в её соборном сознании.

Специфика концепции соборности у Флоровского

В богословско-философской парадигме Флоровского концепция «соборности» занимает особое место и имеет определенную специфику. Флоровский говорит, что понятие «соборности» предполагает социальный характер бытия человека. В древней философии «человек понимался как существо по существу “социальное”, ζῷον πολιτικόν, и единственность его личности вряд ли вообще признавалась. Учитывались только “типические” положения. Не признавалась также и единственность никакого события»⁴³. При таком раскладе человек как единица растворялся в бытии, которое имело один и тот же характер: «...“вечный космос”, бесконечные возвращения, зловещее “колесо порождения и распада”»⁴⁴.

Другой взгляд на бытие человека Флоровский предлагает в христианстве. «Христианство, — по словам Флоровского, — по существу своему — религия социальная»⁴⁵. «Христианство означает “общую жизнь”, жизнь сообщества. Христиане должны считать себя “братьями” (это в действительности и было одним из первых их наименований), членами единой корпорации, тесно связанными между собой»⁴⁶. Флоровский подчёркивает, что «христианство вышло на историческую сцену в виде общества или общины как новый социальный порядок или даже новое социальное измерение, т. е. как Церковь»⁴⁷. У Флоровского понятие

43 Флоровский Г. В., прот. Затруднения историка-христианина // Флоровский Г. В., прот. Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 699.

44 Там же.

45 Флоровский Г. В., прот. Социальная проблема в Восточной Православной Церкви // Флоровский Г. В., прот. Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 596.

46 Флоровский Г. В., прот. Церковь: её природа и задача // Флоровский Г. В., прот. Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 570.

47 Флоровский Г. В., прот. Вера и культура // Флоровский Г. В., прот. Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиев, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 666.

христианства совершенно совпадает с понятием Церкви, которая есть определенный вид социума⁴⁸.

Сам термин «Церковь, — по словам Флоровского, — означает “собрание всех в единстве”; потому и называется она “собранием” (ἐκκλησία)⁴⁹. Понятию «собрания» эквивалентно понятие соборности, которая описывает специфику бытия Церкви и является её внутренней характеристикой⁵⁰. Поэтому Флоровский говорит, что «Καθολική от καθ’ ὅλου, означает прежде всего внутреннюю цельность и неповрежденность жизни Церкви»⁵¹.

На первый взгляд может показаться, что акцент на соборность роднит Флоровского с эллинистической мыслью, в которой социальность ведёт к имперсонализму. Но для Флоровского социальный аспект соборности является скорее внешнем описательным атрибутом, нежели её внутренней характеристикой. Поэтому он замечает, что сама по себе «соборность не есть корпоративность или коллективизм»⁵². Таким образом Флоровский перемещает основной акцент в понимании соборности от общинности к её составляющей единице — к личности человека. Тем самым о. Георгий подчёркивает важную, на его взгляд, особенность церковного бытия, которая заложена в личностном начале. Мысль Флоровского очевидна: не собрание составляет людей, а люди составляют собрание. Свой персоналистический взгляд на соборное бытие Церкви Флоровский сравнивает с Божественным единством Святой Троицы и говорит, что «в своей соборности Церковь становится тварным подобием Божественного совершенства»⁵³. Ссылаясь на митрополита Антония Храповицкого⁵⁴, Флоровский констатирует, что Церковь — это богоподобное место, «...в котором многие становятся единым»⁵⁵. При этом личности в Церкви «не могут рассматриваться лишь как элементы целого, потому что каждая из них непосредственно связана с Христом и Его Отцом. Личностное начало

48 Флоровский Г. В., *прот.* Вера и культура // Указ. соч. С. 668.

49 Флоровский Г. В., *прот.* Соборность Церкви // Флоровский Г. В., *прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 528.

50 Там же. С. 528–529.

51 Там же. С. 527.

52 Там же. С. 531.

53 Там же.

54 Антоний (Храповицкий) (1863–1936), митрополит Киевский и Галицкий, основатель и Первоиерарх Русской Православной Церкви Заграницей.

55 Флоровский Г. В., *прот.* Соборность Церкви // Указ. соч. С. 531.

не должно приноситься в жертву или расплываться в корпоративном, христианская совместная жизнь не должна вырождаться в имперсонализм. Идея организма должна дополняться идеей симфонии личностей...»⁵⁶

На этом основании вполне уместно утверждать, что в богословско-философской парадигме Флоровского концепция соборности неотделима от концепции личности. «Соборность» Флоровского имеет выраженный персоналистический характер.

Соборность как ключевая характеристика личности

По мнению Флоровского, именно христианство, в основании которого лежит учение о трёх единосущных Лицах, открыло истинное понимание личности. Для Флоровского «если можно вообще говорить о какой-то “христианской метафизике”, то это должна быть метафизика личности»⁵⁷. В лице Иисуса Христа Бог лично вошёл в историю человечества и явил образ, в соответствии с которым сотворён человек⁵⁸. Богообразность человека указывает на то, что он является «...сверхприродной личностью, творчески-свободной сущностью...»⁵⁹. Поэтому человек реализует себя как личность только в сообразовании с Божественной Личностью Иисуса Христа⁶⁰, которое происходит в Церкви. Чтобы показать, как происходит данное соображение, Флоровский прибегает к иносказательному образу строящейся башни⁶¹. Он говорит, что Личность Христа является основанием, на котором начинается созидание строения. Здесь личности христиан — это «живые камни». Камни с гранями — это открытые для строительства личности, камни круглые — это обособленные индивиды, непригодные для дела созидания. Соответственно, образ строящейся башни — это Церковь, место, где начинается «...новая жизнь, истинная, всецелая и совершенная жизнь,

56 Флоровский Г. В., прот. Церковь: её природа и задача // Указ. соч. С. 578.

57 Флоровский Г. В., прот. Святитель Григорий Палама и традиция отцов // Флоровский Г. В., прот. Догмат и история / сост. Е. Холмогоров; ред. В. Писляков. М., 1998. С. 392.

58 Флоровский Г. В., прот. Затруднения историка-христианина // Указ. соч. С. 702.

59 Флоровский Г. В., прот. Эволюция и эпигенез // Указ. соч. С. 438.

60 Флоровский Г. В., прот. Два Завета // Флоровский Г. В., прот. Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 178.

61 Данный образ прот. Георгий Флоровский, скорее всего, заимствовал из Первого послания апостола Петра или «Пастыря» Ерма.

жизнь соборная, “единение духа в союзе мира” (Ефес. 4, 3)»⁶². Человеческой личности, «чтобы войти в соборность Церкви...»⁶³, необходимо отвергнуться себя, то есть открыться. По мнению Флоровского, «...самоотвержение расширяет сферу нашей личности; через самоотвержение мы обладаем внутри себя всем множеством; мы включаем многих в своё собственное “я”»⁶⁴. Таким образом «...в полноте церковного общения осуществляется соборное преображение личности»⁶⁵. Флоровский рассматривает данное преображение как изменение самосознания человека, в котором соборность становится его свойственной характеристикой. Он пишет, что соборное самосознание проявляется как «...конкретное единство в мысли и чувстве»⁶⁶. Соборность — это «...установка личного сознания, восходящего до “уровня соборности”». Это вершина (*telos*) личного сознания, осуществляемая в творческом развитии...»⁶⁷ По мысли Флоровского, в соборном самосознании личность не упраздняется, но преодолевает свою ограниченность, в которой исчезает противопоставление с другими личностями⁶⁸.

Для Флоровского «соборное самосознание» является антитезой обособленно-индивидуального сознания⁶⁹. В соборном сознании личность человека становится открытой системой, в которой возможно преодоление любых детерминирующих рамок, касающееся общества, культуры, нации, расы или рода. В соборном сознании упраздняется внутренний дух секуляризации. «Естественный» разум человека одухотворяется, становится сверхъестественным.

На этом основании можно констатировать следующее. У Флоровского ключевой характеристикой личности является концепция

62 Флоровский Г. В., *прот.* Соборность Церкви // Указ. соч. С. 526.

63 Там же. С. 530.

64 Там же. С. 531.

65 Там же. С. 530.

66 Там же. С. 532.

67 Там же.

68 Флоровский Г. В., *прот.* О почести горнего призвания // Флоровский Г. В., *прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 754.

69 «...Кафоличность не означает отказа от индивидуальности. Кафолическое сознание не есть коллективное сознание, не есть и отвлечённое универсальное сознание, *Bewusstsein überhaupt* немецкой философии. “Я” не растворяется в “мы”, не становится и медиумом родового сознания. Личность исполняется в кафолическом преображении» (Флоровский Г. В., *прот.* Богословские отрывки // Флоровский Г. В., *прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 454).

соборности Церкви, в которой нивелируются крайности имперсонализма и индивидуализма⁷⁰. Соборность определяет личность как целое в единичном, не давая ей раствориться в общем. По мысли Флоровского, личность может быть только соборной, в противном случае она уже не может называться личностью. С другой стороны, соборность может иметь исключительно персоналистическое основание, иначе вырождается в безликую коммуну. Флоровский выдвигает и обстоятельно аргументирует утверждение, что концепции соборности и персонализма взаимно предполагают друг друга. По его мнению, здесь уже необходимо говорить о единой соборно-персоналистической концепции.

Вместе с тем можно предположить, что сочетание учения о соборности, как сформулированного прот. Георгием в результате изучения святоотеческих трудов, и персонализма, как философии Нового времени, является одним из аспектов неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского.

Источники

- Флоровский Г. В., прот.* О смерти крестной // *Флоровский Г. В., прот.* Догмат и история / сост. Е. Холмогоров; ред. В. Писляков. М.: Свято-Владимирское Братство, 1998. С. 181–227.
- Флоровский Г. В., прот.* Свяtitель Григорий Палама и традиция отцов // *Флоровский Г. В., прот.* Догмат и история / сост. Е. Холмогоров; ред. В. Писляков. М.: Свято-Владимирское Братство, 1998. С. 377–393.
- Флоровский Г. В., прот.* Смысл истории и смысл жизни // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 61–83.
- Флоровский Г. В., прот.* В мире исканий и блужданий // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 122–164.
- Флоровский Г. В., прот.* Два Завета // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 165–181.
- Флоровский Г. В., прот.* Памяти проф. П. И. Новгородцева // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 182–196.

70 «...Христианство существенно соборно, кафолично, не знает обособленной, анархически-самозаконной личности; но оно не знает и безликого коллектива, не знает собирательных целых» (*Флоровский Г. В., прот.* Два Завета // Указ. соч. С. 175).

- Флоровский Г. В., прот.* Метафизические предпосылки утопизма // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 197–228.
- Флоровский Г. В., прот.* Тварь и тварность // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 280–315.
- Флоровский Г. В., прот.* Эволюция и эпигенез // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 424–440.
- Флоровский Г. В., прот.* Богословские отрывки // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 441–459.
- Флоровский Г. В., прот.* Соборность Церкви // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 524–542.
- Флоровский Г. В., прот.* Церковь: её природа и задача // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 568–582.
- Флоровский Г. В., прот.* Социальная проблема в Восточной Православной Церкви // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 596–607.
- Флоровский Г. В., прот.* Утрата библейского мышления // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 608–615.
- Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 650–670.
- Флоровский Г. В., прот.* Затруднения историка-христианина // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 671–707.
- Флоровский Г. В., прот.* О почести горнего призвания // *Флоровский Г. В., прот.* Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 746–757.

Литература

- Смирнова А. В.* Религиозно-философская концепция исторического процесса Г. В. Флоровского: дис. ... канд. филос. н. М., 2000.
- Соболев А. В.* Новгородцев // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 98.

Уильямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / общ. ред. Ю. П. Сенокосов. М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 307–367.

Хоружий С. С. Концепт, семантика и проблематика личности у о. Георгия Флоровского. [Электронный ресурс]. URL: <https://synergia-isa.ru/lib/download/lib/%2BSlovPersGF.doc> (дата обращения 01.11.2021).

БИБЛЕИСТИКА

ОБ ОБЪЕКТИВНОСТИ СРАВНИТЕЛЬНО- СТАТИСТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА УНИКАЛЬНЫХ СЛОВ: НА ПРИМЕРЕ ЛЕКСИКИ ПОСЛАНИЯ К ЕВРЕЯМ

Сергей Николаевич Горбунов

магистр богословия
старший преподаватель кафедры библеистики, богословия
и философии Нижегородской духовной семинарии
603001, Нижний Новгород, Похвалинский съезд, д. 5
ua3tjc@mail.ru

Для цитирования: Горбунов С. Н. Об объективности сравнительно-статистического анализа уникальных слов: на примере лексики Послания к Евреям // Вопросы богословия. 2021. № 2 (6). С. 41–51. DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.003

Аннотация

УДК 27-248.3

В статье рассматриваются основные проблемы, связанные с подходами к анализу уникальных слов. Уникальные слова, *haraх legomena*, привлекают внимание учёных по причине их существенного влияния на описание авторского стиля. Цель работы — показать методологическую односторонность и недостаточную объективность анализа таких слов. В работе приводятся аргументы авторов, которые критически подошли к анализу известных в библеистике результатов и серьёзно их переосмыслили. Статья будет полезна всем, кто интересуется проблемой атрибуции Послания к Евреям, а также проблемой определения авторского стиля в текстах Священного Писания.

Ключевые слова: Авторский стиль, апостол Павел, Брюс Мецгер, лексический анализ, Новый Завет, послание к Евреям, словарный состав, сравнительно-статистический метод, стилеметрия, уникальные слова.

On the Objectivity of Comparative and Statistical Analysis of Hapax Legomena Words: On the Example of Word Analysis of the Epistle to the Hebrews

Sergey N. Gorbunov

MA in Theology

Senior Teacher at the Department of Biblical Studies, Theology and Philosophy at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

5 Pokhvalinsky Syezd, Nizhny Novgorod 603001, Russia

ua3tjc@mail.ru

For citation: Gorbunov, Sergey N. (2021) "On the Objectivity of Comparative and Statistical Analysis of Hapax Legomena Words: On the Example of Word Analysis of the Epistle to the Hebrews". *Theological Questions*, no. 2 (6), pp. 41–51 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.003

Abstract: The article deals with the main problems in the approach to hapax legomena analysis. Hapax legomena words are important within the problem of identification of the personal style in written texts because the presence of these words indicates particularities in the author's way of expressing thoughts. Some scholars interpreted the results of the statistical analysis in a specific manner which can hardly, if at all, be regarded as scientific. The aim of the article is to describe general mistakes committed by them. The author hopes the article will be of much interest to those who pay attention to the problem of author's style and the problem of attribution of biblical texts.

Keywords: Author's style, Bruce Metzger, comparative and statistical method, Epistle to the Hebrews, hapax legomena, lexical analysis, New Testament, St. Paul the Apostle, stylometry, vocabulary word stock.

Главным компонентом авторского стиля является лексический состав речи. Лексика Послания к Евреям стала предметом особого внимания с древнейших времён, свидетельством чему служит известное высказывание Оригена относительно авторства послания: «Мысли в этом Послании принадлежат апостолу, а выбор слов и склад речи — человеку, который вспоминает сказанное апостолом и пишет, как бы поясняя сказанное учителем»¹.

Словарный состав данного послания значителен не только по объёму (1039 слов), но и по качеству. Последнее связано с множеством специфических тем, затронутых автором, что привело к большому разнообразию лексики. Можно утверждать, что констатация серьёзных лексических отличий между Посланием к Евреям и другими посланиями апостола Павла является главным аргументом современной отрицательной критики² в пользу теории анонимности данного послания. Такая научная позиция в настоящее время особенно распространена в западной библеистике и часто рассматривается в ней как общепринятая. В данной статье уделяется внимание только некоторым направлениям лексического анализа с целью поиска критерия объективности их применения.

Считается, что из 1039 слов послания 718 слов (69,1%) соответствуют традиционному словарю апостола Павла. Основные статистические данные берутся из работ Ч. Форстера (1837)³, Э. Буллингера (1898)⁴, В. Леонарда (1939)⁵, А. Кенни (1983)⁶, Г. Аттриджа (1989)⁷, П. Эллингворта (1993)⁸, Э. Линнеманн (2002)⁹ и некоторых других трудов, затрагивающих вопросы количественного анализа.

Относительно уникальные слова (*haraх legomena*) — это лексические единицы, которые представлены в рассматриваемом тексте

- 1 *Евсевий Кесарийский*. Церковная история 6, 25, 13 // *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. СПб., 2013. С. 291.
- 2 *Attridge H. W.* A Commentary on the Epistle to the Hebrews. Philadelphia, 1989. (Hermeneia). P. 21.
- 3 *Forster C.* The Apostolical Authority of the Epistle to the Hebrews: An Inquiry. London, 1837.
- 4 *Bullinger E. W.* Figures of Speech Used in the Bible. London, 1898.
- 5 *Leonard W.* Authorship of the Epistle to the Hebrews. Critical Problem and Use of the Old Testament. Vatican, 1939.
- 6 *Kenny A.* A Stylometric Study of the New Testament. Oxford, 1986.
- 7 *Attridge H. W.* A Commentary on the Epistle to the Hebrews. Philadelphia, 1989. (Hermeneia).
- 8 *Ellingworth P.* The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids, MI, 1993.
- 9 *Linnemann E.* Biblical Criticism on Trial: How Scientific Is "Scientific Theology"? Grand Rapids, MI, 2001.

один раз, но эти слова присутствуют также в тексте других посланий. Абсолютно уникальные слова (*mia-graphe legomena*) — это те лексические единицы, которые употреблены один раз во всем объеме текстов. Высокий процент *hara* *legomena* и *mia-graphe legomena*, как кажется многим исследователям, позволяет сделать вывод, что апостол Павел не имеет отношения к авторству Послания к Евреям. В добавление к этому, в послании мало представлен вокабуляр из любимых выражений апостола Павла, который можно выделить из текстов общепризнанных посланий.

По данным исследователей, Послание к Евреям, в зависимости от автора критического анализа и варианта текста, содержит 154 относительно уникальных слова¹⁰. Из них 10 слов — абсолютно уникальная лексика¹¹. Эти 10 слов приведены в Таблице 1, из которой видно, что слов фактически 9, так как слово *τελειότης* (совершенство) присутствует в Послании к Колоссянам. Данное разночтение обусловлено или конфессиональной принадлежностью автора, или традицией его школы, где Послание к Колоссянам, возможно, считается девтеропавлинистским. Тем не менее, допуск в 10% — слишком большая величина в исходных данных для статистики.

Таблица 1

№	Греческое слово	Перевод	Текст Св. Писания
1	ἀγενεαλόγητος	без родословия	Евр. 7, 3
2	αἱματεκχυσία	пролитие крови	Евр. 9, 22
3	ἐπιπελάτης	запинающий	Евр. 12, 1
4	εὐποΐα	благодетельство	Евр. 13, 16
5	μετριοπαθῆω	снисходить	Евр. 5, 2
6	μισθαποδοσία	воздаяние	Евр. 2, 2
7	μισθαποδοτής	церк.-слав. «мздовоздатель»	Евр. 11, 6
8	πρόσχυσις	пролитие	Евр. 11, 28
9	συγκακουχέομαι	страдать с	Евр. 11, 25
10	τελειότης	совершенство	Евр. 6, 1; Кол. 3, 14

10 154 слова — см.: *Ellingworth P.* The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text. P. 12; см. также *Spicq C.* L'Épître Aux Hebreux. Paris, 1952. Vol. 2. P. 154.

150 слов — см.: *Attridge H. W.* A Commentary on the Epistle to the Hebrews. P. 21.

151 слово — см.: *Forster C.* The Apostolical Authority of the Epistle to the Hebrews: An Inquiry. P. 657.

157 слов — см.: *Nairne A.* The Epistle to the Hebrews. Cambridge, 1922. P. CXLVI.

11 *Attridge H. W.* A Commentary on the Epistle to the Hebrews. P. 21.

Результаты анализа уникальных слов, как правило, связаны с выводами относительно стиля послания¹². В дальнейшем, с учётом других анализируемых компонентов, делается вывод и относительно авторства. По причине большого доверия к статистическим подсчётам бывает, что выводы по проблеме атрибуции следуют на основании только анализа уникальных слов. На это важно обратить внимание, так как данные статистики стали широко использоваться в стилиметрических исследованиях и в компьютерном моделировании.

В изученной нами литературе прослеживаются три основных подхода, в которых критикуется методика подсчёта уникальной лексики. Чарльз Форстер ещё в XIX в. обратил внимание на неоднозначность выводов таких методик. Если количество уникальных слов в Послании к Евреям соотнести с общим количеством слов только этого послания, а в отношении других посланий такие слова соотносить с общим количеством слов всех 13 посланий, то результаты такой статистики будут сомнительны¹³. Необходимо уникальные слова каждого послания, включая и Послание к Евреям, соотносить с объёмом лексики всего корпуса посланий. Собственно, уникальные слова не являются главным предметом исследования Ч. Форстера. Он пытается выявить основной словарный состав речи апостола Павла, который, по его мнению, должен отражать стиль апостола. Чарльз Форстер в подробных таблицах демонстрирует всю заслуживающую внимания лексику, включая и уникальные слова.

Другой подход использует современная исследовательница Эта Линнеманн¹⁴. С одной стороны, она повторила выводы Ч. Форстера, то есть критику необъективной модели подсчёта, априори исключающей из формулы вычислений лексику Послания к Евреям. С другой стороны, Э. Линнеманн обращает внимание на предвзятость исследователей, которые используют результаты статистических вычислений в угоду своим предпочтениям. Можно сказать, что оба отмеченные подхода направлены на обличение «двойного стандарта» при подсчёте *hapax legomena*.

12 Более подробно об авторском стиле Послания к Евреям см.: Горбунов С. Н. К вопросу о теоретическом обосновании методов филологического анализа Послания к Евреям // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2011. Вып. 9. С. 143–155.

13 Forster C. The Apostolical Authority of the Epistle to the Hebrews: An Inquiry. P. 657.

14 Дэвид Л. Аллен в одной из своих книг написал, что, несмотря на протесты, Э. Линнеманн вновь повторила и развила критические аргументы предшествующего времени, говорившие об апостоле Павле как авторе Послания к Евреям. См.: Allen L. D. Lukan Authorship of Hebrews. Nashville, TN, 2010. P. 49.

Ещё один подход можно проследить в работе В. Леонарда, стоявшего на позиции признания апостола Павла автором Послания к Евреям. Сущность его идеи можно охарактеризовать как интеграцию анализа уникальных слов с другими методами. Это — дальнейшее развитие методики анализа *haxax legomena*. Данный подход позволяет глубже внедрить результаты исследования в структуру проблемы авторского стиля апостола Павла.

Рассмотрим обозначенные три подхода более подробно.

Чарльз Форстер пишет, что количество слов в вокабуляре апостола Павла (все слова, включая *haxax legomena*, отсутствующие в Послании к Евреям) составляет 791 слово. Из них 614 — *haxax legomena*¹⁵. Оставшиеся 177 слов наиболее интересны автору, т. к. эти слова формируют стиль апостола Павла. Что касается уникальных слов, то они представлены в Таблице 2, из которой видно, что в процентном отношении количество *haxax legomena* в Послании к Евреям большое, но не настолько, чтобы сделать однозначные выводы. Следует учесть, что данные из работы Ч. Форстера не всегда выглядят безупречно, так как в современных подсчётах фигурируют немного другие цифры.

Таблица 2

(Процентное отношение рассчитано в отношении общей лексики 14 посланий)¹⁶

Рим.	111	14,8 %	1 Фес.	15	2 %
1 Кор.	100	13,4 %	2 Фес.	8	1 %
2 Кор.	86	11,5 %	1 Тим.	74	9,9 %
Гал.	31	4,15 %	2 Тим.	47	6,3 %
Еф.	38	5,09 %	Тит.	3	0,4 %
Флп.	41	5,49 %	Флм.	6	0,8 %
Кол.	35	4,69 %	Евр.	151	20,2 %

Эта Линнеманн также приводит цифры сравнительно-статистического анализа уникальной лексики. Таблица 3 показывает, что количество уникальной лексики в Послании к Евреям в её расчётах хотя и выше, чем в других посланиях, но показатель расхождения находится на уровне 2–3%, т. е. не выходит за рамки статистической погрешности. Таким образом, Э. Линнеманн показывает, что эти данные не свидетельствуют

15 В зависимости от варианта текста цифры могут различаться. Данные, представленные в работе Э. Линнеманн, показывают 596 уникальных слов. См.: *Linnemann E. Biblical Criticism on Trial: How Scientific Is "Scientific Theology"?* P. 105.

16 *Forster C. The Apostolical Authority of the Epistle to the Hebrews: An Inquiry.* P. 657.

однозначно о подлинности или неподлинности Послания к Евреям. Предвзятость исследователей, по её мнению, в том, что по причине большого количества уникальных слов авторство апостола Павла отрицается в Послании к Евреям, но почему-то практически такое же количество уникальных слов в других посланиях игнорируется¹⁷.

Таблица 3

1	2 Фес.	3,97 %	8	Тит.	10,49 %
2	Флм.	5,04 %	9	1 Кор.	10,73 %
3	1 Фес.	5,23 %	10	2 Кор.	12,05 %
4	Гал.	6,65 %	11	Рим.	12,38 %
5	Еф.	7,36 %	12	2 Тим.	13,57 %
6	Кол.	8,80 %	13	1 Тим.	13,94 %
7	Флп.	9,46 %	14	Евр.	14,16 %

Из Таблицы 3 видно, что если использовать объём *harax legomena* в качестве критерия аутентичности послания, то очевидно: безусловно аутентичные послания (Рим., 1 и 2 Кор.) следует считать псевдографами, как и Послание к Евреям. Естественно, что такой крайний вывод библеистами не разделяется. Аргумент, апеллирующий к количеству, на наш взгляд, имеет цель «поразить воображение»¹⁸. По этой причине, подсчёт уникальной лексики вне связи с другими компонентами текста не может быть использован как критерий решения проблемы атрибуции¹⁹.

Приведём позицию В. Леонарда, также анализировавшего *harax legomena* в Послании к Евреям. Его идея как раз и заключается в том, что уникальная лексика — лишь минимально значимый компонент в процессе описания авторского стиля. Подход В. Леонарда основан на составлении классификации всех уникальных слов и нахождении их возможного источника, который в свою очередь мог быть в распоряжении апостола Павла. В кратком виде²⁰ уникальные слова (150 слов) сводятся к следующим группам: цитаты из Септуагинты (20 слов), библеизмы (Александрийский кодекс, литература «Премудрости»: 76 слов),

17 Linnemann E. Biblical Criticism on Trial: How Scientific Is "Scientific Theology"? P. 103.

18 Leonard W. Authorship of the Epistle to the Hebrews. Critical Problem and Use of the Old Testament. P. 112.

19 Отход от абсолютизации метода подсчёта уникальных слов встречается в западных работах по стилеметрии. См.: Kenny A. A Stylometric Study of the New Testament. P. 2.

20 Подробно см.: Leonard W. Authorship of the Epistle to the Hebrews. Critical Problem and Use of the Old Testament. P. 113–118.

внебиблейские слова (54 слова, из которых 24 прилагательных). Часть прилагательных построена по единой морфологической схеме²¹. В конечном счёте ядро *hарах legomena* составляют около 30 слов, которые не обусловлены какой-либо тематической группой (кластером).

В. Леонард, как и многие другие исследователи, отмечает прямую зависимость вокабуляра *hарах legomena* от тематического содержания. Его анализ показывает, что *hарах legomena* встречаются «в виде кластеров»²², то есть данная лексика присутствует в послании не равномерно, а сосредотачивается в рамках контекста. Этот принцип распределения *hарах legomena* В. Леонард доказывает на примере сравнительного анализа Послания к Евреям с другими посланиями²³. Например, 75 *hарах legomena* из 1 Тим. расположены в 45 стихах. В Послании к Евреям только главы 7, 11 и 12 содержат кластеры с более чем 12 *hарах legomena* (11 и 12 главы содержат около 50 *hарах legomena*), все оставшиеся *hарах legomena* (около 100 слов) распределены по посланию в виде небольших кластеров²⁴.

Сравнительно-статистический анализ уникальных слов оказал влияние на подобный анализ других уникальных особенностей текста Послания к Евреям. А. Нарни в работе «Послание к Евреям» выделяют 115 слов, свойственных классическому периоду существования языка, включая лексику Септуагинты. Наблюдение автора показывает, что лексика койне и лексика классического языка употребляется разумно и уместно в тесной связи с контекстом²⁵. Этот аргумент безусловно важен с теоретической точки зрения, так как может стать предметом отдельного исследования²⁶. С практической стороны доля классицизмов в Послании к Евреям составляет намного меньший процент по сравнению

21 Ibid. P. 114.

22 Ibid. P. 116.

23 Изучение работы В. Леонарда показывает, что проблема словарного состава посланий апостола Павла может быть рассмотрена в категориях лингвистики текста. В частности, его упоминание о представленности *hарах legomena* в виде кластеров может быть примером представления содержательно-концептуальной информации (СКИ) в тексте посланий. Заметные лексические усложнения в посланиях апостола Павла, а также в тексте Послания к Евреям, показывают некоторое сходство в способе передачи авторского взгляда на содержание сообщения.

24 Ibid. P. 117.

25 Автор приводит несколько исключений, которые могут свидетельствовать об обратном, тем более, что неправильных словоупотреблений (речевых ошибок) в тексте послания намного больше. См.: *Nairne A. The Epistle to the Hebrews*. P. CXLVII.

26 Для практического использования этого аргумента требуется произвести сравнительно-статистический анализ всех посланий на предмет количества классицизмов.

с *haxax legomena*, что в процентном отношении вряд ли покажет убедительные цифры. Другими словами, полученный результат не может быть использован как отдельный аргумент критики. Вероятно, по этой причине мнение А. Нарни не получило дальнейшего развития в рамках проблемы атрибуции.

Выше было отмечено, что данные сравнительно-статистического анализа используются в исследованиях по стилеметрии. Известный библеист Брюс Мецгер в работе «Новый Завет. Контекст, формирование, содержание» указывает на важность и перспективные возможности стилеметрических исследований²⁷. Б. Мецгер приводит результаты исследования Энтони Кенни, проанализировавшего более 90 стилистических индикаторов в новозаветных текстах, включая и интересующую нас лексику. На первый взгляд создаётся впечатление, что работа Э. Кенни подтверждает крайние взгляды Б. Мецгера о том, что апостол Павел не является автором Послания к Евреям²⁸. Э. Кенни хотя и показал некоторую статистику по данному тексту, но полное стилеметрическое исследование этого послания в его книге отсутствует. В заключении работы он пишет: «Я исключил Послание к Евреям из всего павлинистического корпуса просто на том основании, что оно не обозначает себя как послание апостола Павла»²⁹. Но, не опубликовав данных по Посланию к Евреям, этот исследователь тем не менее провёл расчёты для удовлетворения личного интереса: «Как и любому читателю, мне было на самом деле интересно отметить большое³⁰ количество индикаторов, по которым Послание к Евреям похоже на другие послания апостола Павла»³¹. Таким образом, Брюс Мецгер, не прочитав авторское заключение, высказал ошибочное мнение о результатах работы Э. Кенни³², и это ошибочное мнение по причине высокого авторитета Брюса Мецгера вошло в обиход и не подвергается сомнению.

27 Для понимания сущности стилеметрических исследований можно обратить внимание на следующую книгу: *Мартыненко Г. Я.* Основы стилеметрии. Л.: ЛГУ, 1988. Критический взгляд на возможности стилеметрии в контексте проблемы атрибуции высказывает Гарольд Лав в работе: *Love H.* *Attributing Authorship: An Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 156–162.

28 *Мецгер Б. М.* Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. М., 2011. С. 232.

29 *Kenny A.* *A Stylometric Study of the New Testament.* P. 121.

30 В оригинале «surprising number», у Д. Аллена (см. ниже) «surpassing number».

31 *Kenny A.* *A Stylometric Study of the New Testament.* P. 121.

32 Можно объяснить неточность Б. Мецгера «текстологически», несмотря на всю иронию этого объяснения. Текст работы Э. Кенни, практически не содержащий сведений о Послании к Евреям, но содержащий большое количество квантитативных данных по другим текстам,

В заключение сделаем некоторые выводы:

- 1) Анализ лексики *hарах legomena* является важной составной частью анализа авторского стиля, поэтому обращение к изучению такой лексики стало традиционным.
- 2) Данные сравнительно-статистического анализа *hарах legomena* в текстах апостола Павла варьируются. Главной причиной расхождений в вычислениях являются исходные данные, которые могут учитывать как все 14 посланий, так и только их часть, в зависимости от богословской традиции. Как следствие, процентные отношения в вычислениях изменяются.
- 3) Результаты анализа *hарах legomena* могут использоваться односторонне, что приводит к необъективности в исследовании. Последнее очевидно из представленной работы Эты Линнеманн.
- 4) Лексику *hарах legomena* следует анализировать не как отдельный компонент, но в контексте всех маркеров авторского стиля, что подробно изложено в работе В. Леонарда и, можно сказать, является перспективной методикой исследования.
- 5) Авторитет учёных, занимающихся проблемой авторского стиля, препятствует сразу обратить внимание на допущенные ими неточности, как, например, в приведённом нами случае с Брюсом Мецгером. Необходимость проверки первоисточников остаётся важной составляющей научной работы.

Библиография

- Горбунов С. Н. К вопросу о теоретическом обосновании методов филологического анализа Послания к Евреям // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2011. Вып. 9. С. 143–155.
- Евсевий Кесарийский. Церковная история / вступ. ст., коммент. И. В. Кривушина. СПб.: Олег Абышко, 2013.
- Мартыненко Г. Я. Основы стилеметрии. Л.: ЛГУ, 1988.
- Мецгер Б. М. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. М.: ББИ, 2011.

был просмотрен Б. Мецгером поверхностно, с учётом поиска только интересующей его информации. Интересно, что другие учёные не допустили такой серьёзной ошибки. Например, Д. Аллен цитирует приведённое нами мнение Кенни о близости Послания к Евреям ко всему корпусу посланий апостола Павла. Тем не менее, Д. Аллен, утверждающий, что Послание к Евреям написано евангелистом Лукой, не показывает данные Таблицы 13.2 из работы Э. Кенни, которые не вполне согласуются с его научными выводами.

- Allen L. D.* Lukan Authorship of Hebrews. Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2010.
- Attridge H. W.* A Commentary on the Epistle to the Hebrews. Philadelphia: Fortress, 1989. (Hermeneia).
- Bullinger E. W.* Figures of Speech Used in the Bible. London: Eyre & Spottiswoode, 1898.
- Ellingworth P.* The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans Publ. Company, 1993.
- Forster C.* The Apostolical Authority of the Epistle to the Hebrews: An Inquiry. London: J. Duncan, 1837.
- Kenny A.* A Stylometric Study of the New Testament. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Leonard W.* Authorship of the Epistle to the Hebrews. Critical Problem and Use of the Old Testament. Vatican: Polyglot Press, 1939.
- Linnemann E.* Biblical Criticism on Trial: How Scientific Is "Scientific Theology"? Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2001.
- Love H.* Attributing Authorship: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Nairne A.* The Epistle to the Hebrews. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- Spicq C.* L'Épître Aux Hebreux. Paris: J. Gabalda et Cie, 1952. Vol. 2.

ЕДИНЕНИЕ ЧЛЕНОВ ЦЕРКВИ В ЛЮБВИ: УЧЕНИЕ АПОСТОЛА ПАВЛА У С. И. ФУДЕЛЯ

Диакон Никита Яснов

студент магистратуры Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
yasnov.1997@mail.ru

Для цитирования: Яснов Н., диак. Единение членов Церкви в любви: учение апостола Павла у С. И. Фуделя // Вопросы богословия. 2021. № 2 (6). С. 52–66. DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.004

Аннотация

УДК 27-246 (27-29)

В статье анализируется учение апостола Павла о жизни христианина в сравнении с размышлениями С. И. Фуделя о пребывании человека в Церкви. Значительное внимание уделяется отрывкам из посланий апостола Павла о единении и любви среди христиан, как истинных последователей Христа. Также в статье была предпринята попытка выяснить причины обращения С. И. Фуделя к «истокам», его стремления к первохристианской простоте и святости. Проведённый анализ даёт возможность сделать вывод о тех условиях, в которых проходила жизнь С. И. Фуделя. Состояние Русской Церкви и её членов на рубеже веков и в советский период дало повод к размышлениям писателя о взаимоотношениях человека с Богом, об отношении человека к Церкви. На основании исследования можно сделать вывод, что период второй половины XIX — первой половины XX в. можно назвать кризисным для Русской Православной Церкви, что побудило С. И. Фуделя искать ответы в Священном Писании и у святых отцов.

Ключевые слова: Апостол Павел, единение, единство, любовь, С. И. Фудель, святость, славянофилы, соборность, христианство, Церковь, XIX век, XX век.

Unity of Church Members in Love: The Doctrine of the Apostle Paul in S. I. Fudel's Works

Deacon Nikita Yasnov

MA student at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

yasnov.1997@mail.ru

For citation: Yasnov, Nikita, deacon (2021) "Unity of Church Members in Love: The Doctrine of the Apostle Paul in S. I. Fudel's Works". *Theological Questions*, no. 2 (6), pp. 52–66 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.004

Abstract. The article analyzes the Apostle Paul's doctrine about the life of a Christian, as compared with S. I. Fudel's thoughts about the presence of a person in the Church. Much attention is paid to the passages from the Epistles of the Apostle Paul about unity and love among Christians as true followers of Christ. Also, an attempt was made to find out the reasons for S. I. Fudel's appeal to the "origins", his strive for original Christian simplicity and holiness. The analysis carried out by the author makes it possible to draw a conclusion about the conditions in which S. I. Fudel lived. The conditions of the Russian Church and its members gave rise to Fudel's reflections on the relationship between man and God, about man's relationship to the Church. Thus, one can conclude that at the end of the 19th and the beginning of the 20th century Eastern Orthodox Church experienced a crisis which caused church writers to start appealing to the authorities of Holy Scripture and the Holy Fathers.

Keywords: Apostle Paul, Christianity, Church, holiness, love, S. I. Fudel, Slavophiles, sobornost', unity, 19th century, 20th century.

На заре христианства апостолу Павлу необходимо было в своих посланиях подчеркнуть для христиан важность сохранения единства Церкви, святость каждого её члена и роль в её возрастании. Однако спустя века существования христианства эти проблемы остались по-прежнему актуальны. К ним возвращается известный русский религиозный писатель XX в. С. И. Фудель. Сергей Иосифович не был первым после апостола Павла, поставившим вопросы о единстве и святости Церкви, о любви как главной добродетели среди последователей Христа. Прошедший век, начавшийся потрясениями Октябрьской революции 1917 года, изменил устойчивый для русского народа уклад жизни. Были затронуты все сферы бытия государства и человека. Особенным образом революция затронула Русскую Церковь. С. И. Фудель, заставший обе эти эпохи, не мог не заметить перемен, произошедших в церковной жизни, в сознании православных христиан. Годы, проведённые в заключениях и ссылках, наполненные общением с людьми, так или иначе относившимися к Церкви, позволили осознать трагедию русской души. Плодом многолетних скитаний и лишений становятся его работы¹, в которых писатель раскрывает проблемы, сложившиеся задолго до революции, кризис взаимоотношений человека с Богом, кризис отношения к Церкви. В такое время труд С. И. Фуделя был необходим для людей, истосковавшихся по духовности, его книги простым языком указали путь не формального, но деятельного пребывания в христианстве, явили пример веры, обязывающей к служению².

Целью статьи является рассмотрение некоторых мест из посланий апостола Павла, которые нашли отклик в произведениях С. И. Фуделя. Для этого будут выбраны определённые отрывки Священного Писания, излагающие учение апостола Павла о единении и любви среди членов Церкви, и дан краткий церковно-исторический комментарий. Также будут приведены несколько ярких примеров на основе анализа биографии и наследия писателя, показывающих рецепцию учения апостола Павла. Помимо работ самого Сергея Иосифовича будут использованы

1 Краткий экскурс по жизни С. И. Фуделя и его творениям см. в статье: *Соколова Т. Ф.* Три поколения семьи Фуделей: по архивным материалам Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына // Ежегодник Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына. 2010. № 1. С. 479–491.

2 Е. И. Попова в своей статье называет С. И. Фуделя примером деятельной веры, указывая на необходимость такого примера для того времени (*Попова Е. И.* Нравственные уроки литературы XX в. // Вопросы педагогики. 2018. № 4-2. С. 60).

труды славянофилов и других религиозных писателей, тем или иным образом на него повлиявших. Жизнь и наследие С. И. Фуделя в наше время стали предметом подробного изучения, однако связь учения апостола Павла о Церкви с идеями Сергея Иосифовича до сих пор напрямую не обращала на себя внимания исследователей. В данной работе будет сделана попытка взглянуть на наследие писателя через призму учения апостола Павла.

Христианство в первых веках своего существования развивалось в языческом обществе. Апостол Павел, проповедуя Евангелие, основывал общины. Перед ним стояла задача помимо просвещения людей заботиться также и об организации молодых церквей. Так, коринфская община, основанная апостолом и окормляемая им впоследствии, терпела внутри себя разделения по поводу роли и дарований того или иного её члена (см. 1 Кор. 12). Христианам давались различные дарования, кому-то большие, кому-то меньшие — это служило причиной зависти, раздоров. Данной теме апостол уделяет пристальное внимание в своём послании к этой церкви: *Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях* (1 Кор. 1, 10). Подобные проблемы, по-видимому, назревали и в ефесской пастве. С самых первых глав своего Послания к Ефессянам апостол пишет об избрании христиан Богом во Христе ещё до создания мира: *чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас чрез Иисуса Христа* (Еф. 1, 4–5). Этот, казалось бы, общий момент призван показать пасомым цель христианской жизни: святость, пребывание в любви друг ко другу, спасение во Христе. Такими словами апостол неоднократно начинает свои послания³. Христиане призваны быть не просто святыми, но сынами Божиими. Но если призыв исходит от Бога, многое зависит уже от самих людей: *умоляю вас поступать достойно звания, в которое вы призваны* (Еф. 4, 1). Свт. Иоанн Златоуст так комментирует эти слова, указывая и на человеческую составляющую в деле спасения души: «Он сделал нас святыми, но нужно, чтобы и мы были достойны быть святыми»⁴. К этому и призваны люди в Церкви: на твёрдом основании — Христе (см. Еф. 2, 20) — возрастать в Боге, в святости (см. Еф. 4, 15).

Апостол пишет, что христиане Христом стали святыми, и теперь они *не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу* (Еф. 2, 19).

3 Ср., например, с отрывками: 1 Кор. 1, 2. 4–5. 30; 2 Кор. 1, 6. 14. 22; 2 Фес. 1, 11; Евр. 2, 3–4.

4 Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к Ефессянам I, 2 // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: в 12 т. Т. 11. Кн. 1. СПб., 1905. С. 9.

Однако для пребывания в этом состоянии требуются усилия от людей, называющих себя христианами, усилия идти путём действенной веры. Этот путь к Богу и святости был открыт через Домостроительство Сына Божия на земле. Много веков спустя для С. И. Фуделя этот путь приобретает новое значение в вопросе его отношений с Богом⁵. Для писателя процесс возрастания, путь к святости ощущается как непрерывное и постоянное стремление⁶. Человек согрешает, но покаянием может снова возвращаться на этот путь. Поэтому Церковь для Сергея Иосифовича, с одной стороны, есть Тело Христово⁷, поэтому Она свята⁸, но, с другой стороны, Церковь есть и вместилище кающихся грешников: «Земная Церковь ещё только стремится к совершенству Церкви Небесной»⁹. Для утверждения этой мысли С. И. Фудель приводит слова апостола Павла (см. 1 Тим. 1, 15), называвшего себя самым грешным из людей. Но если грех отделяет человека от Церкви, выводит согрешившего за церковную ограду, то искреннее покаяние возвращает человека обратно на этот путь, при этом покрывая заблудшего Божественной любовью¹⁰. Однако, как пишет в своей статье Д. Д. Черепанов, у Сергея Иосифовича нет деления Церкви на чистых и грешников, но есть соби- рание тех, кто стоит на пути к Богу, и единение их в Церкви¹¹. И быть в Церкви для писателя означает «вступить на тесный и скорбный путь Христов»¹². Человек призван к святости, поэтому может достигать её. Святость для Фуделя есть одно из главных определений Церкви, она

- 5 Аринин Е. И., Горбачук Г. Н. Христианская теология: православное богословие и русская религиозная философия в творчестве С. И. Фуделя: учебное пособие. Владимир, 2013. С. 41.
- 6 Об этом см. статью прот. Георгия Горбачука: *Горбачук Г. Н. Идеал святости в сочинении С. И. Фуделя «Путь отцов»* // Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28–29 ноября 2019 г.) / ред. А. В. Ворохобов. Нижний Новгород, 2019. С. 19–26.
- 7 Фудель С. И. Записки о Литургии и Церкви // Фудель С. И. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 2. М., 2003. С. 293.
- 8 Фудель С. И. Соборность Церкви и экуменизм // Фудель С. И. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 2. М., 2003. С. 355.
- 9 Балашов Н. В., прот., Сараскина Л. И. Сергей Фудель. М., 2011. С. 164.
- 10 Фудель С. И. Церковь верных // Фудель С. И. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 2. М., 2003. С. 232.
- 11 См.: Черепанов Д. Д. От проектов приходской реформы к вопросу о «верном»: рецепция идей Братства Святителей Московских в творчестве С. И. Фуделя // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. № 80. С. 48.
- 12 Фудель С. И. Моим детям и друзьям // Фудель С. И. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 1. М., 2001. С. 241.

не может существовать вне Церкви и, следовательно, не может быть сводима в нравственную плоскость¹³. По Сергею Иосифовичу, святость — это «устремление к Богу через покаяние и любовь»¹⁴. Поэтому и Церковь он определяет как «неодолимость любви при постоянстве покаяния»¹⁵. Эта устремлённость к Богу, к святости постоянно прослеживается в наследии писателя, его труды наполнены побуждением идти по узкому пути Христову.

Как сказано выше, для Фуделя Церковь есть «неодолимость» Божественной, всё покрывающей любви, но вместе с тем и любви, исходящей от человека. Последней писатель уделяет очень много внимания, он стремится явить некоторое «практическое руководство» в исполнении этой заповеди о любви к Богу и ближнему (см. Мф. 22, 39; Мк. 12, 31). В таком смысле любовь для него — «не теософическое созерцание, а “всего только” забота о том, чтобы “не опечалить” брата своего»¹⁶. Приведённая точка зрения писателя о любви не означает, что писатель редуцирует понятие любви только лишь в нравственную плоскость. Это обусловлено стремлением Сергея Иосифовича избежать формального христианства, «тёмного двойника»¹⁷, мнимого пребывания в Церкви. Поэтому эти два фактора — исполнение заповеди любви к Богу и ближним своей жизнью и постоянное внимание к своему духовному состоянию — становятся главными для Сергея Фуделя.

Апостол Павел в четвёртой главе Послания к Ефессянам призывает паству через снисхождение друг ко другу любовью беречь *единство духа в союзе мира* (Еф. 4, 3). Этот вопрос был очень важен для молодой общины, потому что при отсутствии мира среди её членов она становилась уязвимой для различных лжеучителей и иудействующих партий, всячески препятствующих распространению христианства. Когда люди объединены одним духом, они составляют целостный организм, подобно душе, заставляющей члены тела двигаться координированно¹⁸. Но это единство требует от христиан усилий для его сохранения. Вражда, распри, равнодушие к другому являются тем, что нарушает

13 См.: Ларин М. А. Религиозно-философские идеи в сочинениях С. И. Фуделя (славянофильство, экклезиология, «монастырь в миру»): ВКР бакалавра. Владимир, 2017. С. 28.

14 Фудель С. И. Начало познания Церкви: об отце Павле Флоренском // Фудель С. И. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 3. М., 2005. С. 352.

15 Фудель С. И. Воспоминания // Фудель С. И. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 1. М., 2001. С. 58.

16 Фудель С. И. Записи об апостольских посланиях // Фудель С. И. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 2. М., 2003. С. 395.

17 Фудель С. И. Воспоминания // Указ. соч. Т. 1. С. 57.

18 Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к Ефессянам X, 1 // Указ. соч. С. 90.

единство общины. Исходя из того, что холодность души и ненависть никогда не способствуют соединению, апостол призывает к снисхождению к другим. Эти же вопросы в XX в. волновали и членов «Кружка ищущих христианского просвещения», затем «Братства святителей Московских», а впоследствии и С. И. Фуделя, испытавшего на себе влияние многих членов этих организаций. Всех их объединяла мысль о преодолении разобщения среди членов Церкви. Довольно остро стоял вопрос об отношениях клира и мирян¹⁹.

«Ничто столько не противодействует любви, как грех, — я разумею не только любовь к Богу, но и к ближнему» — предостерегает свт. Иоанн Златоуст²⁰. По слову Спасителя, *по причине умножения беззакония во многих охладеет любовь* (Мф. 24, 12). В своих «Воспоминаниях» Сергей Иосифович подчёркивает, что нахождение человека в Церкви является не твёрдым и постоянным, а, наоборот, нестойким и дерзновенным. Поэтому и грех он именуется не простым нарушением «прописей», но «преступлением против самого дыхания жизни»²¹. Уже ставшая известной формула греха, совершаемого в Церкви: «Всякий грех в Церкви есть грех не Церкви, но против Церкви» — приводимая С. И. Фуделем, очень лаконично характеризует его трепетное отношение к чистоте Церкви. По убеждению Фуделя, внешние враги, пытающиеся повредить Церкви, вредят ей немного, а порой, напротив, способствуют её укреплению и очищению. Но внутренние распри позорят её, соблазняя немощных в вере и внешним подавая повод для глумления. Только любовь к своему ближнему является нужным залогом для духовного единения всех.

Сергей Иосифович также характеризует Церковь как «преодоление одиночества»²². Когда человек выходит из своего «кокона», то начинает видеть другого. Поэтому для духовного возрастания необходим *другой*: Церковь начинается там, где, по слову Христову, «двое или трое собраны во имя Его» (см. Мф. 18, 20)²³. И любовь начинается там, где есть другой, где необходимо преодолеть собственную самость и обособленность. Эта идея была почерпнута Фуделем из знакомства со священником Павлом Флоренским, который считал дружбу соединением,

19 См.: Черепанов Д. Д. От проектов приходской реформы к вопросу о «верном» // Указ. соч. С. 40.

20 Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к Ефесянам IX, 3 // Указ. соч. С. 87.

21 Фудель С. И. Воспоминания // Указ. соч. Т. 1. С. 18.

22 Фудель С. И. Записки о Литургии и Церкви // Указ. соч. Т. 2. С. 295.

23 Там же.

подобным связи клеток в организме. Для него дружба с другим в Церкви была соединяема Христом²⁴. Как бы в продолжение мысли о Павла Флоренского Сергей Фудель задаётся вопросом: «Друзья Ему [Христу. — Н. Я.] могут ли не быть друзьями между собой?»²⁵ (ср. Ин. 15, 14) — не есть ли это образ жизни христианина? Характерная для Сергея Иосифовича мысль — избежание отчуждения от человека. Себялюбие никогда не даст места единству. Ни один союз, в котором каждый ищет выгоды только для себя, не сможет длительно существовать. Нельзя быть христианином и не обращать внимания на другого. В участии в скорбях ближнего, посильной помощи ему и проявляется любовь в христианстве, которая определяет и объединяет учеников Христовых (см. Ин. 13, 35).

Слова писателя об эгоизме нисколько не противоречат монашеству. Сергей Иосифович трезво подходит к этой теме. Он разграничивает подвиг отшельника от образа жизни эгоиста. Писатель отмечает трудность исполнения заповеди о любви к ближним, тогда как на расстоянии любить намного проще: не приходится терпеть человека, страдать ему. Но молитва за весь мир, ощущение единства с теми, кто остался в миру, не может сравниться с поиском комфорта или «одиночного» спасения. Подвиг монаха писатель называет подвигом «апостольского горения за людей»²⁶. Фудель, приводя мысль А. С. Хомякова, настаивает на том, что один, без связи с другими, человек не может спастись²⁷, как член тела не может действовать сам по себе. И отшельником, бегающим мира, движет любовь: «Неумеренность в любви обнаруживает себя в отречении от мира страстей и греховной воли души»²⁸. И более того, целью любого подвига становится обретение любви²⁹, потому что главным вопросом Страшного суда, пишет Фудель, будет вопрос «любили ли мы?»³⁰. Однако Сергей Иосифович советует избегать и другой крайности, противоположной эгоизму — «выплёскивания себя» к ногам другого, «плеванья» на себя³¹. Как он ярко отмечает, «тогда постепенно холодеешь и к любимым, тревога за них угасает, боль любви

24 Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // Флоренский П. А. Сочинения: в 2 т. Т. 1: Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 443. Ср.: Фудель С. И. Начало познания Церкви: об отце Павле Флоренском // Указ. соч. Т. 3. С. 366.

25 Там же. С. 363.

26 Фудель С. И. Письма // Фудель С. И. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 1. М., 2001. С. 517.

27 Хомяков А. С. Церковь одна // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 21.

28 Фудель С. И. Путь отцов // Фудель С. И. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 2. М., 2003. С. 28.

29 Балашов Н. В., прот., Сараскина Л. И. Сергей Фудель. С. 154.

30 Фудель С. И. Путь отцов // Указ. соч. Т. 2. С. 111.

31 Фудель С. И. Письма // Указ. соч. Т. 1. С. 326.

проходит и остаётся холод и пустыня равнодушия»³². К таким последствиям не должно приводить служение ближнему.

Об отношении Фуделя к монашеству можно сказать следующее. С одной стороны, в монашестве Фудель видел осуществлённый идеал вечно живого первохристианства; таким осуществлением была для него Оптина пустынь³³. Вместе с тем в монашестве его привлекает не форма, а внутреннее содержание — любовь, которая, по мысли Фуделя, и должна вести человека по пути подвига³⁴. С другой стороны, Сергей Фудель разрабатывал понятие «монастырь в миру» — так Фудель называл форму жизни христиан, которая, на его взгляд, стала наиболее актуальной в наступившую эпоху³⁵. Как Фудель соотносил «монастырь в миру» и традиционное монашество? В. Н. Белов пишет, что Фудель считал «монастырь в миру» более правильной организацией христиан, чем монашество³⁶. Но с такой формулировкой нельзя согласиться, потому что для Фуделя «монастырь в миру» — это не что-то противостоящее монашеству, а монашеский путь для всех. В одном из своих трудов Фудель называет «монастырь в миру» «всего только возвращением к первохристианству»³⁷. Разбирая термин «монастырь в миру», Фудель утверждает, что евангельский путь открыт для всех, а не только для ушедших от мира, что, однако, не делает этого пути

32 Фудель С. И. Письма // Указ. соч. Т. 1. С. 313.

33 «Оптинский дух, или истинное монашество, — сродни первохристианству, вечно живому и никогда не прекращающемуся. Это чувство, полученное от отца и оптинских старцев, Сергей Фудель вынес из детства» (Балашов Н. В., прот., Сараскина Л. И. Сергей Фудель. С. 21).

34 «Дать в душе простор для любви Божией, которая способна и дальше вести человека в его личном подвижничестве, то есть долгой борьбе за любовь, — в этом видел Сергей Фудель главную суть учения Отцов. В таком именно смысле он называл истинное монашество непрекращающимся первохристианством» (Там же. С. 151).

35 Белов В. Н. Потаённый христианский праведник XX века С. И. Фудель // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2011. № 5. С. 239.

36 См.: Там же.

37 См. об этом у Фуделя: «“Монастырь в миру”, или “белое монашество”, есть утверждение узкого пути Евангелия для всех, а не только для небольшого количества людей, находящихся за монастырской оградой, он есть попытка осуществления полноты христианства в гуще мира, а тем самым он есть всего только возвращение к первохристианству. “Монашество в миру” никто не придумывал, его потребовала история Церкви, конец которой смыкается с началом. Мир возвращается к язычеству. Конечно, он “возвращался” уже давно, но за последние века все процессы ускорились. Поэтому все яснее начали говорить о монастыре в миру религиозные мыслители этих веков: Тихон Задонский, Амвросий Оптинский, Достоевский» (Фудель С. И. У стен Церкви // Фудель С. И. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 1. М., 2001. С. 159).

лёгким³⁸. Более того, в своей работе «Путь отцов» писатель стремится доказать, что аскетические творения могут быть полезны и мирянам³⁹, поэтому последние не должны пренебрегать ими. Впрочем, по Фуделю, в тяжком труде ради благодати Божией человеку необходимо служение ближнему — «постоянное “выхождение” из своей скорлупы к людям, на помощь к ним, на утешение к ним»⁴⁰.

Характерно, что указанные выше слова о снисхождении любовью и единению друг с другом находятся в послании апостола Павла «из уз» (см. Еф. 4, 1). Как пишет свт. Иоанн, христиане так должны соблюдать союз мира (Еф. 4, 3) как будто связаны некими узами между собой⁴¹. Сергей Иосифович приводит слова святителя о тесном соединении людей со Христом в любви, подобно тому как тело соединено с головой⁴². В таком союзе сильный помогает слабому, праведный обращает оступившегося; такие узы уже не могут быть разорваны никакими внешними обстоятельствами. Они никого не стесняют, но, наоборот, являются собой свободу. Человек во Христе получил свободу, но она должна быть направлена именно на духовное возрастание: *Только бы свобода ваша не была поводом к угрождению плоти, но любовью служите друг другу* (Гал. 5, 13). Эти слова из Послания к Галатам очень созвучны изречению Фуделя: «Свобода и единство, свобода и послушание, свобода и авторитет — это всё одна и та же проблема, могущая быть разрешённой только в тайне любви»⁴³. Истинная свобода познаётся в любви. Эта добродетель является не только высшей, но и носящей в себе все другие: *Более же всего облекитесь в любовь, которая есть совокупность совершенства* (Кол. 3, 14).

Как видно из приведённых цитат апостола Павла, тема любви сквозной нитью проходит через все его послания. Любовь, по слову апостола, является корнем христианства, ключевым моментом в спасении человека. Святой апостол развивает заповедь Спасителя (см. Мф. 22, 39; Мк. 12, 31) и говорит: *если не имею любви, — то я ничто* (1 Кор. 13, 2) — все

38 «Матушка Смарагда говорила про себя: “Я нерадивый монах. И спастись мне нетрудно: на работу не хожу, сижу себе в отдельной келье, в покое, чётками помахиваю. А вот ты пойдй спасись на торчке, среди мира, как все другие живут”. Так что “монастырь в миру” есть христианство “на торчке”. Звучит не благолепно, но так, как есть» (Там же).

39 Фудель С. И. Путь отцов // Указ. соч. Т. 2. С. 177.

40 Балашов Н. В., прот., Сараскина Л. И. Сергей Фудель. С. 147.

41 Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к Ефессянам IX, 2–3 // Указ. соч. С. 86–87.

42 Фудель С. И. Церковь верных // Указ. соч. Т. 2. С. 196.

43 Фудель С. И. Славянофильство и Церковь // Фудель С. И. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 3. М., 2005. С. 219.

дары, даже полученные человеком от Духа Божия, не будут иметь смысла без этой добродетели в человеке. Этими словами указывается тщетность прочих усилий человека, стремящегося к Богу. Без этого условия все его действия нивелируются.

Сщмч. Иларион (Троицкий) пишет, что христианам не своими только силами требуется стяжать любовь, содержать единство. В Церкви постоянно пребывает Святой Дух: «Он-то и соединяет всех в одно Тело, и соединяет именно тем, что вливает в сердце любовь»⁴⁴. Сщмч. Илариону созвучен уже упомянутый религиозный философ XX в. священник Павел Флоренский: «Для собственных человеческих усилий любовь к брату абсолютно невозможна. Это дело силы Божией»⁴⁵. В таком случае сохранение внутреннего единства христиан не кажется невозможным и баснословным: при Божественном содействии нет ничего невозможного (см. Лк. 18, 27). Оба этих писателя продолжают линию апостола Павла, две тысячи лет назад сказавшего: *любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам* (Рим. 5, 5). Так восполняются усилия слабой воли человека. Да и само это единство рождается не просто как альтруизм, отгалкивающий своей неопределённостью, но появление любви к человеку через «увидение» в человеке Бога⁴⁶. «Человек непознаваем вне Бога, и только через Бога он может быть принимаем. Вне его он уродство. Только через Бога-Человека можно принять человека»⁴⁷. Итак, подлинное единство создается в Боге.

Апостол Павел обращается к каждому христианину: *вы призваны к одной надежде вашего звания* (Еф. 4, 4) — у всех одно упование, все призваны к одному, к славе и бессмертию, к вечной жизни во славе Христа. Понятно недоумение апостола: для чего завидовать дарованиям друг друга, когда у всех столько общего? *Одно тело и один дух... один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех и во всех нас* (Еф. 4, 4–6) — Бог видит все мысли человеческие, и более того, Он присутствует невидимо в Своей Церкви. Этими словами апостол стремится побудить каждого члена Церкви не учинять разделений, ссорами и враждой *не давать места диаволу* (Еф. 4, 27) среди своих собратьев.

Сегодня особенно актуален вопрос церковного единства. С. И. Фудель был знаком с так называемыми «непоминающими». Он духовно

44 Иларион (Троицкий), сщмч. Христианства нет без Церкви. М., 2017. С. 43.

45 Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // Указ. соч. С. 84.

46 Фудель С. И. Начало познания Церкви: об отце Павле Флоренском // Указ. соч. Т. 3. С. 313.

47 Фудель С. И. Письма // Указ. соч. Т. 1. С. 453.

окормлялся у значимых представителей этого движения — у св. Афанасия (Сахарова)⁴⁸ и архимандрита Серафима (Битюгова). Но нигде в наследии Сергея Иосифовича нет мысли о тщетности существования иерархии или неповиновении церковным властям. Наоборот, он считал недопустимым из-за греха отдельных христиан разрывать единство Тела Христова, но всегда стремился отделять присноживущую Церковь от Её «тёмного двойника»⁴⁹.

Сергей Иосифович испытал на себе влияние славянофильства. Он восхищался идеями Хомякова⁵⁰, чем объясняется его живой интерес и к понятию соборности⁵¹. Более того, учение славянофилов о соборности Фудель характеризует как «раскрытие апостольского учения о ней как о едином Теле Христовом, как о богочеловеческом организме»⁵². Очень важное сходство: вслед за апостолом Павлом А. С. Хомяков, Сергей Иосифович и круг его единомышленников утверждают, что Тело Христово — это определение, а не метафорическое именование Церкви⁵³. Для Фуделя, как это было и для славянофилов, вопрос возвращения к апостольскому пониманию Церкви становится на первое место⁵⁴. Термин «соборность» он противопоставляет самости, замыканию в себе и греху как таковому. Соборность для него есть и «соучастие в любви Христовой», «отражение единства и любви Троической»⁵⁵, и «единосущность людей в Боге»⁵⁶. Это учение не воспринимается

- 48 В 1944–1945 годах св. Афанасий вернулся к поминанию Первоиерархов. См. об этом и о мотивах его прежней оппозиции к митрополиту Сергию: *Афанасий (Сахаров), исп., еп. Ковровский*. Не поминающие своего Патриарха остаются вне Церкви (письмо 1955 г.). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Saharov/pismo-ne-pominajushhie-svoego-patriarkha-ostajutsja-vne-cerkvi/
- 49 О взаимоотношениях С. И. Фуделя с «непоминающими» см.: *Балашов Н. В., прот., Сараскина Л. И.* Сергей Фудель. С. 158–161.
- 50 *Хомяков А. С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа // *Хомяков А. С.* Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 124. Ср.: *Аринин Е. И., Горбачук Г. Н.* Христианская теология. С. 59.
- 51 *Балашов Н. В., прот., Сараскина Л. И.* Комментарии // *Фудель С. И.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 3. М., 2005. С. 394. Ср.: *Андреев Ф. К.* Московская духовная академия и славянофилы. Сергиев Посад, 1915. С. 25–26.
- 52 *Фудель С. И.* Славянофильство и Церковь // Указ. соч. Т. 3. С. 216.
- 53 См.: *Черепанов Д. Д.* От проектов приходской реформы к вопросу о «верном» // Указ. соч. С. 40.
- 54 *Фудель С. И.* Славянофильство и Церковь // Указ. соч. Т. 3. С. 216.
- 55 *Фудель С. И.* Соборность Церкви и экуменизм // Указ. соч. Т. 2. С. 356.
- 56 *Фудель С. И.* Начало познания Церкви: об отце Павле Флоренском // Указ. соч. Т. 3. С. 364.

Фуделем как нечто новое, возникшее в религиозно-философских кругах XIX в., для него это возвращение к первохристианскому пониманию Церкви. Самое главное определение, данное этому понятию Фуделем, заключается в том, что соборность по своей сути и есть Церковь, «собор учеников Христовых в “храме Тела Его”»⁵⁷. Фудель также испытал на себе влияние «Братства святителей Московских», где у него было много знакомых и друзей. Члены этого братства, к которым относился и отец писателя протоиерей Иосиф Фудель, стремились воплотить идею соборности Церкви на практике. От этого движения Сергей Иосифович почерпнул идею построения общины на приходе, где верующие призваны собираться помимо совместной молитвы и участия в Евхаристии для того, чтобы учиться воплощать в жизнь закон Христов, жить по любви. Об этом же писали известный философ-славянофил Ю. Ф. Самарин, члены братства, в числе которых были С. Н. Дурылин, М. А. Новосёлов, с которыми Сергей Иосифович был лично знаком⁵⁸.

Подводя итог, нужно отметить, что послания апостола Павла, бывшие актуальными для верующих первохристианских общин, не потеряли своей значимости и много веков спустя. Важность единства и любви между членами христианской общины, на что неоднократно указывает апостол Павел в своих посланиях, не утратилась и для христиан XIX и XX вв. Особенно остро эти вопросы поднимались в трудах представителей движения славянофилов, с трудами которых был знаком С. И. Фудель. Для этого писателя вопрос жизни в Церкви, отношений с Богом стоял на первом месте. Этот вопрос решался на протяжении всей его жизни. Возвращение к первохристианскому ощущению Церкви, борьба с формальным христианством, с «тёмным двойником» Церкви стала некоторым ответом в творчестве писателя на то беззаботное и безответственное причисление себя к ученикам Христовым, имевшее место в Русской Церкви накануне революции 1917 года. Единение всех с Богом в Теле Христовом, искренняя любовь христиан к Богу и к ближним (особенно друг ко другу) — цель, к которой стремился привести свою паству апостол Павел и о чём хотел напомнить всем С. И. Фудель в годы духовного голода двадцатого столетия.

57 Фудель С. И. У стен Церкви // Указ. соч. Т. 1. С. 150.

58 См.: Черепанов Д. Д. Учение о Церкви в трудах С. И. Фуделя. М., 2018. С. 15–17, 30, 31.

Источники

- Афанасий (Сахаров), исп., еп. Ковровский.* Не поминающие своего Патриарха остаются вне Церкви (письмо 1955 г.). [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Saharov/pismo-ne-pominajushhie-svoego-patriarkha-ostajutsja-vne-cerkvi/ (дата обращения 02.11.2021).
- Иларион (Троицкий), смчм.* Христианства нет без Церкви. М.: Сретенский монастырь, 2017.
- Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на послание к Ефесянам // *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание творений: в 12 т. Т. 11. Кн. 1. СПб.: СПбДА, 1905. С. 5–218.
- Флоренский П. А.* Сочинения: в 2 т. Т. 1: Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990.
- Фудель С. И.* Воспоминания // *Фудель С. И.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2001. С. 13–110.
- Фудель С. И.* У стен Церкви // *Фудель С. И.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2001. С. 111–222.
- Фудель С. И.* Моим детям и друзьям // *Фудель С. И.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2001. С. 229–262.
- Фудель С. И.* Письма // *Фудель С. И.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2001. С. 263–520.
- Фудель С. И.* Путь отцов // *Фудель С. И.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 2. М.: Русский путь, 2003. С. 5–188.
- Фудель С. И.* Церковь верных // *Фудель С. И.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 2. М.: Русский путь, 2003. С. 189–236.
- Фудель С. И.* Записки о Литургии и Церкви // *Фудель С. И.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 2. М.: Русский путь, 2003. С. 285–342.
- Фудель С. И.* Соборность Церкви и экуменизм // *Фудель С. И.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 2. М.: Русский путь, 2003. С. 351–360.
- Фудель С. И.* Записи об апостольских посланиях // *Фудель С. И.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 2. М.: Русский путь, 2003. С. 389–396.
- Фудель С. И.* Славянофильство и Церковь // *Фудель С. И.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 3. М.: Русский путь, 2005. С. 177–239.
- Фудель С. И.* Начало познания Церкви: об отце Павле Флоренском // *Фудель С. И.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 3. М.: Русский путь, 2005. С. 279–376.
- Хомяков А. С.* Церковь одна // *Хомяков А. С.* Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 39–56.
- Хомяков А. С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа // *Хомяков А. С.* Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 106–162.

Литература

- Андреев Ф. К.* Московская духовная академия и славянофилы. Сергиев Посад, 1915.
- Аринин Е. И., Горбачук Г. Н.* Христианская теология: православное богословие и русская религиозная философия в творчестве С. И. Фуделя: учебное пособие. Владимир: ВлГУ, 2013.
- Балашов Н. В., прот., Сараскина Л. И.* Комментарии // *Фудель С. И.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 3. М.: Русский путь, 2005. С. 377–436.
- Балашов Н. В., прот., Сараскина Л. И.* Сергей Фудель. М.: Русский путь, 2011.
- Белов В. Н.* Потаённый христианский праведник XX века С. И. Фудель // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2011. № 5. С. 230–246.
- Горбачук Г. Н.* Идеал святости в сочинении С. И. Фуделя «Путь отцов» // Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28–29 ноября 2019 г.) / ред. А. В. Ворохопов. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. С. 19–26.
- Ларин М. А.* Религиозно-философские идеи в сочинениях С. И. Фуделя (славянофильство, экклезиология, «монастырь в миру»): ВКР бакалавра. Владимир, 2017.
- Попова Е. И.* Нравственные уроки литературы XX в. // Вопросы педагогики. 2018. № 4-2. С. 59–61.
- Соколова Т. Ф.* Три поколения семьи Фуделей: по архивным материалам Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына // Ежегодник Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына. 2010. № 1. С. 479–491.
- Черепанов Д. Д.* От проектов приходской реформы к вопросу о «верном»: рецепция идей Братства Святителей Московских в творчестве С. И. Фуделя // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. № 80. С. 37–51.
- Черепанов Д. Д.* Учение о Церкви в трудах С. И. Фуделя. М.: ПСТГУ, 2018.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

ПОПЫТКИ ИДЕНТИФИКАЦИИ БОГОСЛОВИЯ ИСААКА НЬЮТОНА: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Иван Тимофеевич Регульский

Аспирант Национального исследовательского
университета «Высшая школа экономики»
101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20
itregulskiy@edu.hse.ru

Для цитирования: *Регульский И. Т.* Попытки идентификации богословия Исаака Ньютона: критический анализ // Вопросы богословия. 2021. № 2 (6). С. 67–80. DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.005

Аннотация

УДК 2-134

Проблема идентификации богословия Ньютона возникла уже при его жизни. За прошедшие столетия сформировалось несколько версий того, кем был Ньютон: англиканином, пуританином, сторонником Маймонида или социнианином. В работе даётся критический обзор данных версий. Автор приходит к выводу, что своеобразие ньютоновского богословия не позволяет стопроцентно отжествить его ни с какой-либо из христианских конфессий, ни с иудаизмом.

Ключевые слова: Арианство, иудаизм, Маймонид, Ньютон, социнианство, тринитарное богословие.

Attempts to Identify the Theology of Isaac Newton: A Critical Analysis

Regulsky Ivan Timofeevich

PhD student at the National Research University

Higher School of Economics

20 Myasnitskaya St., Moscow 101000, Russia

itregulskiy@edu.hse.ru

For citation: Regulsky, Ivan T. (2021) "Attempts to Identify the Theology of Isaac Newton: A Critical Analysis". *Theological Questions*, no. 2 (6), pp. 67–80 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.005

Abstract. The problem of identification of Newton's theology emerged during the life of Newton himself. Previous centuries brought to life a few versions of what Newton's theological identity was: Arian, Socinian, Puritan, Anglican, or Maimonidean-like. This article provides a critical analysis of those versions. The author concludes that none of them can be fully attributed to Newton's theology. Newton's views can be reduced neither to any Christian confession nor to Judaism.

Keywords: Arianism, Judaism, Maimonides, Newton, Socinianism, Trinitarian theology.

Серьёзное изучение ньютоновских рукописей, начавшееся в XX в., породило разногласия относительно того, к какому богословскому направлению следует относить взгляды данного учёного. У каждой версии так или иначе есть свои основания. Однако все они страдают от того, что берут в расчёт лишь отдельные сходства мнений Ньютона с богословием той или иной школы, не учитывая серьёзных различий между ними. Таким образом, корректная идентификация богословия Ньютона требует предварительной инвентаризации существующих исследовательских гипотез. Лишь установив их сильные и слабые места, можно будет приблизиться к решению вопроса о природе ньютоновского богословия.

Ван Алан Хёрд, Дэвид Брюстер: пуританство и англиканство Ньютона

Ещё У. Стьюкли, один из первых биографов Ньютона, отрицал связи последнего с какими-либо ересями и называл¹ сэра Исаака добросовестным англиканином. Позднее, уже в XIX в., эту линию продолжил Дэвид Брюстер². Но был ли Ньютон англиканином?

Основы англиканского вероучения изложены в «39 статьях англиканского вероисповедания» и «Книге Общественного богослужения». Первая из «39 статей» гласит: «...и в единстве сего Божества да будут три лица единой сущности, силы и вечности: Отец, Сын и Святой Дух»³. Пятая: «Святой Дух, исходящий от Отца и Сына, имеет единую сущность, величие и славу с Отцом и Сыном [и есть] истинный и вечный Бог»⁴. Такие же термины используются и в «Вестминстерском исповедании», излагающем вероучение пуритан⁵. Эти формулировки восходят к терминологическому аппарату, разработанному в IV в. Афанасием

1 *Stukeley W. Memoirs of Sir Isaac Newton's Life. London, 1936. P. 71.*

2 *Brewster D. Memoirs of the Life, Writings and Discoveries of Sir Isaac Newton. In 2 vols. Vol. 2. Edinburgh, 1860. P. 339–340.*

3 «...And in unities of this Godhead there be three persons, of one substance, power and eternitie, the father, the sonne, and the holy ghost» (Thirty-nine articles of religion of the church of England // *The Creeds of the Evangelical Protestant Churches with a History and Critical Notes* / ed. P. Schaff. In 3 vols. Vol. 3. Grand Rapids (Mich.), 1977. P. 487–488).

4 «The holy ghost, proceeding from the Father and Sonne, is of one substance, majestie, and glorie, with the Father, and Sonne, very and eternall God» (Ibid. P. 489).

5 *Westminster Confession of Faith // The Creeds of the Evangelical Protestant Churches with a History and Critical Notes* / ed. P. Schaff. In 3 vols. Vol. 3. Grand Rapids (Mich.), 1977. P. 608.

Великим и отцами каппадокийцами. *Persona* — аналог греческого ὑπόστασις, *substantia* — аналог οὐσία. Генетически это один и тот же понятийный аппарат. Разговор о Троице в том смысле, в каком он ведётся в рамках православия, католицизма и англиканства с пуританством, возможен только в рамках этого аппарата. Он говорит именно о сущностном отношении, а не каком-то другом. Эта терминология восходит к Аристотелю, у которого сущность является одной из десяти категорий⁶. Термин «ипостась» встречается в Писании (см. Евр. 1, 3); помимо этого, использование слова «ипостась» в философском обиходе восходит к стоикам⁷. Позже термин «ипостась» появляется у Плотина, одна из работ которого называется «О трёх изначальных ипостасях».

Ньютон же отрицает применимость терминов античной философии к христианскому вероучению. Его негативное отношение к метафизике и античной («языческой») философии ярко выражено в следующем отрывке: «Главной причиной ошибок и расхождений в вере был отход от морального и монархического смысла Писания и поворот к физическому и метафизическому смыслу. Это было сделано, главным образом, теми, кто вырос в метафизической теологии языческих философов, кабалистов и учителей (таких как Пифагор, Зенон, Платон, Аристотель)...»⁸ Заявляя, что метафизическое прочтение Библии привело к искажению её смысла, Ньютон фактически отрицает релевантность понятийного аппарата классического христианского богословия и объявляет его ложным.

Перечисляя пагубные последствия «метафизического» прочтения, он пишет: «Если сказано *Я и Отец — одно* (Ин. 10, 30), они понимают это в метафизическом смысле единства сущности несмотря на то, что Христос интерпретирует это в смысле духовного единства, или едиனுшия»⁹. Очевидно, что Ньютон не мог принять Никео-Цареградский Символ Веры, который гласит, что Сын «ὁμοούσιον τῷ Πατρί» — единосущен Отцу. В 14-м манускрипте из коллекции Абрахама Яхуды содержится тезисное изложение ньютоновской триадологии. Ньютон пишет, что в Священном Писании слово «Бог» в прямом смысле используется только по отношению к Отцу. А единство между Сыном и Отцом, по Ньютону, нужно понимать так: «Единство между Ним

6 Аристотель. Категории // Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 55–62.

7 Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 311.

8 *Newton I.* The Newton Project: Drafts on the History of the Church (Section 5). 97r. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/diplomatic/THEM00222>

9 Ibid.

[Сыном] и Отцом Он [Сын] истолковывает подобно единству святых друг с другом. Это [единство] — в согласии воли и совета» («The union between him & the father he interprets to be like that of the saints one with another. That is in agreement of will & counsel»)¹⁰.

Некоторые исследователи пытались доказать, что Ньютон не был антитринитарием. Показательна диссертация Ван Алана Хёрда «Теология сэра Исаака Ньютона». В её основе лежит тезис, что Ньютон был пуританином. Однако аргументация автора неубедительна. Ссылаясь на 14-й манускрипт Яхуды для обоснования своей позиции, Хёрд никак не рассматривает приведённый выше отрывок из этого же манускрипта, в котором однозначно говорится, что Бог — это только Бог Отец. Вместо этого Хёрд ссылается¹¹ на другой отрывок. В нём Ньютон рассуждает о том, как Божественное всемогущество сообщается Сыну и Святому Духу. Вот этот отрывок целиком: «Предположим, что есть 3 тела: *a*, *b* и *c*, из которых только *a* исходно имеет в себе гравитацию, которая распространяется через *a* на *b* и *c*, которые исходно не имеют гравитации, но через её сообщение притягивают объекты так же, как делает *a*. В таком случае сила гравитации будет в *a*, в *b* и *c*, но это не три силы, но одна, которая изначально была в *a*, но передалась *b* и *c*. Итак, божественность есть в Отце, в Сыне и Святом Духе, но это не три разных божественности, но одна, которая исходно была в Отце, через нисхождение и приобщение пришла к Сыну и Святому Духу. И так же, как одна сила в *a* не лишает её *b* и *c*, которые получают её от *a*, так же, говоря, что есть лишь один Бог, Отец всего, я не лишаю Сына и Святого Духа божественности, которую они получают от Отца...»¹²

Этот фрагмент выглядит как подтверждение пуританства Ньютона только в том случае, если истолковывать его через предвечное рождение Сына и исхождение Святого Духа. В этом случае сообщение божественности, как о ней говорит Ньютон, было бы близко к ипостасным свойствам. Но, как уже говорилось выше, Ньютон отрицает правомерность использования этой терминологии.

10 *Newton I.* The Newton Project: Miscellaneous Notes and Extracts on the Temple, the Fathers, Prophecy, Church History, Doctrinal Issues, etc. 25r. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00057>

11 Herd V.A. The Theology of Sir Isaac Newton. A Dissertation Submitted to the Graduate Faculty in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. Norman, Oklahoma, 2008. P. 75–76.

12 *Newton I.* The Newton Project: Ex Lactantij Institutionum Libris in extrema senectute conscriptis A. D. 316 circiter. Note 1. 173v. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00057>

Этот же ход мысли о сообщении свойств включён в тезисное изложение антитринитаризма Ньютона: «Сын не имеет силы, кроме той, которую он получает от Отца...»¹³ Пример с гравитацией служит скорее аналогией, чем точным изложением того, как Ньютон видит Троицу. Будь это точным изложением, его можно было бы отнести к савеллианству. Но это создало бы противоречие, поскольку в 15-м манускрипте Яхуды Ньютон открыто называет савеллианство ересью¹⁴. Хёрд сравнивает фрагменты из Вестминстерского исповедания и описание Бога, данное Ньютоном в «Общем поучении» ко второму изданию «Начал»¹⁵. Однако даже при наличии некоторых сходств между этими фрагментами, факт остаётся фактом, что Вестминстерское исповедание говорит о Троице в категориях сущности и ипостасей, а это неприемлемо для Ньютона. Итак, Ньютон не был ни англиканином, ни пуританином.

Иудаизм, Маймонид и Ньютон: работы Кейнса, Фавра, Голдиша и Попкина

Ньютон пишет, что после грехопадения люди стремились к злу, но Бог раз за разом возобновлял в человечестве Свой закон о любви к Нему Самому и к ближним. Это возобновление происходило через Ноя, потом через Авраама, Моисея, пророков, и наконец — через Христа. В результате Бог отверг иудеев, которые постоянно отвращались от сути Его религии, и призвал язычников — возникло христианство¹⁶. Соответственно, по Ньютону, иудеи были избраны Богом, но поскольку современные иудеи являются наследниками тех, кто отверг истину, которую Бог передал через Иисуса Христа, их религия в той же степени извращена. Поэтому не до конца обоснованными выглядят попытки представить Ньютона последователем раввинистического иудаизма и в частности Маймонида. Эту версию одним из первых упоминает Кейнс¹⁷. Серьёзной аргументации он, впрочем, не даёт — она появляется лишь у Хосе Фавра.

13 Ibid. 25r.

14 *Newton I.* The Newton Project: Drafts on the history of the Church (Section 5). 86r. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/diplomatic/THEM00222>

15 *Herd V. A.* The Theology of Sir Isaac Newton. Ann Arbor (Mich.), 2008. P. 80–81.

16 *Newton I.* The Newton Project: Irenicum, or Ecclesiastical Polyty Tending to Peace. P. 35. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/diplomatic/THEM00003>

17 *Keynes J. M.* Newton, the Man // *Essays in Biography*. London, 2010. P. 363–374.

Фавр считает, что Ньютон был лично знаком с раввином Исааком Абенданой¹⁸, хотя на данный момент нет оснований для этого тезиса: ни в биографиях, ни в свидетельствах современников, ни в переписке нет доказательств в его пользу. Также Фавр говорит о связи нескольких идей Ньютона с Маймонидом.

Первая — понимание Бога как Верховного Властителя¹⁹ и релятивизм в отношении Божественных имён: они обозначают лишь то, в каком отношении Бог находится к нам и к миру, но не Его сущность²⁰. Этот аргумент базируется на отрывке из «Общего поучения» к «Началам»: «Сей управляет всем не как душа мира, а как властитель вселенной... Ибо Бог есть слово относительное и относится к рабам... Слово Бог обыкновенно означает властитель, но не всякий властитель есть Бог»²¹. У Маймонида в «Путеводителе растерянных» есть место об относительности атрибутов²². Но истоки процитированного отрывка из Ньютона скорее относятся к социнианству. Цитата из «Общего поучения» отражает его полемику с метафизикой в богословии и находится в строгом соответствии с учением социнианства.

В Раковском катехизисе Бог описывается в терминах власти. Джон Крелл, один из виднейших социнианских богословов, работы которого были обнаружены в ньютоновской библиотеке²³, критикует догмат о Троице в том же духе, в каком это делает Ньютон. Он пишет, что представить сущностно-ипостасное разделение, какое подразумевает догмат о Троице, невозможно в рамках категорий Аристотеля. Для него невозможно отделить сущность от лица — каждое из них должно быть наделено своей собственной сущностью²⁴. Он добавляет, что сама попытка говорить об Отце, Сыне и Святом Духе на основе античной метафизики бессмысленна.

Другой аргумент: и Ньютон, и Маймонид говорят, что Бога нельзя знать напрямую — только через Его творения²⁵. Но такой подход к богопознанию не был уникальным для Маймонида. Многие крупные естествоиспытатели эпохи Ньютона разделяли похожие взгляды. Луис Мур

18 *Faur J. Newton, Maimonides, and Esoteric Knowledge // CrossCurrents. 1991. Vol. 40. No. 4. P. 527.*

19 *Ibid. P. 528–529.*

20 *Ibid. P. 529–539.*

21 *Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М., 1989. С. 659–660.*

22 *Моше бен Маймон (Маймонид). Путеводитель растерянных. М., 2010. С. 282–302.*

23 *The Newton Project: Books in Newton's Library. H458. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/his-library/books-in-newtons-library>*

24 *Crell J. De Uno Deo Patre. Racovia, 1642. P. 609–610.*

25 *Faur J. Newton, Maimonides, and Esoteric Knowledge // Op. cit. P. 529.*

подчёркивает интенсивную религиозность Роберта Бойля²⁶. У последнего есть такие слова: «Если мир — это храм, то человек, безусловно, должен быть поставленным в нем священником... [он] должен изучать и, если мне позволено будет так выразиться, одухотворять его»²⁷. И. А. Кошелев видит корни такого мировоззрения в идее всеобщего священства²⁸, изложенной Лютером в работе «К христианскому дворянству немецкой нации»²⁹. Познание Бога через Его творения для Ньютона означало использование экспериментального естествознания³⁰. Роджерс, рассуждая о том, почему Ньютон, в отличие от Юма, был уверен в возможностях правильной индукции, называет религиозные причины: её корректность гарантирует Сам Бог³¹. Сомнительно, чтобы Ньютон, который познание Бога через Его творения выстраивал на индукции и экспериментальном естествознании, мог находиться под сильным влиянием Маймонида. Во-первых, иудаизм для Ньютона есть пример извращения истинной религии. Во-вторых, Маймонид, говоря о познании Бога через Его творения, опирается на Аристотеля³², которого Ньютон отвергал как в естествознании, так и в теологии.

Последний аргумент: и Ньютон, и Маймонид делят истины религии на эзотерические и экзотерические³³. Рассмотрим этот аргумент. В 33-й главе «Путеводителя» Маймонид пишет, что истины должны открываться человеку постепенно, и даже использует метафору с грудным кормлением: молоко — младенцам, а взрослым — мясо и хлеб, то есть пища для совершенных³⁴. Такая метафора есть и у Ньютона, в работе «О Церкви»³⁵, где он ссылается на Послание к Евреям³⁶. Однако

26 *More L.* T. Isaac Newton: A Biography. New York; London, 1934. P. 202.

27 *Boyle R.* Of the Usefulness of Experimental Natural Philosophy // The Works of the Honourable Robert Boyle. In 6 vols. Vol. 2. London, 1772. P. 32.

28 *Кошелев И. А.* Телеологический аргумент в английской натурфилософии и естественной теологии XVII в. Дисс... канд. филос. н. М., 2016. С. 61.

29 *Лютер М.* Свобода христианина // Избранные произведения. СПб., 1994. С. 47.

30 *Snobelen S. D.* To Discourse of God: Isaac Newton's Heterodox Theology and His Natural Philosophy // Science and Dissent in England, 1688–1945 / ed. P. B. Wood. Aldershot, 2004. P. 46.

31 *Ibid.* P. 46.

32 *Моше бен Маймон (Маймонид).* Путеводитель растерянных. С. 363–370.

33 *Faur J.* Newton, Maimonides, and Esoteric Knowledge // *Op. cit.* P. 530–532.

34 *Моше бен Маймон (Маймонид).* Путеводитель растерянных. С. 162–164.

35 *Newton I.* The Newton Project: Irenicum, or Ecclesiastical Polyty Tending to Peace. P. 1. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/diplomatic/THEM00003>

36 *Ср. Евр. 5, 12 — 6, 2:*

«Ибо, судя по времени, вам надлежало быть учителями; но вас снова нужно учить первым началам слова Божия, и для вас нужно молоко, а не твёрдая пища.

ньютоновское разделение нельзя полностью отождествлять с парой эзотерическое — экзотерическое.

В работе «О Церкви» Ньютон пишет, что фундамент христианства, его обязательные элементы состоят в любви к Богу и ближнему³⁷. Описывая процесс катехизации, Ньютон говорит, что здесь человек должен получить именно «молоко для детей»³⁸. После крещения и вступления в общину можно начинать изучать «твёрдую пищу»: вопросы церковного устройства, толкования пророчеств и так далее. Это изучение должно совершаться везде, где возможно: «Каждый после принятия в общину должен был изучать Писания, особенно пророков, понять из них настолько много, насколько он может, быть способным наставлять ближнего в дружеской манере, но не ссориться с ним из-за расхождения во мнении из-за чего-либо, что не было преподаано до крещения и принятия в общину»³⁹.

То есть ньютоновское разделение связано не с уровнями посвящения в истины религиозной доктрины. Все неоспоримые истины христианства даются верующему ещё до крещения. А то, что изучается после, не является чем-то обязательным, не отражает то, что является истиной для всех. Само требование повсеместных занятий богословием рушит тезис о сходстве с Маймонидом. До крещения человек ещё не является христианином. А все, которые стали христианами, должны заниматься богословием. Поэтому разделения, о котором говорит Фавр, у Ньютона нет — а значит, о влиянии Маймонида говорить необоснованно.

Всякий, питаемый молоком, несведущ в слове правды, потому что он младенец; твёрдая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла.

Посему, оставив начатки учения Христова, поспешим к совершенству; и не станем снова полагать основание обращению от мёртвых дел и вере в Бога, учению о крещениях, о возложении рук, о воскресении мёртвых и о суде вечном».

37 Goldish M. Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton. Dordrecht, 1998. P. 41.

38 Newton I. The Newton Project: Irenicum, or Ecclesiastical Polity Tending to Peace. P. 1. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/diplomatic/THEM00003>

39 Ibid.

Ньютон, арианство и полуарианство: работа Томаса Фиценмайера

О возможной связи сэра Исаака с антитринитариями говорили уже в XVIII в. Об этом пишут Джон Эдвардс⁴⁰, Юм⁴¹ и Вольтер⁴². Сходство Ньютона с арианами прослеживается в тринитарном богословии. Арий, критикуя учение о единосущности, говорит, что рождение Сына из сущности Отца можно представить либо как эманацию, либо как разделение сущности Отца — и то, и другое кажется ему неприемлемым⁴³. Ньютон разделяет эту позицию, утверждая, что догмат о Троице основан на языческой идее эманации⁴⁴.

Арий описывает отношения в Троице в духе субординационизма. Говоря о «сообщении» божественности Сына и Святому Духу, Ньютон дает арианскую, по сути, схему, в которой Сын подчинен Отцу, а Святой Дух — Отцу и Сыну. В качестве визуального пояснения своей мысли он прямо использует образ иерархической, убывающей Троицы: «Отец — Сын — Святой Дух»⁴⁵.

Арий, представь ему кто-либо ньютоновскую схему, скорее всего, согласился бы с утверждением, что Бог в полном смысле слова только Отец, что Отец сотворил Сына, а Сын — Святого Духа. Это согласуется с тем, что говорит Арий. Но разница в том, как они говорят. Ньютон пишет, что Арий, хоть он и стал жертвой Афанасия, в той же степени ошибается, поскольку для обоснования своей позиции использует терминологию античной философии, оскверняя ею христианство⁴⁶. Ньютона, безусловно, можно называть субординационистом. Но субординационизм не ограничивается Арием (так, есть ещё Тертуллиан, Ориген), поэтому называть Ньютона арианином неправильно. И попытка Томаса Фиценмайера⁴⁷ показать близость Ньютона к полуарианам некорректна.

40 *Edwards J.* Some Brief Critical Remarks on Dr. Clarke's Last Papers. London, 1714. P. 7–36.

41 *Юм Д.* Естественная история религии // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 365.

42 *Вольтер Ф. М.* Философские письма // Философские сочинения. М., 1988. С. 157.

43 *Давыденков О. В., прот.* Догматическое богословие. М., 2013. С. 167.

44 *Goldish M.* Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton. P. 146.

45 *Newton I.* The Newton Project: Miscellaneous Notes and Extracts on the Temple, the Fathers, Prophecy, Church History, Doctrinal Issues, etc. 154r. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00057>

46 *Newton I.* The Newton Project: Drafts on the History of the Church (Section 7). 154r. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00237>

47 *Pfizenmaier T. C.* Was Isaac Newton an Arian? // Journal of the History of Ideas. 1997. Vol. 58. No. 1. P. 79.

Вероятно, арианство повлияло на Ньютона в области церковной истории. Ньютон излагает альтернативную общепринятой картину событий Первого Вселенского Собора и говорит, что Афанасий навязал всей Церкви свою позицию, обвиняет его в убийстве мелетианского епископа Арсения и распространении слухов о смерти Ария в отхожем месте⁴⁸. В ньютоновской библиотеке есть работа арианина Кристофера Сана «Ранняя церковная история», в которой эти события изложены похожим образом⁴⁹. Судя по количеству пометок и загнутых страниц⁵⁰, Ньютон изучал эту работу довольно пристально.

О связи Ньютона с социнианством

Если анализировать причины, по которым рассмотренные подходы ложны, то сразу бросается в глаза, что фундаментально причина одна: все течения, к которым относили Ньютона, принимают античную философию как минимум на уровне её понятийного аппарата. А это для Ньютона неприемлемо. И здесь он находится в строгом соответствии с тем, как смотрели на христианство социниане. Фауст Социн пишет, что использование терминов античной философии в христианском богословии ошибочно, поскольку они не имеют основания в Писании⁵¹. Выше описывались взгляды социнианина Джона Крелла, соответствующие позиции Социна. В работе «О Боге и его атрибутах» Крелл пишет, что Бог, Христос и люди должны быть отдельными личностями, стоящими друг к другу в отношениях закона и морали⁵².

И в критике метафизики, и во властно-моральном подходе к описанию Троицы Ньютон совпадает с социнианами. Есть ряд свидетельств в пользу того, что он испытал их влияние — в частности, Эдвардс, упомянутый выше, считает, что следы этого влияния прослеживаются в «Математических началах натуральной философии». Кроме того, основой

48 *Newton I.* The Newton Project: Miscellaneous notes and extracts on the Temple, the Fathers, prophecy, Church history, doctrinal issues, etc. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00057>

49 The Newton Project: Books in Newton's Library. H1444. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/his-library/books-in-newtons-library>

50 *Snobelen S. D.* Isaac Newton, Socinianism and «The One Supreme God» // Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe / ed. M. Mulsow, J. Rohls. Leiden; Boston, 2005. P. 265.

51 *Socinus F.* Explicatio primae partis primi capituli Evangelii Joannis Racovia, 1618. P. 38–39.

52 *Crell J.* De Deo. Racovia, 1630. P. 237–240.

ньютонического богословия является именно отвержение метафизики. Это видно, например, из его критики Ария: даже при структурном сходстве в толковании Троицы, Ньютон отвергает идеи Ария, поскольку они противоречат антиметафизическим социнианским предпосылкам. Поэтому на уровне базовых предпосылок богословие Ньютона может быть охарактеризовано как социнианское. Однако полностью включать его в рамки этого движения неоправданно. Социниане считали Христа простым человеком, возвестившим Божественную волю⁵³, в то время как Ньютон видел в Нём первое и главное творение Бога Отца.

Таким образом, богословие Ньютона нельзя стопроцентно отождествить с каким-либо из направлений христианства. Нельзя отождествлять его и с иудаизмом — это обоснованно даже в меньшей степени. Применительно к натурфилософским взглядам Ньютона существует термин «ньютонианство». Своеобразие взглядов Ньютона в отношении христианства позволяет сделать вывод, что этот же термин применим к его богословию. Это не пуританство, не англиканство, не иудаизм, не арианство и даже не социнианство — это ньютонианство.

Источники

- Boyle R.* Of the Usefulness of Experimental Natural Philosophy // The Works of the Honourable Robert Boyle: in 6 vols. Vol. 2. London: J. F. Rivington et al., 1772. P. 5–246.
- Brewster D.* Memoirs of the Life, Writings and Discoveries of Sir Isaac Newton: in 2 vols. Vol. 2. Edinburgh: Ermonston and Douglas, 1860.
- Crell J.* De Deo. Racovia: Typis Sebastiani Sternacii, 1630.
- Crell J.* De Uno Deo Patre. Racovia: Typis Sebastiani Sternacii, 1642.
- Edwards J.* Some Brief Critical Remarks on Dr. Clarke's Last Papers. London: F. Burleigh, 1714.
- Newton I.* The Newton Project: Drafts on the History of the Church (Section 5). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/diplomatic/THEM00222> (дата обращения 11.10.2020).
- Newton I.* The Newton Project: Drafts on the History of the Church (Section 7). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00237> (дата обращения 10.10.2020).
- Newton I.* The Newton Project: Ex Lactantij Institutionum Libris in extrema senectute conscriptis A. D. 316 circiter. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00057> (дата обращения 16.03.2020).
- Newton I.* The Newton Project: Irenicum, or Ecclesiastical Polyty Tending to Peace. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/diplomatic/THEM00003> (дата обращения 08.10.2020).

53 *Rees T.* The Racovian Catechism. London, 1818. P. 34–35.

- Newton I.* The Newton Project: Miscellaneous Notes and Extracts on the Temple, the Fathers, Prophecy, Church History, Doctrinal Issues, etc. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00057> (дата обращения 12.10.2020).
- Newton I.* The Newton Project: Paradoxical Questions Concerning the Morals & Actions of Athanasius & His Followers. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00010> (дата обращения 12.10.2020).
- Rees T.* The Racovian Catechism. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown, 1818.
- Socinus F.* Explicatio primae partis primi capitis Evangelii Joannis. Racovia, Typis Sebastiani Sternacii, 1618.
- Stukeley W.* Memoirs of Sir Isaac Newton's Life. London: Taylor & Francis, 1936.
- The Newton Project: Books in Newton's Library. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/his-library/books-in-newtons-library> (дата обращения 14.10.2020).
- Thirty-nine articles of religion of the church of England // The Creeds of the Evangelical Protestant Churches with a History and Critical Notes / ed. P. Schaff. In 3 vols. Vol. 3. Grand Rapids (Mich.): Baker Book House, 1977. P. 486–516.
- Westminster Confession of Faith // The Creeds of the Evangelical Protestant Churches with a History and Critical Notes / ed. P. Schaff. In 3 vols. Vol. 3. Grand Rapids (Mich.): Baker Book House, 1977. P. 600–675.
- Аристотель.* Категории // Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 53–90.
- Вольтер Ф. М.* Философские письма // Философские сочинения. М.: Наука, 1988. С. 70–226.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979.
- Лютер М.* Свобода христианина // Избранные произведения. СПб.: Фонд «Лютеранское наследие», 1994. С. 16–54.
- Моше бен Маймон (Маймонид).* Путеводитель растерянных. М.: Гешарим, 2010.
- Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. М.: Наука, 1989.
- Юм Д.* Естественная история религии // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 316–378.

Литература

- Давыденков О. В., прот.* Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2013.
- Кошелев И. А.* Телеологический аргумент в английской натурфилософии и естественной теологии XVII в. Дисс... канд. филос. н. М.: Институт философии РАН, 2016.
- Faur J.* Newton, Maimonides, and Esoteric Knowledge // CrossCurrents. 1991. Vol. 40. No. 4. P. 526–538.
- Goldish M.* Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton. Dordrecht: Kluwer, 1998.
- Herd V. A.* The Theology of Sir Isaac Newton. A Dissertation Submitted to the Graduate Faculty in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. Proquest, UMI Dissertation Publishing, 2011.

- Herd V. A.* The Theology of Sir Isaac Newton. Ann Arbor (Mich.): ProQuest, 2008.
- Keynes J. M.* Newton, the Man // *Essays in Biography*. London: Palgrave Macmillan, 2010. P. 363–374.
- More L. T.* Isaac Newton: A Biography. New York; London: Charles Scribner's Sons, 1934.
- Pfizenmaier T. C.* Was Isaac Newton an Arian? // *Journal of the History of Ideas*. 1997. Vol. 58. No. 1. P. 57–80.
- Snobelen S. D.* To Discourse of God: Isaac Newton's Heterodox Theology and His Natural Philosophy // *Science and Dissent in England, 1688–1945* / ed. P. B. Wood. Aldershot: Ashgate, 2004. P. 39–65.
- Snobelen S. D.* Isaac Newton, Socinianism and «The One Supreme God» // *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe* / ed. M. Mulsow, J. Rohls. Leiden; Boston: Brill, 2005. P. 241–298.

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ КЛАССИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ ИСКУПЛЕНИЯ В РАДИКАЛЬНОЙ ФЕМИНИСТСКОЙ ТЕОЛОГИИ

Игорь Алексеевич Мячин

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
myachin97@mail.ru

Для цитирования: Мячин И. А. Репрезентация классических образов Искупления в радикальной феминистской теологии // Вопросы богословия. 2021. № 2 (6). С. 81–94. DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.006

Аннотация

УДК 2-12

В данной статье исследуются некоторые аргументы современных радикальных феминистских теологов, подвергающих критике целый ряд классических теорий Искупления, таких как «юридическая», «нравственная» и теория Г. Аулена, которая является современной обработкой концепции рекапитуляции свт. Ириныя Лионского. Автор рассматривает критические замечания малоизвестных для русского богословия феминистских теологов: Р. Р. Рютер, Р. Н. Брок, Д. К. Браун и др. Также рассматривается вопрос об общих и частных возражениях против приведённых выше образов для описания искупительного подвига Христа. В конце статьи автор приводит ряд критических замечаний относительно тех претензий, которые направлены против классических искупительных образов, и показывает крайнюю субъективность этих претензий.

Ключевые слова: Воля, грех, Искупление, нравственная теория, органическая теория, феминистская теология, юридическая теория.

The Representation of Classical Views on the Atonement in Radical Feminist Theology

Igor A. Myachin

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

myachin97@mail.ru

For citation: Myachin, Igor A. (2021) "The Representation of Classical Views on Atonement in Radical Feminist Theology". *Theological Questions*, no. 2 (6), pp. 81–94 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.006

Abstract. The article examines some of the arguments of modern radical feminist theologians who criticize a number of classical theories of atonement, such as the satisfaction theory, the moral influence theory, and the theory of G. Aulen, which is a modern variation of the recapitulation view by St. Irenaeus of Lyons. The author examines critical remarks by feminist theologians, which are poorly known in Russian theology: R. R. Ruther, R. N. Brock, D. K. Brown, and others. The article considers the question of general and particular objections to the above views of the work of Christ which is to be called 'atonement'. Finally, the author makes a number of critical remarks about claims directed against the classical views on atonement and demonstrates the extreme subjectivity of these claims.

Keywords: Atonement, feminist theology, satisfaction theory, moral influence theory, organic theory, sin, will of God.

Введение

В христианском богословии существует некоторый плюрализм мнений относительно того, как было совершено искупление человеческого рода. Пытаясь объяснить механизм и сущность данного явления в человеческой истории, разные богословы разных эпох создавали различные образы и теории Искупления, среди которых статус традиционных приобрели следующие: юридическая, нравственная, онтологическая теории и теория заместительного наказания.

Каждая из этих теорий по-своему описывает то, как Христос избавляет нас от различных последствий грехопадения и как мы обретаем возможность достичь Царствия Небесного. Однако в каждой из этих теорий наличествует идея о необходимости страданий на Кресте и последующей смерти воплощённого Бога для того, чтобы человечеству были доступны плоды искупительного подвига. Эта идея о необходимости страданий и смерти является недопустимой, с точки зрения феминистских теологов¹, так как такая парадигма мысли делает законной и легитимной саму идею страданий и смерти. В различных статьях феминистских теологов мы можем встретить рассуждения, подобные следующему: «Христианство — это жестокое вероучение, прославляющее страдания. Неудивительно, что в современном обществе так много насилия и страдания, так как преобладающий образ в культуре или, можно сказать, теология культуры основывается на доктрине “божественного насилия над детьми”: Бог Отец требует и делает возможным страдания и смерть Своего собственного Сына. Если христианство призвано освобождать угнетённых, то оно само должно быть освобождено от этого богословия»².

Такие взгляды по сути являются призывом отвергнуть всё христианское учение, так как, по замечанию В. Каспера, всё христианское богословие составляет единое целое: нельзя изучать сотериологию вне контекста христологии, а христологию — отдельно от триадологии³. В то же время исходным пунктом в феминистском богословском мышлении должна стать идея, что никакая несправедливость не может быть легитимна⁴.

1 Ray D. K. *Deceiving the Devil: Atonement, Abuse, and Ransom*. Cleveland (Ohio), 1998. P. 55; Brown J. C. *Divine Child Abuse? // Daughters of Sarah*. 1992. Vol. 18. No. 3. P. 25.

2 Brown J. C., Parker R. *For God so Loved the World? // Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique* / ed. J. C. Brown, C. R. Bohn. New York, 1989. P. 26.

3 См.: Каспер В. Иисус Христос. М., 2005. С. 21.

4 Ruether R. R. *Introducing Redemption in Christian Feminism*. Sheffield, 1998. P. 101.

Таким образом, мы можем утверждать, что в рамках радикальной феминистской теологии не приемлема ни одна из теорий, где признаётся необходимость смерти для Искупления. Такие теории рассматриваются с позиций феминистской теологии как теории, которые, фигурально выражаясь, возвращают «токсичную религиозность», так как укрепляют в человеке мысль о том, что любящий субъект должен проявлять любовь, выражающуюся своим собственным страданием или страданием иного существа⁵.

При этом наиболее острым нападкам со стороны феминистских теологов подвергаются следующие сотериологические концепции⁶:

- 1) Юридическая теория Искупления⁷;
- 2) Нравственная теория Искупления (П. Абеляр);
- 3) Теория Г. Аулена «Christus Victor»⁸.

Вместе с этим следует отметить, что «органическая» теория Искупления не является предметом анализа феминистской теологии в силу ряда факторов. Один из важнейших заключается в том, что данная теория не является широко обсуждаемой в рамках академических богословских дискуссий на территориях Западной Европы и США, откуда преимущественно вышли представители феминистской теологии. Кроме того, для их мировоззрения не характерно рассматривать первородный грех как некую болезнь человеческой природы (а это одно из центральных положений органической теории Искупления), понимая его лишь как некоторое социальное явление, проявляющееся в сексизме⁹.

- 5 См.: Brock R. N., Parker R. A. *Proverbs of Ashes: Violence, Redemptive Suffering, and the Search for What Saves Us*. Boston (Mass.), 2002. P. 25.
- 6 См.: Brock R. N. *The Cross of Resurrection and Communal Redemption // Cross Examinations: Readings on the Meaning of the Cross Today / ed. M. Trelstad*. Minneapolis (Minn.), 2006. P. 241–251; Орлова Н. Х. О чем молчал Адам: гендерное измерение христианской антропологии. СПб., 2012. С. 19–23; Толстова С. С. Женщина и церковь: постановка проблемы. Ростов-на-Дону, 2014. С. 85–95; Buck J. M. *Feminist Philosophical Theology of the Atonement // Feminist Theology*. 2020. No. 3. P. 239–250; Houts M. G. *Classical Atonement Imagery: Feminist and Evangelical Challenges // Catalyst*. 1993. No. 3. P. 1–5.
- 7 Вместе с данной теорией будет рассматриваться теория заместительного наказания, так как в рамках феминистской теологии эти теории практически полностью отождествляются.
- 8 Христос-Победитель (лат.)
- 9 Daly M. *Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation*. Boston (Mass.), 1985. P. 47; Wismer P. L. *For Women in Pain: A Feminist Theology of Suffering // In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology / ed. Ann O'Hara Graff*. Maryknoll (N. Y.), 1995. P. 154.

Переходя непосредственно к рассмотрению критики в адрес каждой из теорий Искупления, следует отметить, что общими положениями для всех критических замечаний являются следующие идеи:

- 1) Важнейшая общая идея — это неприемлемость страданий и смерти Христа на Кресте. Теолог К. Нейссан в своих рассуждениях относительно возможности примирения христианства и феминистской теологии пишет, что они (страдания и смерть Иисуса Христа) не могут быть рационально обоснованы в рамках феминистского взгляда, так как это ведёт к сакрализации насилия (как в классическом богословии), с которым была призвана бороться феминистская теология. С точки зрения феминистских теологов, в классическом богословии Бог Отец предстаёт как тиран и деспотичная личность, выступает как угнетатель и распорядитель жизнями других, что для них является недопустимым¹⁰.
- 2) Кроме того, классические теории Искупления критикуются феминистскими теологами, так как из них следует, что страданиям не нужно противостоять, а наоборот, необходимо их терпеть. Наиболее ярко это видно на примере жизни Христа, а в особенности последних дней Его жизни. Христос выступает в рамках их мировоззрения как существо, которое не призвано избавить мир от греха (а грех в их понимании прежде всего рассматривается как деструктивное социальное явление), а которое, наоборот, создаёт почву для усиления этого греха и его распространения, так как лишает угнетаемых (женщин, рабов, детей) желания бороться за своё равноправие с угнетателями¹¹.

Юридическая теория Искупления

Сделав предварительные замечания, перейдём к рассмотрению юридической теории Искупления. Она была систематически изложена в трудах Ансельма Кентерберийского, хотя различные её фрагменты мы можем найти в некоторых творениях святых отцов и учителей Церкви более

10 *Nessan C. L. Violence and Atonement // Dialog. 1996. No. 35. P. 30.*

11 *См.: Love G. A. In Search of a Non-violent Atonement Theory: Are Abelard and Girard a Help, or a Problem? // Theology as Conversation: The Significance of Dialogue in Historical and Contemporary Theology / ed. B. McCormack, K. J. Bender. Grand Rapids (Mich.), 2009. P. 206.*

раннего периода. Согласно данной теории, смерть Христа была необходима, так как только она могла послужить «удовлетворением» Отцу за человеческий грех. Только такая жертва является «сверхдолжной» и приносится не «по долгу» (*datio nec ex debito*), а в силу добровольного решения самого Христа¹².

Эта теория является традиционной для Римско-Католической Церкви, и в силу данного факта она наиболее распространена в западном академическом богословии, почему и подверглась самым ожесточённым нападкам со стороны феминистской теологии. Наибольшее возмущение у феминистских теологов вызывает то, что эта теория, по их мнению, оправдывает страдания. Они выстраивают следующую цепочку рассуждений:

1) Вторая Ипостась, исполняя Божественную волю, воплощается и добровольно претерпевает страдания и смерть на Кресте ради того, чтобы принести сатисфакцию Отцу.

2) Народ, который ответственен за взятие Иисуса и осуждение Его на смерть, также исполняет своеобразным образом Божественную волю, так как без этого не могла бы случиться искупительная смерть.

3) Из двух перечисленных выше положений вытекает следующий вывод: Иисус, как и те, кто распинает Его, исполняют Божественную волю. Таким образом насилие в этом случае становится не только допустимым, но и священным¹³. Та теология, где насилие приобретает статус «священного», должна полностью отметаться как порождение патриархального взгляда на устройство общества.

Кроме того, с точки зрения феминистских теологов, в юридической теории Искупления есть противопоставление Бога Отца и Бога Сына как носителей совершенно разных образов действий, а это было характерно для множества гностических религиозных течений. Так, в частности,

12 «...Даяние нужно понимать таким образом, что он, к чести Бога, каким-либо образом отдаст самого себя, или нечто от себя, в чем Он не будет должником. <...> Если мы скажем, что он отдаст самого себя на послушание Богу и подчинит себя Его воле, стойко соблюдая правду, то это не будет такое даяние, которое бы не требовалось от него по долгу Богу, – ведь таким послушанием Богу обязана всякая разумная тварь. <...> Так что ему надлежит иным образом отдать Богу себя самого или нечто от себя. <...> Рассмотрим, не будет ли искомым – отдать свою жизнь, то есть положить свою душу, то есть предаться смерти, чтобы почтить Бога. Ведь этого Бог от него не требует как долга: раз в нем не будет греха, он, как сказано, не должен будет умереть» (*Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком 2, 11 // Искупление: материалы II Международного симпозиума христианских философов / ред. Н. Печерская. СПб., 1999. С. 110*).

13 *Weaver J. D. Violence in Christian Theology // CrossCurrents. 2001. Vol. 51. No. 2. P. 153.*

Р. Р. Рютер пишет, рассуждая о смерти Христа на Кресте: «Где Бог во всей этой истории? Если Иисус разоблачает Бога, оправдывающего системы и институты насилия, и показывает нам истинного Бога, Который стоит на защите угнетённых и бедных, то какой Бог царствует в мире во время крестных страданий Иисуса, а также во время последующих мучений и убийств пророков? Бог, всемогущий и контролирующий историю [здесь она имеет в виду Бога Отца. — *И. М.*], и Бог евангельской вести, провозвещающей бедным и угнетённым, противостоят друг другу»¹⁴.

Вместе с этим критике подвергается и само добровольное согласие на смерть ради другого человека, которое даёт Христос и таким образом подчиняется Отцу. Феминистские теологи в этом добровольном подчинении видят невозможность Логоса отказаться от навязываемой Ему Отцом модели поведения, а это, по их мнению, указывает на то, что во внутритроичных отношениях авторитет Отца намного выше авторитета Сына. Многие феминистские теологи утверждают, что данный искупительный образ был специально разработан, чтобы теологически утвердить возможность главы семейства управлять другими членами семьи.

Таким образом, можно сделать вывод: в «юридической» теории Искупления, по мнению ряда феминистских теологов, за насилием и патриархальным устройством семьи закрепляется статус «священного», что является недопустимым с их точки зрения.

Нравственная теория Искупления

Следующая теория, которую мы рассмотрим, называется «нравственной». Её авторство приписывается П. Абеляру. Основной акцент в ней делается на том, что не жертва Христа примиряет Бога и человечество, а внутренние изменения человеческого рода служат залогом установления мирных взаимоотношений между Творцом и творением. При этом внутренние изменения в человеке происходят в силу того, что человек видит, как его любит Бог, поэтому исправляет свою волю и становится оправданным за свой грех.

Несмотря на то, что акцент здесь делается не на Божественной справедливости, а на любви, всё же в рамках данной теории присутствует понятие Жертвы. Феминистские теологи замечают данный факт и пишут, что несмотря на настойчивые попытки Абеляра отойти от «юридической» сотериологической теории, понятие искупительной Жертвы

14 *Ruether R. R. Introducing Redemption in Christian Feminism. P.106.*

роднит его с Ансельмом и поэтому «нравственная» теория также должны быть отвергнута, как прославляющая страдания. Д. К. Браун пишет: «Данная теория [нравственная. — И. М.] зиждется на вере в то, что страдающая (и при этом исключительно невинная) жертва имеет власть изменить нашу волю и подтолкнуть к новой жизни, что является недопустимым в силу того, что никакая смерть не может служить благом для других...»¹⁵ При этом данная теория также не снимает вопрос о сопоставлении воли Отца и Сына в отношении искупительного подвига, что также является поводом для феминистских теологов критиковать такую попытку объяснения тайны Искупления.

Теория Г. Аулена «Christus Victor»

Кроме того, есть целый ряд критических замечаний, направленных против теории Г. Аулена, которая утверждает, что Христос побеждает силы зла через Свою крестную Жертву. При этом в рамках данной концепции победа достигается именно через смерть Христову.

Именно это положение заставляет феминистских теологов критиковать данную теорию Искупления¹⁶. По их мнению, эта теория тоже закрепляет за страданиями и угнетением сакральный статус, что они в рамках своего мировоззрения принять не могут¹⁷. Используемое Ауленом объяснение Искупления как победы Христа над дьяволом и злом в мировоззрении феминистских богословов приобретает следующий смысл: для победы над каким-либо злом или насилием необходимо, чтобы человек прошёл подготовительный этап, который заключается в претерпевании ряда искушений. Это в свою очередь подавляет всякую возможность противостоять сложившимся обстоятельствам и заставляет переносить разные формы насилия. Жаклин Грант пишет, что в данной теории образ Иисуса Христа используется «...для того, чтобы сохранять женщин на их месте [т. е. в статусе домохозяйки. — И. М.], а чернокожих делать покорными, слабыми и покладистыми перед лицом жестоких форм дегуманизации, а также для того, чтобы держать слуг в рабологии»¹⁸.

15 *Brown J. C. Divine Child Abuse? // Op. cit. P. 27.*

16 Следует отметить, что она целиком и полностью согласуется с различными сотериологическими образами, как, например, «Христос — Победитель» и «Христос — Хитрец».

17 См.: *Brown J. C. Divine Child Abuse? // Op. cit. P. 26.*

18 *Grant J. Come to My Help, Lord, For I'm In Trouble: Womanist Jesus and the Mutual Struggle for Liberation // Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology / ed. M. Stevens. New York (N. Y.); Mahwah (N. J.), 1994. P. 66.*

Таким образом, краткий анализ феминистской теологии показывает, что её представители в категоричной форме принимают формулу, выраженную словами: «Non sunt facienda mala ut veniant bona»¹⁹.

Анализ критики

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что любая теория Искупления, где за крестными страданиями Христа закрепляется какое-либо сотериологическое значение, будет критиковаться со стороны феминистских теологов. Поведение Христа, которое описано в Евангелии, не может быть принято ими, так как оно является вызовом их революционному настрою. Об этом свидетельствует замечание современного богослова Лиэнн Ван Дюк: «...в самой смерти Христа проявляется Бог, Который поддерживает садизм и патриархальный строй...»²⁰

Можно ещё раз отметить, что основная критика теорий Искупления со стороны феминистских теологов, которая существует в настоящее время, направлена против самой идеи Креста и необходимости страданий, а также против «противопоставления» воли Отца и Сына. Рассмотрим, насколько эта критика обоснована.

Прежде всего хотелось бы отметить, что вся эта критика основана на «жизненном опыте женщин, который долгое время был игнорируем и угнетаем со стороны патриархальной традиции»²¹. О чём это говорит? О том, что феминистские теологи предлагают толковать тексты Священного Писания и Предания исходя из своего личного жизненного опыта. При этом речь не идёт об отрицании Божественного Откровения как источника тех или иных богословских построений, но присутствуют многочисленные заявления, что конечным источником этих построений должен быть именно женский опыт²², очищенный от разнообразных патриархальных смысловых «наслоений», которыми избылируют традиционные тексты. Однако при этом феминистские теологи не принимают во внимание, что любой человеческий опыт является субъективным, а кроме этого, апелляция к личному опыту считается логической ошибкой, так как субъективный опыт не может быть

19 Не должно делать зло, чтобы вышло добро (лат.) Ср.: Рим. 3, 8.

20 Van Dyk L. Do Theories of Atonement Foster Abuse? // Dialog. 1996. No. 35. P. 21–22.

21 Johnson E. A. She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse. New York (N. Y.), 1992. P. 138.

22 См.: Peacore L. D. The Role of Women's Experience in Feminist Theologies of Atonement. Eugene (Ore.), 2010. P. 18.

критерием истины. Таким образом, отрицание необходимости Креста в деле искупительного подвига Христова основывается в феминистском богословии на субъективном мнении.

Помимо этого, в феминистском богословии обнаруживается проекция аналогий нашего мира на внутритроичные отношения, что является методологически неверным. Следствие этой ошибки — приписывание большинству теорий Искупления идеи, что Одному из Святой Троицы приходится отказаться от Своей собственной воли, утратить Свою идентичность²³.

В частности, Р. Брок позволяет себе утверждать, что во внутритроичных отношениях Сын полностью зависим от Отца как онтологической причины, что Он не может иметь Своей независимой воли²⁴. И в силу именно этого качества Логос вынужден воплощаться и страдать на Кресте, не имея никакой возможности отказаться от этой миссии. Это приводит к тому, что Отец благодаря Своей власти действует против Сына, тем самым ущемляя Его, так как Тот обречён стать Жертвой, чтобы примирить Бога и человека²⁵. Всё это усугубляется тем, что в рамках феминистской теологии присутствует идея, что Лица святой Троицы различаются не Своими ипостасными особенностями или отношениями причинности (Отец — причина бытия Сына и Святого Духа, Сын — рождается от Отца, Святой Дух — исходит от Отца), а отношениями власти и подчинения²⁶. Такое представление противоречит святоотеческому учению о равенстве Лиц Святой Троицы, где все Лица обладают одинаковой властью и достоинством.

Утверждение феминистских теологов, что в Святой Троице есть какие-либо иерархические взаимоотношения и одна Ипостась может превалировать над другой, свидетельствует об их ошибочной триадологии. Их триадология имеет сходство с арианством или оригенизмом, которым присущ субординатизм, лишает Лица Святой Троицы равенства

23 См.: *Brock R. N. And a Little Child Will Lead Us: Christology and Child Abuse // Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique / ed. J. C. Brown, C. R. Bohn. New York (N. Y.), 1989. P. 51.*

24 См.: *Brock R. N. Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power. New York (N. Y.), 1988. P. 54.*

25 См.: *Ibid. P. 8.*

26 «Authority and submission between the Father and the Son, and between both Father and Son and the Holy Spirit, is the fundamental difference between the persons of the Trinity. They don't differ in any attributes, but only in how they relate to each other. And that relationship is one of leadership and authority on the one hand and voluntary, willing, joyful submission to that authority on the other hand» (*Piper J., Grudem W. Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism. Wheaton (Ill.), 2006. P. 51.*)

и приписывает Им природные различия²⁷. Стоит отметить, что уже прп. Анастасий Синаит, оценивая высказывания еретиков о разности воли у Отца и Сына, относит эти высказывания к арианству²⁸.

Утверждение, что Лица Святой Троицы противопоставляют Свои воли друг другу, также неверно. По учению святых отцов, природная воля всех Ипостасей Святой Троицы едина и между Ними не может быть никакого противостояния. Так, прп. Максим Исповедник учил о существовании природной воли, которая есть «...естественная сила, стремящаяся к тому, что сообразно с природой, сила, охватывающая все существенные свойства [природы]...»²⁹, то есть воля является атрибутом природы и в силу этого едина для всех одноприродных существ. А гномическая воля или личная воля свойственна лишь человеческой личности в силу греховности человеческой природы³⁰. У Бога есть лишь одна природная воля, в соответствии с которой бытийствуют Лица Святой Троицы³¹, поэтому мы не можем говорить о каком-либо столкновении воли. Таким образом, мы можем сказать, что образ Искупления, принятый на Предвечном Совете Пресвятой Троицы, не является актом «закабаления» Сына, так как у Отца не было никакой иной воли, которой не было бы у Сына³². Об этом свт. Григорий Нисский пишет: «Но о Божеском естестве дознали мы не то, именно же, не то, что Отец Сам по Себе творит что-либо, к чему не прикасается Сын, или Сын опять производит что-либо особо без Духа; но что всякое действование, от Божества простирающееся на тварь и именуемое по многообразным о Нём

- 27 См.: *Бирюков Д. С. Арий* // Антология восточно-христианской богословской мысли: ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / ред. Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков. Т. 1. М.; СПб., 2009. С. 117–118.
- 28 «Ведь так Арий, Диодор и Феодор злословили, говоря о двух волях по Божеству у Отца и Сына – владычествующей у Отца и рабской у Сына. [Арий] говорит: “И потому Сын говорит как раб к Владыке: ‘не Моя воля да будет, Отче, но Твоя’ и ‘не ищю Моей воли, но воли Отца’”» (*Адриан (Пашин), игум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб., 2018. С. 152).
- 29 *Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica ad Marinum 22* // PG. 91. Col. 45D–48A.
- 30 Более подробно см.: *Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: историко-догматическое исследование.* Краснодар, 2010. 113–142.
- 31 См.: *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.* Сергиев Посад, 2012. С. 183.
- 32 В силу этого факта, по утверждению прот. Олега Давыденкова, более корректно было бы называть Предвечный Совет Троицы «волеизъявлением», а не «советом», так как на нём не происходило никакого совещания. См.: *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М., 2017. С. 353.

понятиям, от Отца исходит, чрез Сына простирается и совершается Духом Святым. Посему имя действования не делится на множество действующих, так как нет усвоенного каждому и особенного попечения о чём-либо. <...> ...Всякую деятельность Святая Троица не приводит в действие раздельно по числу ипостасей; напротив того, происходит одно какое-либо движение и распоряжение доброй воли, переходящее от Отца чрез Сына к Духу»³³.

Итак, можно утверждать, что в традиционных теориях Искупления не предполагается какое-либо разделение внутри Святой Троицы или столкновение Божественных Лиц между собой, так как такое представление противоречит догматическому учению Церкви и было бы отвергнуто. Вместе с этим мы можем утверждать, что понимание феминистскими богословами Искупления как «Божественного насилия над Сыном» не является верным, так как Отец не уничтожает волю Сына и не склоняет Его к принятию данного решения, но Сын добровольно воспринимает бремя человеческого греха.

Искупление в православном понимании есть добровольный акт Божественной любви, в котором Бог берёт на Себя все последствия грехопадения первых людей. Оно является самостоятельным действием всей Святой Троицы и направлено на то, чтобы спасти человечество.

Относительно феминистской теории Искупления, которая утверждает, что Крест является случайностью, а дело Искупления совершено не окончательно, следует сказать, что данные теории прямо противоречат учению Церкви. Смерть Христова была единственной возможностью, чтобы победить смерть³⁴ и упразднить тление в человеческом естестве. Необходимо было, чтобы смерть проникла в Самого Бога, в Котором не нашла бы места себе. И спасение было полностью совершено Господом, так как лишь Бог мог стать Спасителем человечества, но не сам человек. Если бы человек мог сам себя спасти, то не требовалось бы Воплощение Сына Божия.

Библиография

Адриан (Пашин), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб.: СПбДА, 2018.

33 Григорий Нисский, свт. К Авлавию, о том, что не «три Бога» // ТСО. 40. С. 122–123.

34 См.: *Gregorius Theologus. Oratio XLV, in sanctum Pascha XXVIII* // PG. 36. Col. 661; *Basilus Magnus. Homilia in Psalmum XLVIII 4* // PG. 29. Col. 440.

- Ансельм Кентерберийский*. Почему Бог стал человеком // Искупление: материалы II Международного симпозиума христианских философов / ред. Н. Печерская. СПб.: ВРФШ, 1999. С. 20–136.
- Афанасий Великий, свят.* Слово о воплощении Бога-слова и о пришествии Его к нам во плоти // Восточные отцы и учителя церкви IV в.: антология: в 3 т. / ред. иером. Иларион (Алфеев). М.: МФТИ, 1998. Т. 1. С. 28–70.
- Бирюков Д. С.* Арий // Антология восточно-христианской богословской мысли: ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / ред. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков. Т. 1. М.; СПб.: Никая; РХГА, 2009. С. 116–139.
- Григорий Нисский, свят.* К Авлавию, о том, что не «три Бога» // Творения. Сергиев Посад: Тип. В. Готье, 1862. Ч. 4. (ТСО; т. 40). С. 111–132.
- Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2017.
- Каспер В.* Иисус Христос. М.: ББИ, 2005.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: СТСЛ, 2012.
- Орлов И. А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: историко-догматическое исследование. Краснодар: Текст, 2010.
- Орлова Н. Х.* О чем молчал Адам: гендерное измерение христианской антропологии. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012.
- Толстова С. С.* Женщина и церковь: постановка проблемы. Ростов-на-Дону: Профпресс, 2014.
- Basilus Magnus.* Homilia in Psalmum XLVIII // PG. Т. 29. Col. 431–460.
- Brock R. N.* Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power. New York (N. Y.): Crossroad, 1988.
- Brock R. N.* And a Little Child Will Lead Us: Christology and Child Abuse // Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique / ed. J. C. Brown, C. R. Bohn. New York (N. Y.): Pilgrim Press, 1989. P. 42–61.
- Brock R. N., Parker R. A.* Proverbs of Ashes: Violence, Redemptive Suffering, and the Search for What Saves Us. Boston (Mass.): Beacon Press, 2002.
- Brock R. N.* The Cross of Resurrection and Communal Redemption // Cross Examinations: Readings on the Meaning of the Cross Today / ed. M. Trelstad. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 2006. P. 241–251.
- Brown J. C., Parker R.* For God so Loved the World? // Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique / ed. J. C. Brown, C. R. Bohn. New York (N. Y.): Pilgrim Press, 1989. P. 1–30.
- Brown J. C.* Divine Child Abuse? // Daughters of Sarah. 1992. Vol. 18. No. 3. P. 24–28.
- Buck J. M.* Feminist Philosophical Theology of the Atonement // Feminist Theology. 2020. No. 3. P. 239–250.
- Daly M.* Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation. Boston (Mass.): Beacon, 1985.
- Grant J.* Come to My Help, Lord, For I'm In Trouble: Womanist Jesus and the Mutual Struggle for Liberation // Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology / ed. M. Stevens. New York (N. Y.); Mahwah (N. J.): Paulist Press, 1994. P. 54–71.

- Gregorius Theologus*. Oratio XLV, in sanctum Pascha // PG. T. 36. Col. 623–664.
- Heyward C.* Saving Jesus from Those Who Are Right: Rethinking What It Means to Be Christian. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1999.
- Hopkins J. M.* Towards a Feminist Christology: Jesus of Nazareth, European Women, and the Christological Crisis. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans Publ. Company, 1994.
- Houts M. G.* Classical Atonement Imagery: Feminist and Evangelical Challenges // Catalyst. 1993. No. 3. P. 1–5.
- Johnson E. A.* She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse. New York (N. Y.): Crossroad, 1992.
- Love G. A.* In Search of a Non-violent Atonement Theory: Are Abelard and Girard a Help, or a Problem? // Theology as Conversation: The Significance of Dialogue in Historical and Contemporary Theology / ed. B. McCormack, K. J. Bender. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans Publ. Company, 2009. P. 194–214.
- Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica ad Marinum // PG. T. 91. Col. 9–286.
- Nessan C. L.* Violence and Atonement // Dialog. 1996. No. 35. P. 26–34.
- Peacore L. D.* The Role of Women's Experience in Feminist Theologies of Atonement. Eugene (Ore.): Pickwick Publications, 2010.
- Piper J., Grudem W.* Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism. Wheaton (Ill.): Crossway, 2006.
- Ray D. K.* Deceiving the Devil: Atonement, Abuse, and Ransom. Cleveland (Ohio): Pilgrim Press, 1998.
- Ruether R. R.* Introducing Redemption in Christian Feminism. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Van Dyk L.* Do Theories of Atonement Foster Abuse? // Dialog. 1996. No. 35. P. 21–25.
- Weaver J. D.* Violence in Christian Theology // CrossCurrents. 2001. Vol. 51. No. 2. P. 150–176.
- Wismer P. L.* For Women in Pain: A Feminist Theology of Suffering // In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology / ed. Ann O'Hara Graff. Maryknoll (N. Y.): Orbis Books, 1995. P. 138–158.

ФИЛОСОФИЯ

КРАСОТА ИСКУССТВА В ПРЕДСТАВЛЕНИИ РУССКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ФИЛОСОФОВ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX В.

Елена Владиславовна Бутылкина

Старший преподаватель кафедры гуманитарных
и естественнонаучных дисциплин
Вологодской духовной семинарии
160901, Вологда, ул. Монастырская, д. 2
kateheovds@mail.ru

Для цитирования: *Бутылкина Е. В.* Красота искусства в представлении русских религиозных философов конца XIX — начала XX в. // Вопросы богословия. 2021. № 2 (6). С. 95–108. DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.007

Аннотация

УДК 7.01

В статье рассмотрены взгляды представителей русского религиозного ренессанса на проблему красоты искусства, воспринимаемого как продолжение творения и имеющего своей целью преображение тварного мира. В качестве источников использованы философские сочинения В. С. Соловьёва, Е. Н. Трубецкого, протоиерея С. Н. Булгакова, священника П. Флоренского, Н. А. Бердяева. Автор утверждает, что красота в представлении русских религиозных философов определяется как чувственное осуществление абсолютной божественной идеи, а красота тварного мира является результатом воплощения идеального сверхматериального начала в материальной действительности. Основное внимание автор уделяет рассмотрению искусства как предполагаемой области достижения совершенства абсолютной красоты, его действительности и самодостаточности как преображающей силы.

Ключевые слова: Безобразное, искусство, красота, осуществление божественной идеи, прекрасное, преображение, творение, эстетическая задача.

The Beauty of Art as Represented by Russian Religious Philosophers of Late 19th – Early 20th Century

Elena V. Butylkina

Senior Teacher at the Department of Humanities and Natural Sciences
at the Vologda Theological Seminary
2 Monastyrskaya St., Vologda 160901, Russia
E-mail: kateheovds@mail.ru

For citation: Butylkina, Elena V. (2021) “The Beauty of Art as Represented by Russian Religious Philosophers of Late 19th – Early 20th Century”. *Theological Questions*, no. 2 (6), pp. 95–108 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.007

Abstract. The article examines the views of representatives of the Russian Religious Renaissance on the problem of the beauty of art, perceived as continuation of divine creation and having as its goal a transformation of the created world. The sources used are philosophical works of V. S. Soloviev, E. N. Trubetskoy, Archpriest S. N. Bulgakov, Priest P. A. Florensky, and N. A. Berdyaev. The author indicates that the Russian religious philosophers conceived beauty as sensual realization of God’s absolute idea, and that the beauty of the created world is the result of the embodiment of the ideal supermaterial principle in material reality. The author’s main focus is treating art as a presumed domain where absolute beauty achieves its perfection, effectiveness, and self-sufficiency as a transforming force.

Keywords: Aesthetic task, art, beautiful, beauty, creation, transformation, realization of the divine idea, ugly.

Кризис современного искусства — тема весьма актуальная и довольно широко обсуждаемая в последнее время. Кто-то считает, что это кризис культуры специалистов, кто-то видит его в противоречии между техникой и вымыслом, когда недостаток последнего и утрата чувства жизни заменяется различными псевдохудожественными ухищрениями, кто-то говорит о кризисе визуальности, вызванном «изодрёнными технологиями создания изображений» и «агрессивной мультимедийностью»¹. Но если согласиться с мыслью, что «история искусства — это история вдохновения и мысли, рождённой под знаком красоты»², то кризис искусства — это прежде всего кризис красоты. И процессы, приведшие к этому кризису, начались ещё в позапрошлом столетии, когда «неизобразительное искусство», явившее себя в авангардных течениях, начало «сошествие во ад, не сопровождаемое воскресением»³, когда «под видом красоты, в её образах и символах представала падшая вселенная, мир надорванный и сломанный», а «в изысканных формах модерна открылся культ смерти и сладострастия; игра с “некто”»⁴.

И ныне не утратили своей злободневности слова, сказанные В. С. Соловьёвым: «Странно кажется возлагать на красоту спасение мира, когда приходится спасать саму красоту от художественных и критических опытов, старающихся заменить идеально-прекрасное реально-безобразным»⁵. Эти попытки спасти красоту, предпринятые в последние десятилетия XIX — начале XX в. русскими религиозными мыслителями, вылились в создание русской теургической эстетики, которую В. В. Бычков определяет как «духовно ориентированную имплицитную эстетику, направленную на активное преобразование всей жизни человеческой по эстетическим и религиозно-этическим законам в процессе особого художественного творчества, уповающего на духовную поддержку свыше»⁶. Значительная роль в этой эстетике была отведена проблеме красоты искусства.

Определяя красоту как чувственное осуществление абсолютной божественной идеи, русские религиозные философы полагали Бога

1 *Байдин В.* О кризисе визуальности в изобразительном искусстве. URL: <http://gefter.ru/archive/23789>

2 Там же.

3 *Клеман О.* Отблески света: православное богословие красоты. М., 2004. С. 35.

4 *Цветаева М. Н.* Генезис культурно-религиозных смыслов русского искусства: от иконы до авангарда: дис. д-ра культурологии. СПб., 2006. С. 7.

5 *Соловьёв В. С.* Красота в природе // *Соловьёв В. С.* Сочинения. М., 1994. С. 198.

6 *Бычков В. В.* Русская теургическая эстетика. М., 2007. С. 9.

основанием красоты. При этом прот. Сергей Булгаков и о. Павел Флоренский отождествляют красоту с божественной Софией в рамках софиологии, а В. С. Соловьёв понимает её как одно из проявлений Бога, наряду с благом и истиной, в контексте философии всеединства. В представлении Н. А. Бердяева красота является конечной целью бытия, как реальное и совершенное осуществление добра.

Утверждая объективный характер красоты тварного мира, русские религиозные мыслители понимали её как результат воплощения идеального сверхматериального начала (идеи, логоса) в материальной действительности. При этом степень выражения совершенства идеального бытия в тропосе существования может быть различной, поскольку в реальности тварь может в разной степени актуализировать предвечную божественную идею о себе, будучи неадекватна ей или даже антиидейна, что будет проявляться как уродство и безобразность. По мнению В. С. Соловьёва, степень воплощения божественной идеи, а значит и степень красоты твари, зависит от силы сопротивления материальной основы идеальному началу, что Е. Н. Трубецкой связывает с осуществлением божественной идеи в свободе.

Таким образом, в эстетическом сознании русских философов красота является важнейшим признаком реализации божественного замысла творения мира⁷. Однако, по утверждению В. С. Соловьёва, совершенная красота не может быть достигнута в области природы, поэтому решение этой эстетической задачи возлагается философом на искусство как область человеческого творчества⁸. Обусловлено такое решение тем, что человек, в котором достигается «полное взаимное проникновение и свободная солидарность духовных и материальных, идеальных и реальных, субъективных и объективных факторов и элементов вселенной»⁹, является не только результатом, но и деятелем мирового процесса, средством воздействия на природу идеального начала. При этом, как обладающий не только совершенной телесной красотой, но и самосознанием, он не просто участвует в творении, но делает это осмысленно и свободно. Соловьёв пишет: «В устройении физического мира (космический процесс) божественная идея только снаружи облекла царство материи и смерти покровом природной красоты: чрез человечество, чрез действие его универсально-разумного сознания она

7 Подробнее см.: *Бутылкина Е. В.* Категория красоты в русской религиозной философии конца XIX – начала XX в. // *Рязанский богословский вестник.* 2020. № 1 (21). С. 124–139.

8 *Соловьёв В. С.* Общий смысл искусства // *Соловьёв В. С.* Сочинения. М., 1994. С. 237.

9 Там же. С. 238.

должна войти в это царство изнутри, чтобы оживотворить природу и увековечить её красоту»¹⁰.

Красота искусства не является повторением природной красоты, ещё очень далёкой от совершенства, поскольку прекрасные явления физического мира не исполняют условий подлинной красоты, необходимых для наиболее полного чувственного осуществления абсолютной идеи, которое предполагает теснейшее взаимодействие между духовным и вещественным бытием, их гармонический синтез. Для соединения духовного содержания с чувственным выражением необходимы: «1) непосредственная материализация духовной сущности и 2) всецелое одухотворение материального явления как собственной неотделимой формы идеального содержания»¹¹. И материализация идеального начала, и одухотворение материи в природной красоте весьма поверхностны, следствием чего является её неспособность «...выражать идею жизни в её внутреннем, нравственном качестве, а лишь в её внешних, физических принадлежностях, каковы сила, быстрота, свобода движений и т. п.»¹². Этой поверхностностью объясняется и непрочность всех индивидуальных явлений красоты физического мира, как непричастных бессмертию идеи. Поэтому высшую теургическую задачу преобразования мира по законам красоты философ ставит перед искусством, конкретизируя её тремя аспектами: «1) прямая объективация тех глубочайших внутренних определений и качеств живой идеи, которые не могут быть выражены природой; 2) одухотворение природной красоты и чрез это 3) увековечение её индивидуальных явлений»¹³.

Однако искусство ещё не достигло совершенной степени своего развития, поэтому оно пока «...не в состоянии овладеть всею нашей действительностью, преобразовать её, сделать всецело прекрасною»¹⁴. Выполнение искусством своей высшей задачи совпадёт, по мнению Соловьёва, с концом всего мирового процесса. До той поры произведения искусства только предваряют совершенную красоту, выявляя её проблески в текущей действительности и «...служат таким образом переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни»¹⁵.

10 Соловьёв В. С. Смысл любви // Соловьёв В. С. Сочинения. М., 1994. С. 303.

11 Там же. С. 243.

12 Соловьёв В. С. Общий смысл искусства // Указ. соч. С. 244.

13 Там же. С. 245.

14 Соловьёв В. С. Красота в природе // Указ. соч. С. 199.

15 Соловьёв В. С. Общий смысл искусства // Указ. соч. С. 245.

В прямую зависимость от решения искусством эстетической задачи Соловьёв ставит и разрешение задачи этической. Являясь чувственно выраженной формой истины и добра, красота не может быть отделена от них. В противном случае она лишается собственного внутреннего содержания. Следовательно, «если художник станет изображать прямое как кривое, круглое как квадратное, если в каком-нибудь телесном образе то, что выше, он поставит ниже и то, что назади, переставит вперёд... то, погрешая прежде всего против истины, он, вместе с тем и тем самым, погрешит против красоты, произведя нечто безобразное»¹⁶. Соответственно, искусство, совершенно независимое от теоретического (истина) и нравственного (добро) элементов невозможно¹⁷.

Для протоиерея С. Булгакова красота в искусстве, как и красота в природе, есть явление божественной Софии. Упоенный красотой мира, художник умными очами прозревает в ней проявление Софии и являет своё видение миру. Произведение искусства «...есть эротическая встреча материи и формы, их влюблённое слияние, почувствованная идея, ставшая красотой: это есть сияние софийного луча в нашем мире»¹⁸. При этом живое чувство красоты, которым должен быть одарён художник, являет собой «особый путь к постижению вселенной»¹⁹. В догматическом очерке «Икона и иконопочитание» о. Сергей рассуждает об искусстве как об «особом образе боговедения и откровения», в котором через красоту открывается Бог²⁰. Оно даёт человеку возможность хотя бы чувством красоты коснуться ризы Божества, почувствовать себя «...не комком материи или двуногой обезьяной, но бесконечным духом, питающимся абсолютным и божественным»²¹. В своей монографии, посвящённой софиологии о. Сергия, Н. А. Ваганова отмечает, что обретение живого религиозного опыта Булгаков «...ясно описывает как путь к Богу через *упоение миром*, религиозно пережитое чувство красоты природы, искусства»²².

16 Соловьёв В. С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Соловьёв В. С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 9. СПб., 1913. С. 325.

17 См.: Соловьёв В. С. Философское начало цельного знания. Минск, 1999. С. 311.

18 Булгаков С. Н. Свет Невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. С. 221.

19 Булгаков С. Н. Что даёт современному сознанию философия Владимира Соловьёва // Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму: сборник статей (1896–1903). СПб., 1903. С. 197.

20 Булгаков С. Н. Икона и иконопочитание: догматический очерк // Булгаков С. Н. Первообраз и образ: сочинения. В 2 т. Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание. М.; СПб, 1999. С. 267.

21 Булгаков С. Н. Религия человекобожия у русской интеллигенции // Булгаков С. Н. Два града: исследование о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 262.

22 Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2011. С. 281.

Искусство есть «одновременно и ведение, и облечение красотой, осмысленная красота»²³. Оно прозревает красоту горнего мира и стремится сделать эту красоту осязаемой, «оно показывает то, чего жаждет и о чём тоскует душа, являя тварь в свете Преображения»²⁴. Поэтому всякое подлинное искусство, являющее красоту и живущее в красоте, открывая мир высших образов и идей, осуществляет «...частичное или предварительное преобразование мира, явление его в Софии...»²⁵. Так, например, человек перестаёт стыдиться своего тела и чувствовать свою болезненную плотность, когда созерцает свою подлинную телесность в прекрасных обнажённых изваяниях эллинов, в которых, по мнению С. Н. Булгакова, запечатлена изначальная идеальная красота, «некая правда человеческого тела»²⁶. Однако если искусство изменяет этой своей задаче и обращает свой взор исключительно на реалии дольнего мира, то оно перестаёт быть искусством и становится художественной магией, приобретает черты хозяйства, а красота заменяется красиво­стью. Эта замена происходит потому, что красота иератична и поэтому не может быть привычной и повседневной, таковой может быть только красавица, «...красота положения, но не духовного содержания»²⁷.

Будучи причастно Красоте, неотделимо от неё по своей природе, искусство не обладает её силой, являет красоту, но не создаёт её. Красота первична и в себе самой имеет и силу, и убедительность. Искусство же не имеет самостоятельного значения и есть лишь путь к обретению красоты, её порождение. С. Н. Булгаков ставит вопрос о границе искусства: «Просветление мира красотой, облечение его ризой софийности, насколько оно даётся искусству, остаётся ли навсегда лишь символически преобразовательным, или же может стать и действительно преобразующим?»²⁸ И отвечает на этот вопрос отрицательно. Искусство бессильно создать подлинную жизнь в красоте, и в этом смысле оно не действительно. Не искусство, а Красота является преобразующей, софийной силой, поэтому без воздействия благодати Божией, усилиями только искусства и человеческой воли преобразить тварный мир невозможно. Тем более что окончательное и полное преобразование

23 Там же. С. 310.

24 Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 306.

25 Там же. С. 199.

26 Там же. С. 232.

27 См.: Там же. С. 307–308; Булгаков С. Н. Интеллигенция и религия: о противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения. СПб., 2000. С. 35.

28 Булгаков С. Н. Сны Геи // Булгаков С. Н. Тихие думы: из статей 1911–15 гг. М., 1918. С. 144.

мира красотой лежит за пределами нынешнего бытия, в воскресении и жизни будущего века.

Но если искусство неотделимо от красоты по природе, то откуда в нём появляется безобразное и уродливое? В искусстве, по образному выражению С. Н. Булгакова, «живом красотой»²⁹, в не-красоте, уродстве и безобразии являет себя тоска. В зависимости от природы её происхождения, он выделяет «адскую» тоску, имеющую своим началом богоборческий духовный мятеж и свидетельствующую о гибельном распаде духа, «уныние» или тоску греховного бессилия, являющуюся следствием болезни и греховной слабости духа, маловерия и страха перед злом и страданием, и «печаль яже по Бозе», способствующую очищению и росту души. Тоска по-разному проявляется в искусстве. В случае отрицательного понимания свободы в искусстве преобладают богоборческие и богоотступнические мотивы. Духовное бессилие приводит к эстетизму, т. н. «чистому» искусству, к бессилию творчества. Томление души, отражённое в творчестве, становится зовом к преображению. Таким образом, безобразное как отрицание красоты, не имеющее самостоятельного бытия, есть «...или хула на красоту, её демоническое растление... или же, наоборот, тоска по красоте и боль от её искажения, следствие той взыскательной правдивости, которая хочет лишь полной, всецелой красоты, а всякую полукрасоту ощущает как уродство»³⁰. В последнем случае уродливое и безобразное есть устремлённость к красоте, пророчество о грядущем преображении мира. Примером подобного пророчества является для С. Н. Булгакова творчество скульптора А. С. Голубкиной.

Ярким примером уродливого и гнусного как явления демонического является, в представлении С. Н. Булгакова, творчество Пикассо, «преднамеренная уродливость кубического письма» которого есть выражение «богоборческого цинизма» и «дьявольской злобы», порождение «подполья», «бунтующей, самопоедающей самости», «плод демонической одержимости»³¹. В своих безобразных формах оно являет мироощущение злого духа, ненавидящего творение Божие и изнывающего в адской муке. Если святые видят мир как Красоту, то для демона мир есть бездарность и уродство. И Пикассо показывает, каким мир представляется демону. Он изображает подлинный лик Красоты,

29 Булгаков С. Н. Тоска // Булгаков С. Н. Тихие думы: из статей 1911–15 гг. М., 1918. С. 59.

30 Там же.

31 Булгаков С. Н. Труп красоты: по поводу картин Пикассо // Булгаков С. Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Избранные статьи. М., 1993. С. 530, 532, 533.

но делает это сквозь призму нелюбви и сатанинской злобы, пакостно, кощунственно и клеветнически, превращая её в безобразный разлагающийся труп. Но есть ещё красота Люцифера, героя подполья, той самой изнанки бытия, куда опускается человек, замкнувшийся в своей самости, переставший чувствовать себя в Боге, сам захотевший стать богом (напр., Демон Лермонтова или Врубеля). Однако это мнимая красота, она «...есть только поза, таит в себе обман и безвкусие, как дорогие и роскошные одежды с чужого плеча, одетые на грязное белье, как роскошествующая жизнь в долг и без всякой надежды расплаты, как гениальничающая бездарность»³².

О том, что «красота зла есть иллюзия и обман»³³, говорит и Н. А. Бердяев. Лживую красоту он именуется красотой, которая, в отличие от истинной красоты, имеющей ноуменальное начало, относится лишь к миру феноменальному³⁴. Оторванная от источника света, красота может переходить в свою противоположность, но она становится демонической не по сущности, а в силу направленности и внутреннего состояния человека. Демоническое начало проявляется в эстетстве, когда признаются только эстетические ценности, которые подменяют ценности истины и добра. Красота, «...разорвавшая с истиной и добром, начинает разлагаться и в конце концов превращается в уродство»³⁵.

Творчество в целом Бердяев понимает как продолжение миротворения, активное участие человека в деле создания Царства Божия и осуществления Божия замысла о мире, как удовлетворение Божией тоски по любви, по своему другому, как реализацию человеком самого себя как Божией идеи³⁶. По убеждению философа, творчество возможно и оправдано лишь тогда, когда оно есть соучастие в миротворении, служение Богу, в противном случае оно беспредметно и бессмысленно. Смысл же искусства Бердяев видит в том, что оно упреждает реальное преображение мира, но в пределах искусства это преображение ещё не достигается. Он полагает, что «в искусстве даны лишь символы красоты» и отблески утерянного рая, «реально же красота дана лишь в религиозном преображении твари»³⁷. Более того, он утверждает, что искусство

32 Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 161.

33 Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. М.; Харьков, 2003. С. 450.

34 Там же. С. 450.

35 Там же. С. 456.

36 См.: Бердяев Н. А. Философия свободного духа // Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. М.; Харьков, 2003. С. 210–211.

37 Там же. С. 214.

в своих новых течениях «...начало отрекаться от красоты»³⁸, и это породило его глубокий кризис. Так, по мнению Бердяева, «футуризм громко возвещает смерть красоты...»³⁹, воспевая машину, которая заменила ему божественно-прекрасную природу. Машина представляется некой новой действительностью, «не Богом сотворённой»⁴⁰, несущей смерть всему естественно прекрасному. Машина «...есть распятие плоти мира...»⁴¹, она «...вырывает человеческий дух из органической плоти...»⁴², что приводит к потере формы, безобразности и безобразности, а следовательно, влечёт за собой гибель красоты. Механизация и материализация человеческой жизни приводят к развоплощению мира. Гениальным «выразителем разложения, распластования, распыления физического, телесного, воплощённого мира» Бердяев называет всё того же Пикассо, который «за пленяющей и прельщающей женской красотой... видит ужас разложения, распыления»⁴³. Исчезнув из жизни, красота исчезает и из искусства.

По утверждению священника П. Флоренского, наиболее «чисто выраженным типом искусства»⁴⁴ является икона. Как феномен, являющий собой «некоторый факт Божественной действительности», «подлинный духовный опыт»⁴⁵, она есть по преимуществу свидетельство Красоты. Понимая икону как вещественное закрепление красоты Первообраза, Флоренский уделяет большое внимание триаде «лик — лицо — личина». Он определяет лицо как явление реальности тварного мира. В нём размыта граница объективного и субъективного, а реальность присутствует прикровенно, поэтому восприятие его есть одна из возможных схем, под которую подводится то или иное лицо, и типичным оформлением которой является художественный портрет. Будучи явлением некоторой внешней реальности, лицо вне этой своей функции приобретает отрицательный смысл, становится личиной. Это происходит, когда оно вместо того, чтобы открывать истинную сущность личности, «...не только ничего не даёт в этом направлении, но и обманывает нас, лживо указывая на несуществующее»⁴⁶. Личина есть полная

38 Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Указ. соч. С. 456.

39 Бердяев Н. А. Философия свободного духа // Указ. соч. С. 300–301.

40 Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 198.

41 Бердяев Н. А. Кризис искусства. М., 1918. С. 15.

42 Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 197.

43 Бердяев Н. А. Кризис искусства. С. 30–31.

44 Флоренский П., свящ. Иконостас // Богословские труды. 1972. Вып. 9. С. 139.

45 Там же. С. 102.

46 Там же. С. 93.

противоположность лику. Ликом лицо становится тогда, когда в нём осуществляется подобие Божие, и оно тем самым «...получает чёткость своего духовного строения...»⁴⁷. По мысли П. А. Флоренского, лик есть проявление онтологии, духовная основа всякого человека. Определяя подобие Божие как «...возможность образ Божий, сокровенное достоинство наше, воплотить в жизни, в личности, и таким образом явить его в лице», философ приходит к выводу, что лик есть свидетельство Первообраза и явление «...духовной сущности, созерцаемого вечного смысла, пренебесной красоты некоторой действительности, её горнего первообраза...», иными словами, сверхчувственной идеи⁴⁸. Если лицо, являя собой лишь одну из возможных своих схем, в искусстве оформляется как портрет, то лик, как единственно возможная метафизическая схема лица, выражающая его онтологическую основу, нуждается в иконе, которая есть вещественное закрепление красоты Первообраза.

Князь Е. Н. Трубецкой считает икону «единственным в мире искусством»⁴⁹, наделяя её необычайной красотой. Признавая за искусством вообще потенциальную возможность пробудить духовные силы человека и освободить его из замкнутого круга бессмысленности существования в рамках биологического закона, он, тем не менее, констатирует, что красота искусства оказывается в большинстве случаев орудием весьма немощным, ибо «искусство, воспевающее суетную жизнь, или не обладающее достаточной силою, чтобы пересоздать её, поднять над нею человека, слишком часто служит таким же обманом, как крылья, на миг превращающие отвратительного червя в красивую бабочку»⁵⁰. Если биологический закон является единственным смыслом жизни, из которой исключается всё сверхбиологическое, духовное, то роль искусства сводится «...к задаче скромного аккомпанемента к человеческому аппетиту...», подобно ресторанным мелодиям, которые из «звучков небес» превращаются в «не более как приправу, пикантный соус к кушанью», в то время как еда и питье воспринимаются как «единственно существенное в мире»⁵¹. И никакое человеческое творчество не в состоянии пробудить от того духовного сна, который обуславливается

47 Там же. С. 92.

48 Там же. С. 92–93.

49 *Трубецкой Е. Н.* Два мира в древнерусской иконописи // *Трубецкой Е. Н.* Три очерка о русской иконе. Новосибирск, 1991. С. 39.

50 *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни // *Трубецкой Е. Н.* Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998. С. 52.

51 Там же. С. 53.

возрастанием житейского благополучия. Философ приходит к выводу, что искусство, лишённое религиозного чувства, не в состоянии достигнуть потустороннего неба или разверзнуть адские глубины⁵². Только в иконе присущее человеку стремление высь достигает своей цели. Иконопись видит в солнце, звёздах, небесной синеве, в земных красках и земных формах образы запредельного и переносит их в созерцание потустороннего мира. Иконописцы, видя телесными очами одно небо, другое прозревали очами умными и «многоцветной радугой» красок видимого неба изображали красоту неба потустороннего. Иными словами, красота тварного мира, понимаемая как отражение красоты горнего, служила для иконописцев основой для создания живых образов запредельной духовной реальности. Именно этим, по мнению профессора Трубецкого, и объясняется преображающая сила иконы.

Открыв красоту русской иконы, русские религиозные мыслители попытались найти противоядие от безобразных, демонических явлений в культуре и искусстве, предотвратить стремительно надвигающуюся смерть красоты. В соответствии с представлениями святоотеческой эстетики они ценили прекрасное в искусстве как отображение и проявление абсолютной красоты. Однако если для *aestheticae patrum* способность сохранять и передавать образы идеальной красоты являлась основной и наиболее значимой, то русские философы главной считали задачу преображения тварного мира путём достижения в произведениях искусства совершенства абсолютной красоты, при этом искусство понималось ими не иначе, как продолжение творения. Однако все они сходятся во мнении, что в действительности искусство не способно выполнить возлагаемую на него теургическую задачу. Ему доступно лишь предварение совершенной красоты, поскольку окончательное и полное преображение мира красотой лежит за пределами нынешнего бытия, в воскресении и жизни будущего века. Такое теургическое бессилие искусства объясняется тем, что оно не обладает преображающей силой красоты, а лишь причастно ей. Реализованным идеалом истинного искусства в глазах русских религиозных философов является только иконопись, поскольку только икона может явить «...Богозданный мир в его надмирной красоте»⁵³, и именно в иконе духовность получила абсолютное воплощение в материи. К сожалению, с приходом к власти воинствующего атеизма все их достижения были для нас надолго утрачены, но теперь, когда опасность окончательной подмены

52 См.: Трубецкой Е. Н. Два мира в древнерусской иконописи // Указ. соч. С. 69.

53 Флоренский П., свящ. Иконостас // Указ. соч. С. 139.

красоты безобразным всё ещё не миновала, их эстетические размышления могут быть очень полезны «...в диалоге с активно прогрессирующей глобализаторской пост-культурой современности»⁵⁴.

Источники

- Бердяев Н. А.* Кризис искусства. М.: Г. А. Леман и С. И. Сахаров, 1918.
- Бердяев Н. А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993.
- Бердяев Н. А.* Философия свободного духа // *Бердяев Н. А.* Диалектика божественного и человеческого. М.; Харьков: АСТ; Фолио, 2003. С. 15–340.
- Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // *Бердяев Н. А.* Диалектика божественного и человеческого. М.; Харьков: АСТ; Фолио, 2003. С. 341–500.
- Булгаков С. Н.* Что даёт современному сознанию философия Владимира Соловьёва // *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму: сборник статей (1896–1903). СПб.: Т-во «Общественная польза», 1903. С. 195–262.
- Булгаков С. Н.* Тоска // *Булгаков С. Н.* Тихие думы: из статей 1911–15 гг. М.: Г. А. Леман и С. И. Сахаров, 1918. С. 53–62.
- Булгаков С. Н.* Сны Геи // *Булгаков С. Н.* Тихие думы: из статей 1911–15 гг. М.: Г. А. Леман и С. И. Сахаров, 1918. С. 135–145.
- Булгаков С. Н.* Труп красоты: по поводу картин Пикассо // *Булгаков С. Н.* Сочинения: в 2 т. Т. 2: Избранные статьи. М.: Наука, 1993. С. 527–545.
- Булгаков С. Н.* Свет Невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.
- Булгаков С. Н.* Религия человекобожия у русской интеллигенции // *Булгаков С. Н.* Два града: исследование о природе общественных идеалов. СПб.: РХГИ, 1997. С. 248–299.
- Булгаков С. Н.* Икона и иконопочитание: догматический очерк // *Булгаков С. Н.* Первообраз и образ: сочинения. В 2 т. Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание. М.; СПб: Искусство; Инапресс, 1999. С. 241–310.
- Булгаков С. Н.* Интеллигенция и религия: о противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения. СПб.: ЭРВИ, 2000.
- Соловьёв В. С.* Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // *Соловьёв В. С.* Собрание сочинений: в 10 т. Т. 9. СПб.: Просвещение, 1913. С. 294–347.
- Соловьёв В. С.* Красота в природе // *Соловьёв В. С.* Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 198–236.
- Соловьёв В. С.* Общий смысл искусства // *Соловьёв В. С.* Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 237–251.
- Соловьёв В. С.* Смысл любви // *Соловьёв В. С.* Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 252–304.
- Соловьёв В. С.* Философское начало цельного знания. Минск: Харвест, 1999.
- Трубецкой Е. Н.* Два мира в древнерусской иконописи // *Трубецкой Е. Н.* Три очерка о русской иконе. Новосибирск: Сибирь XXI в., 1991. С. 37–71.

54 *Бычков В. В.* Русская теургическая эстетика. С. 9.

Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // *Трубецкой Е. Н.* Избранные произведения. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 15–336.

Флоренский П., свящ. Иконостас // Богословские труды. 1972. Вып. 9. С. 80–148.

Литература

Байдин В. О кризисе визуальности в изобразительном искусстве. [Электронный ресурс]. URL: <http://gefter.ru/archive/23789> (дата обращения 15.10.2020).

Бутылкина Е. В. Категория красоты в русской религиозной философии конца XIX — начала XX в. // Рязанский богословский вестник. 2020. № 1 (21). С. 124–139.

Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007.

Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М.: ПСТГУ, 2011.

Клеман О. Отблески света: православное богословие красоты. М.: ББИ, 2004.

Цветаева М. Н. Генезис культурно-религиозных смыслов русского искусства: от иконы до авангарда: дис. ... д-ра культурологии. СПб., 2006.

ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОДИЦЕИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

Саркис Вадимович Санаянц

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
focus1987@bk.ru

Для цитирования: Санаянц С. В. Проблемное поле христианской теодицеи: исторический очерк // Вопросы богословия. 2021. № 2 (6). С. 109–125. DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.008

Аннотация

УДК 2-184

Проблема теодицеи и размышления на тему зла всегда тревожили умы философов и богословов. Что изменилось с эпохи античности до нашего времени? Можно сказать, что античность, так же как и христианская классическая традиция, не придавали проблеме зла того значения, которое она получила во второй половине XX в. Моральный и онтологический аспект зла хотя и вызывал вопросы, но на него можно было смело ответить в духе свт. Василия Великого: реально лишь то зло, которое порождается свободой человеческого выбора. Другие виды зла не есть зло само по себе. После крушения надежд построить новый гуманистический мир, вызванного двумя мировыми войнами, богословы и философы, подражая Готфриду Лейбницу, задумались: живём ли мы в лучшем из возможных миров? Как возможно верить в Бога, проповедуемого христианами, и допускать присутствие такого количество страданий, учитывая, что Господь наделён всемогуществом и абсолютной благостью? Новое секулярное и во многом дехристианизированное общество не может удовлетвориться ответом в духе святых отцов, где многое решается ссылкой на тайну. Современные люди ставят вопрос более радикально: возможно ли рациональное познание тайны зла и понимание Промысла Бога? Мыслители XX и XXI вв. пытаются так ответить на этот вызов, чтобы ответ удовлетворил не только верующих, но и неверующих людей.

Ключевые слова: Божественные атрибуты, большее благо, зло, страдание, теодицея.

The Problem Field of Christian Theodicy: A Historical Essay

Sarkis V. Sanayants

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

focus1987@bk.ru

For citation: Sanayants, Sarkis V. (2021) "The Problem Field of Christian Theodicy: A Historical Essay". *Theological Questions*, no. 2 (6), pp. 109–125 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.008

Abstract. The problem of theodicy and reflections about evil have always disturbed the minds of philosophers and theologians. What has changed from the era of antiquity to our time? It can be said that antiquity, as well as Christian classical tradition, did not attach to the problem of evil the importance the second half of the 20th century bestowed on it. The moral and ontological aspect of evil, although raised questions, but could be safely answered in the spirit of St. Basil the Great: only the evil generated by the freedom of human choice is real; other kinds of evil are not evil in themselves. After the two world wars caused a collapse of hopes for building a new humanistic world, theologians and philosophers started contemplating in Gottfried Leibniz's manner: do we live in the best possible world? How is it possible to believe in the God preached by Christians and allow the presence of so much suffering, given that the Lord is endowed with omnipotence and absolute goodness? The new secular and largely de-Christianized society cannot arrange an answer in the spirit of the holy fathers, where much rests on mystery. Modern people pose the question more radically: is it possible to rationally comprehend the mystery of evil and understand the Providence of God? To this challenge, thinkers of the 20th and 21st centuries are trying to find an answer which would satisfy not only religious believers, but also non-believers.

Keywords: Divine attributes, evil, greater good, suffering, theodicy.

Поиск теодицеи и проблема зла

Я страдаю, значит, я существую. <...> Страдание есть основной факт человеческого существования.

Н. А. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого

Термин «теодицея» был введён Г. Лейбницем и означает защиту божественной справедливости. Он включает в себя две составляющие, образованные от греческих слов: θεός — Бог, и δίκη — справедливость. Другими словами, теодицея представляла собой тот раздел философии, который пытался с помощью аргументов от разума обосновать, что Бог не является причиной зла, то есть оправдать Его благость. Сама теодицея как явление восходит к временам античного политеизма, когда определенные боги или космические силы отвечали за различные роды зла. Также зло могло означать несовершенство материального мира (Платон), или же зло могло порождаться самим богом, например Зевсом, как об этом говорит Лукиан в своём трактате «Зевс уличаемый»¹. Сложность разрешения вопроса теодицеи возникает именно в монотеизме, в котором Бог становится конечной причиной всех вещей. Отказ от дуализма в высших сферах бытия предполагает, что либо Бог ответственен за зло, как и за добро, либо Он стоит «по ту сторону»² этих категорий.

С античности до эпохи модерна существовали четыре типа объяснения причин происхождения зла и страданий, с помощью которых Бог мог быть оправдан. Во-первых: зло есть лишение, corruptio, метафизическая неполнота или продукт незнания. Во-вторых: зло как необходимость космоса, краски, оттеняющие цвет добра, условие гармонии. В-третьих: зло есть следствие свободного выбора. В-четвёртых: зло имеет воспитательный характер, аспект совершенствования души³. В. К. Шохин выделяет ещё одну составляющую теодицеи, популярную в наше время, а именно: объяснять зло как претерпевание, средство «обретения блаженства в жизни вечной»⁴. При этом первая модель

1 *Ревуненкова Н. В., Семенкин Н. С.* Теодицея // *Философский словарь* / ред. И. Т. Фролов. М., 2001. С. 559.

2 *Грицанов А. А.* Теодицея // *Новейший философский словарь* / ред. А. А. Грицанов. Минск, 2003. С. 1280.

3 *Шохин В. К.* Проблема зла: теодицея и апология // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2016. № 5 (67). С. 49.

4 Там же. С. 51.

«контринтуитивна» в силу того, что реальность зла объективна для испытывающего его на самом себе. Вторая же модель «самопротиворечива», ибо вынуждена признать зло благом. Вследствие этого обе эти модели в современных попытках построения теодицеи используются крайне редко, тогда как модели с третьей по пятую вбирают в себя все возможные подходы к разрешению проблемы зла. Хотя и они не могут объять всю сложность жизненных ситуаций⁵.

Сам вопрос теодицеи был впервые поставлен Эпикуром, которого цитирует Лактанций в трактате «О гневе Божиим». Эпикур задаётся вопросом: если бог хочет прекратить зло, то почему не делает этого? Если он благ и всемогущ, то он должен истребить зло, но если зло существует, то он либо не благ, либо не всемогущ. Такие мысли философа дали повод богословам эпохи Просвещения думать, что он усмотрел противоречия в Самом Боге. На самом же деле Эпикур говорит, что утверждаемая многими мировая гармония вызывает у него мало доверия, и он скорее готов признать безучастность богов в этом хаосе мирового бытия, чем принять противоречие между их благостью и всемогуществом при наличии в мире зла⁶. В конечном счёте бог Эпикура и Аристотеля пребывает вне мира и его страданий, в царстве автаркии и апатии, самодостаточного блаженства.

В дальнейшем в христианской ойкумене вопрос теодицеи находит для себя основной ответ в учении о грехопадении и свободе воли человека. Теодицея свободы воли получила самое широкое распространение в христианском мире в силу того, что она является наиболее простым и лучше всего сочетающимся с библейским рассказом объяснением происходящих в мире и в человеке нестроений. Св. Августин в трактате «О свободе воли» утверждает незыблемость Божественных атрибутов благодати, всеведения и всемогущества. В то же время Бог остаётся справедливым, что подразумевает правильность всех Его поощрений и наказаний, направленных на человека. Воля человека, как и его бытие, является благом, злоупотребление же этой волей в сторону недолжного, преходящего блага (ибо всё сотворённое есть благо в силу несубстанциональности зла) есть зло, так как оно удаляет от Бога. Таким образом, Бог не виновник зла, но всякое зло, которое происходит в мире, Он обращает в благо. Сохраняется и Божественное величие,

5 Там же.

6 Хаутенен А. Бог: открытый вопрос: богословские перспективы современной культуры. М., 2008. С. 105.

и ценность человеческой свободы, и его ответственность за всё происходящее в мире⁷.

Фома Аквинат, используя проблему зла, доказывает существование Бога «от противного»: наличие зла свидетельствует о порядке, который не соотносится с этой порчей мира. И если есть это представление о порядке, свидетельствующее о ненормальности зла, то необходимо есть и Бог. Сами же понятия добра и зла суть не онтологические понятия, но предикаты существующего. Если говорить в духе блж. Августина, то существует лишь добро, тогда как зло — это недостаток добра. У Фомы Аквината зло служит добру, ибо из него Бог содействует большему добру. Человек может и должен делать то, что заложено в его природе, задано как цель: вернуть должествующее благо Создателю. Но человек уклоняется от блага, причиняя зло себе и другим. При этом, по мнению Хаутепена, главный недостаток томистского объяснения проблемы зла заключается в том, что он не говорит о трагическом зле, о несправедливом страдании, но в его теодицее Бог лишь пользуется недостатками мира для увеличения благ. «Бог становится прежде всего Богом морали и успеха», что приводит к развитию средневекового учения о важности трудов человека в деле своего спасения, которое впоследствии было во многом отвергнуто Реформацией⁸.

Понимание зла как отсутствия добра — весьма распространённая античная концепция, которая была в употреблении у христианских авторов. Как блж. Августин, так и Фома Аквинский придерживались библейского взгляда на природу вещей и материи, согласно которой всё «хорошо весьма», т. е. в природе не существует онтологического зла. Зло же есть лишь «умаление блага», его неверная направленность, отнятие, угасание, порча, или, как называет этот подход А. Хаутепен, «онтологическое обессиливание негативного»⁹. Здесь проявляется античное представление о том, что божественное выше понятий добра и зла, в боге нет зла, и в мире также нет зла — оно присутствует лишь в человеческом восприятии мира¹⁰.

Иное объяснение природы зла обнаруживается в дуализме. Здесь зло — онтологическое начало, противоположное добру. При этом путём преодоления зла чаще всего оказывается не борьба со злом внутри

7 См.: *Литтл Б.* Бог и бессмысленное зло: теодицея сотворённого мироустройства. Симферополь, 2008. С. 42–53.

8 *Хаутепен А.* Бог: открытый вопрос. С. 120–121.

9 Там же. С. 118.

10 *Plöchl W. M.* Theodicy // *New Catholic Encyclopedia*. 2003. Vol. 13. P. 868.

или вне себя, не спасение от зла, но просвещение, благодаря которому зло перестаёт существовать или властвовать над человеком. Ум и знание, а не искупление Христом, могут освободить человека от зла¹¹.

Виды зла

Как правило, различают два вида зла: моральное и природное (естественное). Если моральное зло, которое порождается людьми, «исходит из сердца» и причиной его является свободная воля людей или ангелов, то природное зло лежит вне области действия свободной воли человека и характерно тем, что происходит как бы независимо от него: болезни, цунами, землетрясения и прочее. В этом плане возникает вопрос: возможно ли рассматривать все явления природного мира, которые кажутся нам злыми, например, убийство одних животных другими или разложение растительности, как зло?¹² Если использовать язык христианских святых отцов, то, безусловно, злом можно назвать только первый, моральный вид зла. Второй же является злом не в собственном смысле, поскольку не имеет свободы морального выбора, но характеризует естественное состояние существующего миропорядка.

Есть ещё один вид зла, который, как и природное зло, в богословии не является собственно злом — «зло наказания». Об этом, в частности, говорит Ф. Меланхтон, продолжая традицию высокой схоластики. Помимо вышеперечисленных видов, зло наказания непосредственно исходит от Бога, и это есть «разрушение, следующее за злом вины», той вины, которая рождается от морального зла, то есть греха. Таким образом, Бог наказывает грешников, используя природное зло в целях воздаяния за моральное зло, но наказание суда Божия не есть зло, ибо служит делу справедливости¹³.

Теодицея в Новое время

Теодицея свободы воли, господствуя на протяжении всего периода христианской истории, и поныне имеет многих сторонников. Как говорит С. Аверинцев, аргументация от свободы воли, демонстрирующая

11 Ibid. P. 868.

12 *Hick J. Evil and the God of Love. Basingstoke, 2010. P. 12.*

13 *Смирнов Д. В. Зло. Учение о зле в теологии и философии латинского средневековья. Представления о зле протестантских авторов // ПЭ. 2009. Т. 20. С. 243.*

возможность морального и порождаемого им физического зла вследствие свободного выбора ангелов и человека, «...составляет основу христианской теодицеи от новозаветных текстов до религиозной философии XX в. (напр. у Н. А. Бердяева)»¹⁴.

Вопрос Бозэция: «Если есть Бог, то откуда бедствия?» — волновал человека с самых древних времён¹⁵. Но наибольшую остроту он получает в Новое время, когда человеческий разум вытесняет Бога из центра мироздания и становится судьёй всего происходящего, в том числе и судит Бога в отношении Его всемогущества и благости. Максима эпохи Просвещения, которую обозначил И. Кант, призывавший человека Нового времени «иметь мужество пользоваться своим умом», приводит к тому, что человек начинает задавать всё более смелые вопросы Богу. Хотя эти вопросы и были подняты много ранее Лейбница, но философ пытается решать эту проблему «в пределах только разума»¹⁶. При этом новоевропейское решение проблемы зла с помощью разума является возвратом к античной концепции морального зла как заблуждения. Рационализм Просвещения и следующих за ним эпох вновь вводит представление, что добро есть правильное знание, а невежество есть зло, то есть «отчётливое знание гарантирует разумное действие, а следовательно — добродетель». При этом свобода воли индивида приобретает отрицательный характер, как порождающая моральное зло. Соответственно, свобода превращается в «осознанную необходимость», то есть в осознание её вторичной роли по отношению к общему благу¹⁷.

Теодицея Лейбница основывается на учении предшествующих эпох о свободе воли. Бог, по мысли философа, провидя все возможные варианты развития мировой истории, всё же творит этот «наилучший из миров», заранее ведая о той сумме зла и добра, которая в нём произойдёт. Этот мир совершеннее всех других возможных миров, поскольку в нём есть свобода¹⁸. Взгляды Лейбница на зло во многом позитивны. Хотя он признает реальность зла в мире, но превыше него ставит гармонию космоса, управляемого Божественным Промыслом. На уровне

14 *Аверинцев С. С.* Теодицея // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М., 2010. С. 31.

15 *Boetius.* *Consolatio philosophiae* I, 4. Цит. по: *Смирнов Д. В.* Зло. Учение о зле в теологии и философии латинского средневековья. Представления о зле протестантских авторов // Указ. соч. С. 236.

16 *Котенко А. А.* Вопрос о теодицее у Лейбница и Канта // *Vita Cogitans*. 2002. Вып. 1. С. 176.

17 *Судаков А. К.* Зло. Понятие «зло» в рационалистических системах раннего Нового времени. Учение о зле в немецкой классической философии // ПЭ. 2009. Т. 20. С. 245.

18 *Лейбниц Г. В.* Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла / пер. К. Истомина. М., 2019. С. 97.

механистического понимания мира можно говорить, что зло не нарушает гармонию мира, поскольку оно уже заранее предусмотрено в таком мире, где есть свобода, которая его порождает. Падение Адама, несмотря на весь ужас происшедшего впоследствии, в конечной цели становится «счастливой виной» (*felix culpa*), приводящей к большему благу (концепция большего блага рассматривается схоластами как наилучшее объяснение наличия зла при всемогуществе и благодати Бога). Конечная цель всегда определяется Богом, несмотря на видимое временное торжество несправедливости. При этом необходимо учитывать, что концепция «лучшего из возможных миров» не оправдывает наличие в мире зла, но говорит лишь о его возможности в этом мире свободных существ. Бог же противостоит реализации зла в этом мире большим благом, которое Он из зла извлекает¹⁹.

Землетрясение 1755 года, произошедшее в Лиссабоне, столице Португалии, нанесло заметный удар по оптимистической теодицее Средних веков. Великие умы богословия не могли сойтись во мнении, как возможно смотреть на это событие с точки зрения благодати Бога. После этого события основная версия религиозных фанатиков и проповедников звучала так: это кара Божия, покаравшая «португальский Содом», или любовь Бога, вернувшая через катастрофу народ Португалии Богу. Необходимость решения проблемы теодицеи наиболее остро почувствовал Вольтер. В своей поэме на гибель Лиссабона он задаётся вопросом: «Когда Творец так благ, почто же страдает тварь?» Не давая никакого ясного ответа, он заключает: «Всесовершенный зла не может произвести»²⁰. Но его понимание Бога как совершенно благого и непричастного этому катастрофическому злу, по мнению Д. Харта, вполне евангельское, ибо Вольтер разрушает не теистическую веру Евангелия, но веру деистическую, в которой Бог есть бог космического равновесия, предпочитающий благо целого благу отдельного человека²¹. При этом Вольтер ставит наиболее остро вопрос, который, по всей видимости, невозможно решить и поныне: «Зачем невинному, сроднённому с виновным, склоняться перед злом, всеобщим и верховным?» Всё это свидетельствует о том, что проблема теодицеи в середине XVIII в. выходит

19 Хаутелен А. Бог: открытый вопрос. М, 2008. С. 123–130.

20 Вагеманс Э. Литературно-философская интерпретация лиссабонского землетрясения: португало-франко-русская теодицея // XVIII в. Сборник 22 / ред. Н. Д. Кочеткова. СПб., 2002. С. 113–115.

21 Hart D. B. *The Doors of the Sea: Where Was God in the Tsunami?* Grand Rapids (Mich.); Cambridge (U. K.), 2005. P. 44.

на первый план и внятного ответа на Западе, увы, не получает. Вольтер подытожил все попытки решить проблему зла следующей фразой: «Признаем зло сродни печальной этой сфере»²². Таким образом, просветитель заостряет внимание на том, что зло является неотъемлемой частью этого мира, и, чтобы как-то ответить на этот вызов зла, человек должен активно включиться в борьбу с ним. Кандид, герой романа Вольтера, не задумывается над тем, откуда зло и почему оно постигло определённых людей, он просто не знает ответ, но спешит помочь тем, кто нуждается в помощи. Впоследствии такая позиция Кандида будет названа «теодицеей доброго самарянина» или «практической теодицеей»²³.

Русский философ Б. Вышеславцев также критикует рационалистическую теодицею Лейбница, которая, по его мнению, заимствована им из учения стоиков. Для Лейбница, как и для стоиков, характерно представление, что любое происходящее в мире неустройство оправдано с точки зрения конечной цели, потому что зло в этом «наилучшем мире» всегда ведёт к большему благу или предотвращает большее зло. Но возможно ли оправдать Бога, построившего благо на страдании и зле? Любое исключение трагизма из теодицеи, как об этом говорит Шопенгауэр, сводит оправдание Бога к «пошлому оптимизму», где юридически понимаемые отношения Бога и творения построены с помощью необходимого количества страданий²⁴. Таким образом, несмотря на то, что даже в современном философско-богословском дискурсе имеются сторонники теодицеи Лейбница, она не выдерживает ударов со стороны богословской критики. Традиционалисты критикуют преуменьшение им роли и масштабов мирового зла, не оставляющего место Искуплению. «Вольнодумцы», борцы за благо каждого конкретного индивида, отрицают теодицею Лейбница в связи с тем, что в ней нет места для индивидуальной экзистенции, ярко выражен оптимизм гармонии мира как целого, не придающий большого значения страданию каждого конкретного человека²⁵. Превалирование общего блага над частным страданием встречается уже у античных авторов, в частности у Плотина, и является своеобразной формой космодицеи, с которой полемизирует Достоевский устами героя «Братьев Карамазовых».

22 *Вагеманс Э.* Литературно-философская интерпретация лиссабонского землетрясения // Указ. соч. С. 116–117.

23 *Казаков Е. Ф.* «Оправдание» Бога – как «оправдание» мира и человека // Вестник КемГУ. Серия: Гуманитарные и общественные науки. 2017. № 1. С. 66.

24 *Вышеславцев Б. П.* Трагическая теодицея // Путь. 1928. № 9. С. 20.

25 *Котенко А. А.* Вопрос о теодицее у Лейбница и Канта // Указ. соч. С. 178.

Иван Карамазов не принимает общей гармонии, если для её достижения требуется хоть слезинка ребёнка, в том числе он не принимает и такого Бога, Который допускает гармонию через страдание²⁶.

Землетрясение в Лиссабоне явилось большим искушением для учёных и богословов того времени. Они начали пересматривать учение о Промысле, отходя от традиции Церкви в сторону деистического взгляда на участие Бога в жизни мира.

В XVIII в. превалировали две деистические тенденции: Бог не есть человек, Он лишён наших представлений о добре и зле, милости и справедливости (моральное безразличие), а также уже упомянутое представление, что Бог не контролирует природное зло (развитие идеи Аристотеля об устранившемся от мира Боге)²⁷.

Не лишая Бога Его классических атрибутов, но при этом следуя деизму Просвещения, И. Кант выдвигает свою «аутентичную теодицею» практического разума (морального), которая построена на главной (по его мнению) функции религии: помогать человеку поступать достойным образом. Человек обязан следовать моральному закону — это наилучший ответ на все вызовы теодицеи. Спекулятивная (построенная на логике, как у Лейбница) теодицея не может быть разрешена в условиях земной реальности, в которой мы не можем установить связь между Высшей Мудростью и происходящим в этом мире. Наш опыт, ограниченный пространством, временем и нашим восприятием вещей-явлений, не даёт возможности разуму строить сколько-нибудь адекватную теодицею, так как она может быть легко опровергнута тем же разумом, опытно познающим невозможность познания «путей Его». Само же понимание невозможности знать о замыслах Бога находится, по мнению Канта, в трансцендентальном, которое даёт нам право закрыть вопрос теодицеи²⁸.

Касааясь вопроса о пользе страданий Кант задаёт весьма резкие вопросы относительно нужности их для человека в этой или в будущей жизни. Зачем они нужны? Бог здесь выступает как предполагаемый садист, а человек как ищущий страданий мазохист. Критика Канта

26 Казаков Е. Ф. «Оправдание» Бога — как «оправдание» мира и человека // Указ. соч. С. 67–68.

27 Шохин В. К. Новая для современной России область философско-теологического дискурса // Проблема зла и теодицеи: Материалы международной конференции 6–9 июня 2005 г. / общ. ред. В. Шохин. М., 2006. С. 8.

28 См.: Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Трактаты и письма. М., 1980. С. 60–77.

на этом не заканчивается. Зло зачастую не имеет воздаяния в этой жизни, грехи не имеют видимых последствий, а праведник не благоденствует. При этом страдания не приводят к праведности, а надежда на справедливость после смерти не обоснована: почему Бог должен действовать по смерти иначе, чем Он действует сейчас? Отсюда, по Канту, ни одна теодицея не снимает противоречия между благостью Творца и существованием зла. Только одна библейская книга даёт ясный ответ на вопрос теодицеи — книга Иова, в которой страдалец основывает веру на личном опыте и своей совести. Таким образом, этика для Канта первична. Совесть и есть ключ к разрешению проблемы страдания, и, предавая себя в её руководство, можно искоренить зло в этом мире. Человек внутри себя имеет представления о добре и зле. Таким образом, опыт личных страданий и собственный суд, выносимый в отношении добра и зла, делает человека ответственным за происходящее вокруг, и теодицея преобразуется в антроподицею²⁹.

Приговор Канта, вынесенный проблеме теодицеи, по замечанию К. Гейера, «завершает век теодицеи», делая сам вопрос о выяснении причин и поиске ответов бессмысленным в силу ограниченности нашего разума³⁰. Акцент смещается на человека, который отныне становится ответственным за всё зло, происходящее в мире. Надежда на Бога, как на спасающий принцип, утеряна. Она уступает место другому активному субъекту борьбы со злом — человеку, который призван содействовать осуществлению божественной справедливости в мире. Божественное постепенно сводится к человеческому, что приводит в дальнейшем к идеям «Бог мёртв» Гегеля и «смерть Бога» Ницше, в чём можно усмотреть, по словам Хайдеггера, особенность религии Нового времени. При этом Хайдеггер понимает слова Ницше именно так, как и следовало бы понимать человеку, ставшему сыном своего времени, то есть эпохи отсутствия трансцендентного: Бог перенесён «...из объективного бытия в “имманентность субъективности”»³¹. Бог стал как бы «одним из нас», то есть полностью сведённым к реальности нашего опыта. Как говорит Хайдеггер: «“Убийство” означает устранение человеком самостоятельно существующего сверхчувственного мира»³². Но если оптимизм в отношении человеческого существования

29 Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. С. 130–133.

30 Цит. по: Казаков Е. Ф. «Оправдание» Бога — как «оправдание» мира и человека // Указ. соч. С. 66.

31 Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 352.

32 Цит. по: Там же. С. 353.

и фактический отказ от серьёзного разговора о метафизическом Боге приводят к «смерти Бога», то ужасные события XX в. невольно возвращают Его и вопрос о теодицее в поле философско-богословского дискурса. Людям вновь требуется Бог, чтобы ответить на вопрос, почему Он, «мёртвый» Бог, допустил смерть миллионов?

В течение всего XX в. и вплоть до настоящего времени мыслители пытаются найти ответ на этот вопрос или же уйти от ответа в область молчания. При этом предпринимаются попытки как пересмотреть атрибуты Самого Бога, так и взглянуть по-новому на отношения между тварью и Творцом. Наиболее заметным движением в этом направлении явилась позиция ослабления Бога с тем, чтоб дать возможность оправдать Его, повысив тем самым человеческую ответственность. Таким образом, «...всё чаще предлагается образ Бога не властвующего, а страждущего (во Христе) и солидарного со всеми страдальцами»³³, что, по мнению Аверинцева, может погрешать «сентиментальностью»³⁴, противопоставив классическому богословию с его пониманием бесстрастности божественной природы слабое и страдающее божество³⁵.

Необходимость теодицеи в новейшее время

Проблема зла является одной из самых серьёзных в теистическом мировоззрении. И необходимость теодицеи не исчезает, но ещё более обостряется с ростом научного знания, с развитием секулярной культуры и цивилизации. Став актуальной в эпоху Нового времени, проблема зла не снимает своей остроты и сегодня, и подавляющая часть современных теистов признаёт, что основной вызов человеческой экзистенции и его разуму представляет именно проблема зла. И это при том, что ещё во времена Давида Юма и на протяжении всего Средневековья проблема зла, хотя и была сложноразрешимой в рамках христианского мировоззрения, однако же не рассматривалась «...как нечто несовместимое с существованием Бога»³⁶.

Популярным ответом на проблему теодицеи в Новейшее время стала позиция скептического теизма, говорящая, что наши когнитивные

33 Аверинцев С. С. Теодицея // Указ. соч. С. 31.

34 Там же.

35 Там же.

36 Гаспаров И. Г. Зло и свободная воля: современные апологии от свободной воли и классический теизм // Философия. Журнал НИУ ВШЭ. 2020. Т. 4. № 4. С. 16.

способности не способны видеть всех путей Промысла, как говорит апостол Павел: *Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его?* (1 Кор. 2, 16). Остаётся только одно — молчание. Похожий взгляд высказал папа Бенедикт XVI во время своего визита в Аушвиц: «В этом месте не хватает слов. И тут может быть только мёртвая тишина — тишина, из своей глубины вопиющая к Богу... Как мог Ты потерпеть такое?»³⁷ Молчание Бога или же наша неспособность понять? Или возможно, что Бог не таков, каким мы Его представляли?

В XX в. секуляризация мира привела к изменению взгляда на понимания добра и зла. Зло стало мыслиться как любая форма страдания тварных существ (в том числе и оленёнка в лесном пожаре), теодицея же приобретает черты защиты и игры на чужом поле (на поле научного рационального подхода к религии). Предпринимается попытка представить Бога безусловно виновным в любом виде дискомфортного существования. Творец мира представлен в виде «должника», обязанного изолировать свои создания от любой формы неудобства. Здесь виден переход от деистических тенденций эпохи Просвещения и Нового Времени к сугубо требовательному отношению к Промыслу Бога в мире, и любая форма зла является неопровержимым доказательством антитеизма³⁸. Кроме того, большое количество и случайность распределения зла ставят перед теодицеей вопросы библейского характера: *Почему путь нечестивых безуспешен, и все вероломные благоденствуют?* (Иер. 12, 1). Особенно если учесть реальность Холокоста и прочих мировых катаклизмов нашей эпохи, в которых страдало множество невинных детей.

XX в., пользуясь некоторыми наработками в философии прошлых столетий, пересматривает классические представления о Божественных атрибутах в свете теодицеи. Например, процесс-теология или «теология после Холокоста», представленные как в христианской, так и иудейской среде, являются одним из примеров пересмотра взглядов на природу Бога. Интерес к Божественной природе и её атрибутам вызван прежде всего проблемой зла, так как она непосредственно связана с представлением о Боге и Его отношении к миру. Бесстрастие, всемогущество, всеведение и другие атрибуты ставятся под вопрос: правильно ли мы понимаем эти качества Бога? Можем ли мы говорить о Творце

37 См.: Мюррей М. Теодицея // Оксфордское руководство по философской теологии / сост. Т. П. Флинт, М. К. Рей; ред. М. О. Кедрова. М., 2013. С. 525.

38 Шохин В. К. Новая для современной России область философско-теологического дискурса // Указ. соч. С. 8–10.

как о неизменном бесстрастном Абсолюте, Который способен безучастно взирать с небес на «густую эмпирию зла мира», тем самым снимая с Него обвинения в причинах и последствиях происходящего? Этот спор выходит за рамки определённой религиозной традиции, но при- сущ теизму в целом³⁹.

Настоящее время

Христианская теодицея в настоящее время разделяется на два подхода, как это было продемонстрировано в своё время Алвином Плантингой. Первый подход заключается в доказательстве, что Бог есть и Его существование не противоречит существованию зла, т. е. возможность зла совместима с верой в христианского Бога. Этот подход получил наименование апологии. Второй подход состоит в попытке отыскания причин и целей, при рассмотрении которых теист способен защитить веру в благого и всемогущего Бога христианской веры. Он получил наименование теодицеи⁴⁰. А. Плантинга, как христианин-евангелик, априорно предполагает, что Бог представляет Собой метафизический Абсолют, обладающий определенным набором Божественных свойств, которые не могут быть пересмотрены в свете происходящих в земной реальности событий (например, ужасающего зла), современные же решения проблемы теодицеи, такие как процесс-теизм, открытый теизм или богословие «страдающего Бога» и другие подходы готовы поставить некоторые Божественные свойства под вопрос. Возможно, Бог не таков, каким мы Его видим в классической метафизике, или же при наличии классических Божественных атрибутов существование Бога в свете проблемы зла маловероятно⁴¹.

Богословы и философы XX и XXI вв. предпринимают различные попытки решить проблему теодицеи с помощью концепции Бога, Который претерпевает страдательность, развитие, встроен во временной континуум и не обладает совершенным знанием. При этом сохраняется и традиционный подход, который стремится оправдать наличие в мире зла через так называемое большее благо. Данная модель объяснения

39 Шохин В. К. Новая для современной России область философско-теологического дискурса // Указ. соч. С. 8.

40 Зайцев И. Н. Теодицея потаённого Бога: постановка вопроса // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 2. С. 285–286.

41 Гаспаров И. Г. Зло и свободная воля: современные апологии от свободной воли и классический теизм // Указ. соч. С. 16.

заключается в том, что отсутствие возможности зла не даёт проявиться большему благу. Например, через дарование человеку свободы выбора (потенциальный риск) открывается возможность любить, или же претерпевание зла делает человека лучше, вырабатывает в нём лучшие качества души, совершенствует его. Также претерпевание зла обращает человека от благ временных, которые приносят страдание, к духовным и вечным. При этом стоит упомянуть, что теодицея имеет как многих сторонников, так и противников, причём противников со стороны теизма. В частности, здесь можно упомянуть новое направление антитеодицеи, сторонники которого отвергают всякие попытки построения осмысленной теодицеи⁴².

Если верить Ричарду Суинберну, то нахождение требуемой теодицеи возможно. Но в отличие от него Алвин Плантинга настроен скептически. Он говорит, что человек не в силах проникнуть в тайну того, почему Бог предпочитает данный страдающий мир всем другим мирам, почему Он допускает все ужасы страданий. И подчёркивает, что большинство попыток понять тайну зла, то есть многие наличествующие теодицеи, кажутся ему «...прохладными, поверхностными и, в конечном счёте, легкомысленными»⁴³.

Теодицея необходима в силу того, что она способна решать апологетические цели религиозного мировоззрения перед лицом современного секулярного разума; в то же время она может являться ответом для самих верующих, вставших перед проблемой страдания мира и благодати Создателя. Основа служения страждущим едва ли возможна без попытки как-то объяснить человеку, в чем смысл его страданий и почему Бог допускает зло. Если страдания человека ему самому будут казаться бессмысленными, то они могут лишь озлобить его и отвести от веры в Бога. Потому теодицея может служить как апологетической, так и внутрицерковной цели для ответов на вопросы о смысле жизни среди «юдоли плача»⁴⁴.

42 Гагинский А. М. Прологомены к метатеодицее // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 3. С. 70.

43 Цит. по: Tooley M. The Problem of Evil // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. E. N. Zalta. 2019. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil>

44 Литтл Б. Бог и бессмысленное зло. С. 34–35.

Библиография

- Аверинцев С. С.* Теодицея // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 31.
- Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж: YMCA-Press, 1952.
- Бурбер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995.
- Вагеманс Э.* Литературно-философская интерпретация лиссабонского землетрясения: португало-франко-русская теодицея // XVIII в. Сборник 22 / ред. Н. Д. Кочеткова. СПб.: Наука, 2002. С. 111–121.
- Вышеславцев Б. П.* Трагическая теодицея // Путь. 1928. № 9. С. 14–32.
- Габинский А. М.* Прологомены к метатеодицее // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 3. С. 67–81.
- Гаспаров И. Г.* Зло и свободная воля: современные апологии от свободной воли и классический теизм // Философия. Журнал НИУ ВШЭ. 2020. Т. 4. № 4. С. 15–34.
- Грицанов А. А.* Теодицея // Новейший философский словарь / ред. А. А. Грицанов. Минск: Книжный Дом, ³2003. С. 1280.
- Зайцев И. Н.* Теодицея потаённого Бога: постановка вопроса // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 2. С. 284–296.
- Казаков Е. Ф.* «Оправдание» Бога — как «оправдание» мира и человека // Вестник КемГУ. Серия: Гуманитарные и общественные науки. 2017. № 1. С. 66–70.
- Кант И.* О неудаче всех философских попыток теодицеи // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 60–77.
- Котенко А. А.* Вопрос о теодицее у Лейбница и Канта // Vita Cogitans. 2002. Вып. 1. С. 175–206.
- Лейбниц Г. В.* Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла / пер. К. Истомина. М.: Юрайт, 2019.
- Литтл Б.* Бог и бессмысленное зло: теодицея сотворённого мироустройства. Симферополь: ДИАЙПИ, 2008.
- Мюррей М.* Теодицея // Оксфордское руководство по философской теологии / сост. Т. П. Флинт, М. К. Рей; ред. М. О. Кедрова. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 525–556.
- Ревуненкова Н. В., Семенкин Н. С.* Теодицея // Философский словарь / ред. И. Т. Фролов. М.: Республика, ⁷2001. С. 559.
- Смирнов Д. В.* Зло. Учение о зле в теологии и философии латинского средневековья. Представления о зле протестантских авторов // ПЭ. 2009. Т. 20. С. 229–243.
- Судаков А. К.* Зло. Понятие «зло» в рационалистических системах раннего Нового времени. Учение о зле в немецкой классической философии // ПЭ. 2009. Т. 20. С. 243–249.
- Хаутепен А.* Бог: открытый вопрос: богословские перспективы современной культуры. М.: ББИ, 2008.
- Шохин В. К.* Новая для современной России область философско-теологического дискурса // Проблема зла и теодицеи: Материалы международной конференции 6–9 июня 2005 г. / общ. ред. В. Шохин. М.: ИФ РАН, 2006. С. 5–15.

- Шохин В. К.* Проблема зла: теодицея и апология // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. № 5 (67). С. 47–58.
- Hart D. B.* The Doors of the Sea: Where Was God in the Tsunami? Grand Rapids (Mich.); Cambridge (U. K.): W. B. Eerdmans Publ. Company, 2005.
- Hick J.* Evil and the God of Love. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.
- Plöchl W. M.* Theodicy // New Catholic Encyclopedia. 2003. Vol. 13. P. 867–869.
- Swinburne R.* Providence and the Problem of Evil. Oxford: Clarendon Press, 2008.
- Tooley M.* The Problem of Evil // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. E. N. Zalta. 2019. [Электронный ресурс]. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil> (дата обращения 01.12.2021).

ФИЛОСОФИЯ ДЖ. ВАТТИМО КАК ОТВЕТ НА ПРОБЛЕМУ НАСИЛИЯ: ОТ ЭТИКИ К ЭСТЕТИКЕ

Никита Вадимович Сороколетов

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
sorokoletov346@gmail.com

Для цитирования: *Сороколетов Н. В.* Философия Дж. Ваттимо как ответ на проблему насилия: от этики к эстетике // Вопросы богословия. 2021. № 2 (6). С. 126–135. DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.009

Аннотация

УДК 27-42 (177.84)

Автор настоящей статьи пытается доказать тезис, согласно которому ключом к пониманию теологических построений Ваттимо оказывается определенная этическая проблематика. В частности, речь идёт о проблеме насилия, которая в конечном счёте приобретает эстетическое измерение. По мнению автора, философия Ваттимо должна прочитываться сквозь призму проблемы насилия. Благодаря такому прочтению становится ясно, почему Ваттимо приветствует герменевтический нигилизм, почему он ставит знак равенства между христианством и секуляризацией, почему он дистанцируется от постметафизической теологии, предложенной Левинасом и Деррида, и критикует её. В статье показаны основные положения критики Ваттимо, направленные на метафизическое мышление. Также анализируется кенотический аспект философско-теологических построений Ваттимо, который является ядром его размышлений о христианстве. Очевидно, что философский и теологический дискурсы очень тесно переплетены между собой. И, таким образом, цель настоящей статьи — показать, как проблема насилия решается в философии Ваттимо, который использует различные теологические концепты.

Ключевые слова: Дж. Ваттимо, проблема насилия, слабое мышление, эстетика, этика.

G. Vattimo's philosophy as an answer for the problem of violence: from ethics to aesthetics

Nikita V. Sorokoletov

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

sorokoletov346@gmail.com

For citation: Sorokoletov, Nikita V. (2021) "G. Vattimo's philosophy as an answer for the problem of violence: from ethics to aesthetics". *Theological Questions*, no. 2 (6), pp. 126–135 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.009

Abstract. The author of the article maintains that the key to understanding Vattimo's theological concept is a certain ethical issue. In particular, this is about the problem of violence that eventually acquires an aesthetic dimension. The author argues that Vattimo's philosophy must be read from the perspective of the problem of violence. Through this reading it becomes clear why Vattimo approves hermeneutic nihilism, why he equates Christianity and secularization, why he avoids and criticizes post-metaphysical theology suggested by Levinas and Derrida. The article formulates the main statements of Vattimo's criticism of metaphysical thinking. The article also examines the kenotic aspect of Vattimo's philosophical-theological concepts, which aspect constitutes the main point of his thinking about Christianity. It is obvious that the philosophical and theological discourses are closely connected with each other. So, the purpose of the article is to demonstrate how the problem of violence is solved in Vattimo's philosophy which contains different theological concepts.

Keywords: aesthetics, ethics, Gianni Vattimo, problem of violence, weak thought.

Введение

Проблема преодоления насилия является если не главной, то, пожалуй, одной из ключевых проблем в философии XX в., причём она актуальна и для нашей современной действительности. Можно утверждать, что эта проблема не ограничена пределами только философского дискурса: она уже давно охватывает различные сферы культуры, которая стала нашей «второй природой».

Если обратиться за примерами к XX в., то здесь прежде всего вспоминается текст В. Беньямина «К критике насилия», вышедший в 1920-е годы. Можно вспомнить и более ранний текст, например, «Размышления о насилии» Ж. Сореля. К данной проблеме обращались и теоретики Франкфуртской школы, обращались к ней Э. Левинас и Ж. Деррида. Если вспомнить более близкие к нашему времени примеры, то мы не обойдёмся без упоминания имён Р. Жирара, С. Жижека, Дж. Агамбена и А. Бадью. Тема насилия проникла не только в философский дискурс. Огромное количество писателей и режиссёров осмыслили эту проблему с помощью различных художественных практик. Итальянский философ Дж. Ваттимо также пытается рефлексировать над проблемой насилия, обращаясь к теологическим концептам.

Кенотический аспект философской теологии Дж. Ваттимо и критика насилия

Прежде чем непосредственно решать проблему насилия, Ваттимо рассуждает о кризисе, связанном с этикой. Отчасти этот кризис (потеря оснований) он связывает с мастерами подозрения (Маркс, Фрейд и Ницше) и отчасти — с гильотиной Юма¹ (или «принципом Юма», который заключается в том, что моральные предписания невозможно вывести из знаний о сущем). Этические рассуждения Ваттимо заключаются в том, что субъект не может занять метапозицию по отношению к другим участникам этической игры. То есть мы должны понять, что не существует никаких оснований для тех или иных этических утверждений. Такой ход рассуждений позволяет исключить всякое насилие, которое отныне лишается легитимности. Ведь если мы признаём, что у нас нет никаких этических оснований, мы тем самым пресекаем насильственное навязывание этических положений и таким образом сокращаем

1 Vattimo G. A Farewell to Truth. New York (N. Y.), 2011. P. 91.

насилие в мире². Герменевтическая этика накладывает на интерпретатора ответственность и обязывает его к открытости по отношению к другим традициям³.

Ядром христианства Ваттимо считает кенозис и милосердие. В западноевропейском христианстве Ваттимо усматривает силу, которая будет способна распространять этику, основанную на милосердии и любви к ближнему. По мысли Ваттимо, отказ европейской цивилизации от веры в метафизические истины заложен в христианском благовестии, которое разворачивается как самоопустошение Бога. То есть Ваттимо утверждает, что именно кенозис становится основополагающим импульсом христианского нарратива, и то же самое он утверждает относительно секуляризации. Таким образом, и христианство, интерпретируемое сквозь призму кенозиса, и процесс секуляризации являются одинаковыми по своей внутренней логике событиями. Ваттимо, как бы это парадоксально ни звучало, утверждает, что окончательная самореализация христианства — это его секуляризация.

Интересно, что Ваттимо критикует Левинаса и Деррида за то, что они не выходят за рамки ветхозаветного понимания Бога, а именно как Бога радикально другого, инакового и возвышенного. Иными словами, Ваттимо в философско-богословских проектах Левинаса и Деррида не устраивает, во-первых, неспособность последних принять во внимание кенотический аспект христианства, а во-вторых, неосознанное стремление к конструированию новой метафизики⁴. То есть Ваттимо понимает кенозис как самоопустошение трансцендентного Бога (в этом смысле он близок к Альтицеру), которое завершается крестной смертью. По мнению Ваттимо, Левинас и Деррида, интерпретируя Бога как радикально другого, занимаются реанимированием прежней метафизической традиции, тогда как Бог Ваттимо и Альтицера⁵ полностью растворяется в пространстве имманентного: «Короче: Бог абсолютной

2 Ibid. P. 100.

3 Rose D. E. The Ethical Claims of Il Pensiero Debole: Gianni Vattimo, Pluralism and Postmodern Subjectivity // Angelaki. 2002. Vol. 7. No. 3. P. 75.

4 Baird M. L. Whose Kenosis? An Analysis of Levinas, Derrida, and Vattimo on God's Self Emptying and the Secularization of the West // The Heythrop Journal. 2007. Vol. 48. No. 3. P. 423.

5 Справедливости ради нужно сказать, что Ваттимо достаточно критично относится к своим предшественникам, с которыми имеет много общего. Так, например, он критикует theologов «смерти Бога» за то, что у них отсутствует «...явно сформулированная теория секуляризации и смерти метафизического Бога как места позитивного утверждения божественного, воплощения идеи спасения» (Ваттимо Дж. После христианства / пер. с итал. Д. В. Новикова. М., 2007. С. 46).

инаковости, о котором так часто говорит современная религиозная философия, не является воплотившимся христианским Богом; но не только — перед нами всё тот же древний Бог метафизики, ибо он мыслится как последнее, недоступное для нашего разума основание (оно представляется даже абсурдным), но как раз именно поэтому его бытие, будучи абсолютно стабильным и завершённым, всегда гарантировано — тем же, чем гарантировано платоновское *ontos on*»⁶. То есть для Ваттимо воплощение составляет сущность христианства, причём воплощение, понимаемое как самоопустошение трансцендентного Духа, который растворяется в имманентности.

В инаковом Боге Левинаса и Деррида, по мнению Ваттимо, сохраняется определенная доля насилия. Она заключается в насилии над разумом, который должен боготворить непостижимого, совершенно инакового Бога. В этой связи Ваттимо пишет: «Итак, Бог абсолютно инаковый, Бог, которого, похоже, готовы воспринять различные сегодняшние философские движения, всё ещё несёт в себе слишком много черт “насильственного” Бога естественных религий: его трансцендентность, понимаемая как непостижимость для разума, как парадоксальность и тайна, — это трансцендентность того же самого капризного Бога, которого, согласно Вико, боготворили и боялись тупые и жестокие, дикие создания, *ingens sylva*, считая его причиной молний и других постоянно обрушивающихся на них естественных катастроф»⁷. Из вышеприведённой цитаты можно сделать вывод, что Ваттимо совершенно не принимает апофатическую направленность в богословии, тем более ему совершенно чуждо постулирование двух онтологических порядков. В то же время для него важно сохранить достижения эпохи модерна, и, таким образом, Ваттимо пытается избежать создания совершенно иррациональных конструкций.

Интересно отметить, что Ваттимо рассматривает кенозис как процесс, который не завершён во время крестных страданий Христа; именно поэтому он рассматривает секуляризацию в качестве продолжения кенозиса⁸. То есть кенозис — это движение, направленное на то, чтобы устранить сакральный характер религии⁹. Здесь явно вырисовывается

6 Там же. С. 48.

7 Там же. С. 49.

8 *Коначёва С. А.* Секулярный мир и новый человек в современном западном богословии // *Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право.* 2015. № 4 (36). С. 21.

9 *Harris M. E.* The End of Metaphysics? Gianni Vattimo on the Will to Power as Art in the Age of the Internet // *Odradek.* 2015. Vol. 1. No. 1. P. 54.

отличие теологии Ваттимо от теологии «смерти Бога», где кенозис рассматривается как завершённый процесс. Такое христианство должно действовать в духе гостеприимства. Однако, как отмечает Ваттимо, «... для того, чтобы подойти к этому рубежу, потребуется, чтобы религии, и в первую очередь христианство, воспринимали себя не в догматической и в конечном счёте фундаменталистской форме, характерной для них до сих пор. Так что и в этом смысле — и, кстати, вопреки ожиданиям поборников одностороннего светского подхода к проблеме, — обновление гражданской жизни на Западе в эпоху мультикультурализма — это, главным образом, вопрос обновления религиозной жизни»¹⁰.

Насилие, согласно Ваттимо, в первую очередь связано с метафизикой как наукой о первопринципах. И насилие проникло в христианство¹¹ благодаря его сопряжённости с метафизикой. Такая сопряжённость смещает акценты с христианского воплощения и реализации любви на поиск конечной истины. Отсюда вывод, что насилие должно уменьшаться с преодолением метафизики, а спасение от насилия заключено в кенозисе¹². Интересно, что мыслителями, которые выявили тесную связь между метафизикой и насилием, как считает Ваттимо, являются Ницше и Хайдеггер¹³. Метафизика становится насильственной с того момента, как она заявляет о том, что нашла истину. По мнению Ваттимо, истина, сосредоточенная в руках одного человека, превращается в источник насилия. В своих рассуждениях Ваттимо отталкивается от критики метафизики Хайдеггером. Ваттимо утверждает, что метафизика для Хайдеггера синонимична разуму и именно вследствие того, что разум размышляет об истине бытия, забвению подвергается само бытие. Однако разум не тождествен мышлению и, соответственно, мышление начинается с того момента, когда субъект освобождается от диктата разума, которое подвергает бытие просчёту. Можно сказать, что разум в каком-то смысле выступает в качестве противника мышления. Ваттимо вслед за Хайдеггером стремится продемонстрировать, что бытие не дано раз и навсегда, что оно, напротив, раскрывается в истории, связанной с человеческим существованием. И если

10 *Ваттимо Дж.* После христианства. С. 117.

11 С точки зрения Ваттимо. Он имеет в виду, что зачастую с помощью традиционной теологии обосновывали и делали легитимным насилие (например, крестовые походы).

12 См.: *Ваттимо Дж.* После христианства. С. 137.

13 *Aguirre E. H.* Metaphysics, Violence, and Alterity in Gianni Vattimo // *Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo* / ed. S. Benso, B. Schroeder. Albany (N. Y.), 2010. (SUNY series in Contemporary Italian Philosophy). P. 101.

метафизика в прочтении Ваттимо — это обладание истиной, то тот, кто этой истиной обладает, обрекает себя на молчание, потому что останавливает процесс мышления, так как истина уже найдена. То есть метафизическое мышление не способно к диалогу. Так в кратких чертах Ваттимо интерпретирует критику метафизики, произведённую Хайдеггером¹⁴.

Поэтому постметафизика — это не новое описание действительности, не попытка найти более незыблемые истины. Правильнее понимать под постметафизикой¹⁵ особый тип мышления, который направлен на организацию нового способа бытия вместе, допускающий различие и сопротивляющийся всяческой тотальности.

От этики к эстетике

Проблема, которую поднимает Ваттимо и другие постметафизические теологи, оказывается очень серьёзной, если учесть масштабы насилия, которое охватило большую часть человечества в XX в. И естественно, что решение этой проблемы, если принимать ход рассуждений Ваттимо, заключается в отказе от метафизики. Конечно, здесь встаёт ряд сложно разрешимых вопросов: как преодолеть метафизику, возможно ли её преодолеть вообще, что конкретно требуется для её преодоления? Ответы на эти вопросы Ваттимо даёт парадоксальные. Он так же, как и Хайдеггер, анализирует и размышляет над феноменом техники, более того, он считает технику завершённой формой метафизики. Но именно техника, которая манипулирует субъектом, растворяет его метафизические черты. Также Ваттимо подчёркивает, что выходом

14 Ibid. P. 103–104.

15 Речь здесь, конечно, идёт о том, как понимает постметафизику Ваттимо. Стоит также отметить, что его проект нигилистической метафизики сопряжён с его политическим проектом, заключающимся в специфическом прочтении работ Маркса с опорой на философию Хайдеггера. На мой взгляд, это достаточно интересный проект, так как традиционно Хайдеггера критикуют за приверженность к консервативному политическому дискурсу, однако Ваттимо использует философию немецкого мыслителя для перепрочтения и переинтерпретации коммунизма. Ваттимо совместно с С. Забала предлагают свою версию ослабленного коммунизма, в котором, с одной стороны, будут учитываться различия, а с другой — он станет инструментом для противостояния агрессивному капитализму. По версии Ваттимо, коммунизм должен отказаться от своих метафизических оснований (*Robbins J. W. Renewing Materialism: Gianni Vattimo and Santiago Zabala and the Hermeneutical Option for the Poor // Philosophy Today. 2016. Vol. 60. No. 3. P. 689–694*). Более подробно свои политические идеи Ваттимо излагает совместно с С. Забала в книге: *Vattimo G., Zabala S. Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx. New York (N. Y.), 2014*.

из состояния насилия может стать модель открытого общества, которую предложил Карл Поппер. Может сложиться неправильное предубеждение, будто Ваттимо отрицает истину как таковую. Стоит отметить, что такой вывод не совсем верный и не соответствует концепции слабого мышления. И хотя Ваттимо не разделяет традиционного понимания истины как универсального и статичного знания, которое должно непременно отражать объективную действительность, он считает, что истина — это сугубо историческое понятие¹⁶. Для того, чтобы преодолеть насилие, необходимо отказаться от традиционного понимания истины (то есть такого, которое не мыслит истину исторично), а также отказаться от всяческого основания. По мысли Ваттимо, мы должны перестать апеллировать к неким незыблемым принципам и основаниям, а место аргументативной строгости займёт герменевтическая строгость. Именно нигилистическая герменевтика, которая осознает случайность и конечность любого высказывания, способствует утверждению диалога и терпимости между всеми участниками коммуникации. Нигилистическая герменевтика — это ситуативная герменевтика, которая учитывает конкретную ситуацию. Осознание своей конечности позволяет более внимательно относиться к другому. По сути, нигилизм в интерпретации Ваттимо — это состояние общества, которое принимает и допускает различные стили жизни¹⁷.

Таким образом, этика, предложенная Ваттимо, приобретает эстетическое измерение. Причём эстетика здесь понимается в первую очередь как эстетика существования, и это позволяет сделать вывод, что проект Ваттимо совпадает с поздними идеями М. Фуко. Рассуждения последнего сводятся к следующему: античная мораль была связана с выбором того или иного стиля жизни; с приходом христианства свободный выбор заменяется набором правил, однако постепенно мораль, основанная на кодексе тех или иных правил, исчезает и растворяется в современности, и «...этому отсутствию морали, — пишет Фуко, — соответствуют, должны соответствовать поиски эстетики существования»¹⁸. Такая эстетика в каком-то смысле предполагает, что каждый субъект выступает в роли художника, иными словами, каждый занимается эстетизацией себя, при этом выбор стиля жизни является моральным

16 *Aguirre E. H. Metaphysics, Violence, and Alterity in Gianni Vattimo // Op. cit. P. 109–110.*

17 *Ibid. P. 115.*

18 *Фуко М. Эстетика существования // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / под общ. ред. В. П. Большакова; пер. с фр. Б. М. Скуратова. Ч. 3. М., 2006. С. 299.*

выбором. Не в последнюю очередь этому способствует современная интернет-коммуникация, где каждый занимается собственной саморепрезентацией¹⁹. В этой связи Ваттимо пишет: «Многообразие образов жизни и разнородность этических кодексов сможет сосуществовать без кровавых столкновений только при условии, что их будут рассматривать подобно стилям, т. е. как нечто сочетаемое, а не взаимно исключающее, как художественные стили в коллекции произведений искусства»²⁰. Как уже говорилось выше, Ваттимо даёт парадоксальную оценку технике: с одной стороны, она манипулятивна, с другой — она растворяет метафизические черты субъекта. В каком-то смысле Ваттимо делает ставку на масс-медиа, как на инструмент, позволяющий реализовать эстетику собственного существования. В статье «Музей и восприятие искусства в эпоху постмодерна» Ваттимо утверждает, что именно масс-медиа создают взрыв плюрализма художественных стилей жизни. То есть постмодерное существование, в первую очередь, является эстетическим существованием, а масс-медиа позволяют выработать альтернативную систему метафор, которые не только ломают культурный канон, но и размывают само понятие реальности. Возникает естественный вопрос: насколько категория эстетического применима к такому положению дел? Ваттимо отвечает на этот вопрос следующим образом: мы можем применять категорию эстетического к феномену постмодерного существования при условии, что мы разделяем интерпретацию эстетического «...как опыта “нейтрального” относительно истины, относительно объективной реальности мира», восходящую к Канту и Кьеркегору²¹. Здесь также возникают вполне закономерные вопросы: что произойдёт с классическими образцами искусства? Какова роль музеев в эпоху постмодерна? Ну и, наконец, каковы критерии отличия искусства от неискусства? В задачи настоящей статьи не входит дать ответы на эти вопросы, однако стоит отметить, что рефлексия Ваттимо над этими проблемами интересна и заслуживает внимания, по крайней мере для того, чтобы приблизиться к пониманию современной действительности.

19 Более подробно понять связь между искусством в эпоху интернета и идеями Ваттимо можно, ознакомившись со статьёй М. Харриса, в которой он ставит под сомнение утверждение Ваттимо о том, что интернет-технологии обладают освобождающим эффектом: *Harris M. E. The End of Metaphysics? // Op. cit. P. 7–39.*

20 *Vattimo G. Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics, and Law. New York (N. Y.), 2004. P. 58.*

21 *Ваттимо Дж. Музей и восприятие искусства в эпоху постмодерна // Художественный журнал. 1999. № 23. URL: <https://moscowartmagazine.com/issue/74/article/1601>*

Заключение

Такой переход от этики к эстетике, наблюдаемый у Ваттимо, можно обозначить как политику самодизайна. Политика самодизайна — это понятие, о котором пишет философ и теоретик искусства Б. Гройс. Под политикой самодизайна Гройс понимает определённую ситуацию в современном искусстве, когда художник не воспроизводит образы, а сам становится художественным произведением, причём самодизайн трансформирует всё социальное пространство. «...Самодизайн принадлежит не столько к экономическому, сколько к политическому контексту. Современный дизайн трансформировал всё социальное пространство в выставочное пространство для отсутствующего посетителя — пространство, где люди оказываются одновременно художниками и художественными произведениями, которые они сами создали»²², — пишет Гройс. В таком понимании эстетизации себя кроется слабое место в концепции Ваттимо. Плюрализм ставится под вопрос, потому что каждый субъект обречён на существование в мире тотального самодизайна. Отсюда возникает тревога, преследующая субъекта, который находится под постоянным взглядом другого, а беспристрастное эстетическое созерцание заменяется непрерывной критикой. И теперь оптимистичный проект Ваттимо окрашен в мрачные тона.

Таким образом, философия Ваттимо должна прочитываться как ещё один ответ на вопросы, связанные с проблемой насилия²³. Этот ответ опирается на хайдеггеровскую критику метафизики и этику, основанную

22 Гройс Б. Политика самодизайна // Художественный журнал. 2011. № 83. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/14/article/186>

23 Стоит также отметить, что более позитивное решение данной проблемы предлагает современный православный богослов Аристотель Папаниколау. Он считает, что не обязательно противопоставлять христианскую онтологию причастности и современный либерализм, так как возможно рассматривать пространство политического в качестве места, в котором христиане смогут осуществлять практики богочеловеческих отношений. Такая позиция имеет некоторое сходство с проектом Ваттимо и его акцентом на этике милосердия. Положительные стороны вышеизложенной модели заключаются в том, что преодолевается не насилие само по себе, а оппозиция между своими и чужими. В частности, когда Папаниколау пишет о том, что политическое — это то место, где мы, христиане, учимся любить, он подчёркивает: «Поскольку в этом пространстве мы встречаем чужака или врага, стремящегося разрушить всё то, что мы оберегаем как истинное и прекрасное». Также преодолевается оппозиция между политическим и теологическим или, в терминологии Папаниколау, мистическим, потому что отношение между этими планами реальности является иконическим, «поскольку между двумя планами бытия, двумя опознаваемыми сущностями нет чётких границ». См: Папаниколау А. Преодолевая политическое

на принципах нигилистической герменевтики. Причём мысль Ваттимо движется от этики к эстетике как к способу существования. Ваттимо предполагает, что насилие преодолевается включением в социальное пространство различных стилей жизни, чему во многом способствуют масс-медиа. Знакомство с этим аспектом философии Ваттимо, преимущественно опирающимся на христианскую теологию, позволяет православным теологам более чётко отрефлексировать собственную позицию, связанную с проблемой насилия.

Источники

- Vattimo G.* A Farewell to Truth. New York (N. Y.): Columbia University Press, 2011.
- Vattimo G.* Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics, and Law / ed. S. Zabala; trans. W. McCuaig. New York (N. Y.): Columbia University Press, 2004.
- Vattimo G., Zabala S.* Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx. New York (N. Y.): Columbia University Press, 2014.
- Ваттимо Дж.* Музей и восприятие искусства в эпоху постмодерна // Художественный журнал. 1999. № 23. [Электронный ресурс]. URL: <https://moscowartmagazine.com/issue/74/article/1601> (дата обращения 21.03.2021).
- Ваттимо Дж.* После Христианства / пер. с итал. Д. В. Новикова. М.: Три квадрата, 2007.
- Фуко М.* Эстетика существования // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / под общ. ред. В. П. Большакова; пер. с фр. Б. М. Скуратова. Ч. 3. М.: Праксис, 2006. С. 297–304.

Литература

- Гройс Б.* Политика самодизайна // Художественный журнал. 2011. № 83. [Электронный ресурс]. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/14/article/186> (дата обращения 21.03.2021).
- Коначёва С. А.* Секулярный мир и новый человек в современном западном богословии // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2015. № 4 (36). С. 19–26.
- Папаниколау А.* Преодолевая политическое несториянство: на пути к халкидонской политике // Политическое богословие / ред. А. Бодров, М. Толстолуженко. М.: ББИ, 2019. С. 250–266.
- Aguirre E. H.* Metaphysics, Violence, and Alterity in Gianni Vattimo // Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo / ed. S. Benso, B. Schroeder. Albany (N. Y.): несториянство: на пути к халкидонской политике // Политическое богословие / ред. А. Бодров, М. Толстолуженко. М., 2019. С. 261.

State University of New York Press, 2010. (SUNY series in Contemporary Italian Philosophy). P. 101–119.

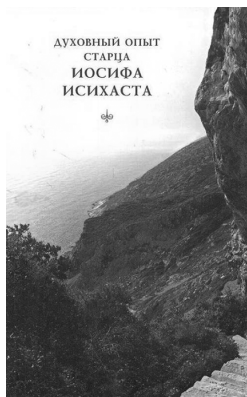
Baird M. L. Whose Kenosis? An Analysis of Levinas, Derrida, and Vattimo on God's Self-Emptying and the Secularization of the West // *The Heythrop Journal*. 2007. Vol. 48. No. 3. P. 423–437.

Harris M. E. The End of Metaphysics? Gianni Vattimo on the Will to Power as Art in the Age of the Internet // *Odradek*. 2015. Vol. 1. No. 1. P. 7–39.

Robbins J. W. Renewing Materialism: Gianni Vattimo and Santiago Zabala and the Hermeneutical Option for the Poor // *Philosophy Today*. 2016. Vol. 60. No. 3. P. 687–702.

Rose D. E. The Ethical Claims of *Il Pensiero Debole*: Gianni Vattimo, Pluralism and Postmodern Subjectivity // *Angelaki*. 2002. Vol. 7. No. 3. P. 63–78.

РЕЦЕНЗИИ



Монах Маркелл

ДУХОВНЫЙ ОПЫТ СТАРЦА ИОСИФА ИСИХАСТА

Пер. с греч. А. Крюкова. М.: Московское подворье
СТСЛ, 2016. 208 с. ISBN 978-5-00009-116-6

УДК 27-788-35

DOI: 10.31802/PWG.2021.6.2.010

Книга монаха Маркелла, насельника афонской обители Каракалл, посвящена духовному опыту одного из ярчайших подвижников XX в. — старца Иосифа Исихаста. Старец Иосиф на основе своего и святоотеческого опыта оставил нам учение о восхождении человека к обожению. Константинопольский Патриархат причислил его к лику святых 9 марта 2020 г. В Русской Церкви и в других поместных Церквях распространено его почитание, но соборной канонизации пока не состоялось. В этой связи остаются актуальными исследования подвижнического опыта старца Иосифа в контексте святоотеческого наследия. Одним из первых таких исследований и является рецензируемая книга монаха Маркелла в русском переводе. Рецензируется третье издание книги. Перевод сделан с греческого издания «Πνευματικαὶ ἐπιτερίαι Ἐβροντος Ἰωσήφ τοῦ Ἠσιχαστοῦ» А. М. Крюковым. До этого им была переведена книга монаха Иосифа «Старец Иосиф Исихаст», в которой впервые на русском языке был опубликован труд самого старца Иосифа Исихаста «Десятигласная духовдвижная труба».

Автор книги монах Маркелл является духовным чадом архим. Ефрема Филофейского; старца Иосифа Исихаста он называет духовным «дедом» (с. 111). В предисловии автор пишет, что «учение и безмолвническое житие старца служат связующим звеном между древними подвижниками, учением святого Григория Паламы, святого Никодима Святогорца и теми делателями умной молитвы, которые в его время подвизались на склонах Горы Афон» (с. 10), затем на протяжении всей книги монах Маркелл в изобилии приводит цитаты святых отцов и афонских

подвижников XX в. Благодаря такому подходу читатель имеет возможность погрузиться в святоотеческое предание и в его контексте увидеть жизнь и учение афонских подвижников, современников старца Иосифа Исихаста. В книге мы встречаем цитаты прп. Макария Египетского, прп. Марка Подвижника, прп. Нила Синайского (то есть, фактически, Евагрия Понтийского), свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова, прп. Исаака Сирина, прп. Иоанна Лествичника, прп. Максима Исповедника, свт. Симеона Солунского, прп. Иоанна Карпафского, прп. Симеона Нового Богослова, прп. Исихия Иерусалимского (фактически Исихия Синайского), свт. Григория Паламы, свт. Григория Нисского, сщмч. Диодоха Фотикийского, прп. Никодима Святогорца, также встречаем цитаты из Ареопагитского корпуса, архим. Ефрема Филофейского, архим. Софрония (Сахарова), старца Харалампия Дионисиатского, митр. Иерофея (Влахоса), читаем фрагменты из житий прп. Антония Великого, прп. Ефимия Великого, св. Андрея Юродивого, прп. Паисия Святогорца. Вместе с тем монах Маркелл на протяжении всей книги часто цитирует Священное Писание и иногда приводит фрагменты текстов из литургической гимнографии. Таким образом учение и духовный опыт старца Иосифа Исихаста рассматриваются в контексте святоотеческой традиции.

Автор применяет метод сравнительного анализа, что свидетельствует о научности книги. Об этом говорит и применение монахом Маркеллом научной богословской терминологии¹. Также автор специально посвящает несколько глав книги семантическому анализу антропологических терминов «сердце», «духовное сердце», «душа», «личность души», «ум», «разум», анализу аскетических терминов «умное делание», «трезвение», «безмолвие» и других. Хотя во введении к разделу книги, посвящённому их толкованию, автор справедливо предупреждает, что «толкование этих терминов не будет носить научного характера, который, вероятно, потребовался бы для наибольшей полноты: оно было дано на основании святоотеческих текстов и опыта монашеской жизни» (с. 54–55). Здесь можно отметить, что монах Маркелл не просто отвлечённо теоретизирует, но его слова тесно сопряжены с его личным аскетическим опытом.

Помимо вышеперечисленных фактов положительным моментом книги также является наличие лаконично сформулированных

1 Ср.: «Когда ум соединится с Богом Творцом и Создателем и увидит своё отличие от всех творений, тогда он прибегает к апофатическому богословию и богословию, основанному на превосходстве. Он апофатически и превосходительно называет Бога сверхмудрым и сверхблагим» (с. 88).

и пронумерованных выводов в конце почти каждой главы. В начале книги имеется краткий биографический очерк о жизни старца Иосифа. Есть предисловие и послесловие, каждый из трёх разделов имеет введение.

Между тем книга по содержанию не совсем соответствует своему названию. Более подходящим названием могло быть: «Старец Иосиф Исихаст и святоотеческая традиция». Автор скорее старается показать соответствие духовного опыта старца Иосифа святоотеческому аскетическому опыту, чем раскрывает опыт самого старца Иосифа, показывая его путь от первых ступеней «πρᾶξις» до последних ступеней «τελείωσις». Хотя монах Маркелл в целом показывает прохождение старцем Иосифом всех трёх ступеней совершенства (делание, просвещение, созерцание), но в книге совершенно отсутствует описание переживания старцем Иосифом высших ступеней обожения (созерцание нетварного света, переживание Божественного мрака). Причём в «Предисловии» автор говорит о двух видах созерцания: своего ума и нетварного света, затем обещает в книге попытаться «...вкратце рассмотреть особенности этих двух видов созерцания, свойственных блаженному старцу Иосифу Исихасту» (с. 11). Но далее описывает лишь первый вид созерцания, посвящая этому небольшую главу «Ум видит свой собственный свет» (с. 47–52). Между тем старец Иосиф в достаточной мере описывает в своих письмах переживание им «второго» созерцания нетварного света. В его творениях можно проследить границу между созерцаниями «двух светов». Но монах Маркелл почему-то останавливается на описании только «первого». Также отсутствует изложение опыта переживания старцем Иосифом обожения как высшего единения с Богом, усыновления Богу, пребывания в Божественном мраке. И не упоминается об основополагающем тезисе в учении старца Иосифа, которому он следовал всю свою подвижническую жизнь: о том, что человек соединяется с Богом «посредством двойного причастия, которое мы обретаем от божественного единения, то есть, [во-первых,] от дара и благодати Святого Духа и, [во-вторых,] от Божественного причащения святых Тела и Крови нашего Господа...»². В книге идёт речь в основном только о «первом причастии», и мало говорится об опыте «второго причастия», в частности о стремлении старца Иосифа регулярно участвовать в Божественной Евхаристии.

2 Iωσήφ ο Ήσυχαστής, γέροντας. Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ // Iωσήφ Βατοπαϊδινός, γέρων. Γέροντας Iωσήφ ὁ Ἁσυχαστής: Βίος — Διδασκαλία — «Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ». Ἁγιον Ὅρος, 2008. Σ. 334. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст. Десятигласная Духодвижная Труба // Иосиф Исихаст. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатика). М.; Ахтырка, 2016. С. 405.*

В целом опыту старца Иосифа уделяется примерно одна треть книги, остальное занимает толкование терминов, объяснение основ исихастской аскетики, описание жизни других подвижников и цитирование святоотеческих творений, которые иногда приводятся в столь большом объёме, что занимают несколько страниц книги. Таким образом неполное описание духовного опыта старца Иосифа словно тонет в общем контексте, чему способствует ещё и странное расположение глав, о котором следует сказать далее отдельно.

Композиция книги неудобна для восприятия, поскольку отсутствует непрерывная линия повествования. Книга разделена на три раздела: об умном делании, о токовании терминов, о духовной брани. Первый занимает 30 страниц и повествует о практике умного делания, согласно учению старца Иосифа. Затем 72 страницы занимает второй раздел с семантическим анализом аскетических и антропологических терминов, объяснением основ безмолвия. Повествование в данном разделе сопровождается святоотеческими цитатами и примерами, творения же старца Иосифа при этом не цитируются. Другими словами, на протяжении 72 страниц, являющихся основным и центральным массивом книги, нет обращения к опыту старца Иосифа. Название же книги предполагает обращение именно к его опыту. Приведённый в книге семантический анализ аскетических и антропологических терминов, раскрытие основ безмолвия можно было сделать по творениям старца Иосифа, благо в его трудах содержится предостаточно материала для такой задачи. Это и было бы интересно читателю книги «Духовный опыт старца Иосифа Исихаста»: как старец Иосиф понимал специальные святоотеческие термины, как он учил основам безмолвия?

Заключительным третьим разделом идёт повествование о духовной брани старца Иосифа. В нём упоминается о просвещении и созерцании, но по своей смысловой сути и по основному объёму текста раздел является описанием первой ступени делания, борьбы со страстями. Получается, что если говорить о трёх основных разделах, то заключительный раздел повествует о первой ступени подвижничества на пути к Богу, тогда как логично было бы заканчивать книгу разделом о высшей ступени совершенства в Боге.

Есть и другие, менее значительные погрешности в плане композиции и содержания книги. Неясно, чем обусловлена нерегулярность в приведении выводов: после некоторых глав они присутствуют, после некоторых нет. Во втором разделе книги о толковании терминов некоторые главы не относятся к их толкованию. К тому же толкование

терминов учения об умном делании даётся уже после изложения самого учения.

Указанная выше неполнота изложения опыта и учения старца Иосифа, с точки зрения содержания, и недостаточная системность, с точки зрения формы, несколько противоречат словам в аннотации книги о том, что в ней «...содержится систематическое изложение учения старца...» (с. 5).

Остаётся неизвестным, почему монах Маркелл написал книгу об опыте старца Иосифа, ссылаясь только на его письма, оставив в стороне его труд «Десятигласная духовдвижная труба», являющийся оригинальной «лествицей», описывающей путь восхождения человека к Богу. Данная «лествица» является квинтэссенцией выражения подвижнического опыта старца Иосифа. В ней описывается путь восхождения человека к обожению в десять этапов. Пройдя данный путь, старец Иосиф, по его же словам, и «написал, когда происходили эти действия, рукописную книжечку “Духодвижная Труба”»³. Монах Маркелл в рецензируемой книге ссылается на книгу монаха Иосифа, в которой опубликована «Духодвижная Труба», но нигде не ссылается на саму его «лествицу».

Стремление же монаха Маркелла показать укоренённость опыта и учения старца Иосифа в святоотеческой традиции явно увенчалось успехом. Описания аскетических терминов, духовных практик, безмолвного образа жизни, данные монахом Маркеллом в дискурсе православного исихазма, могут стать для читателя ключом к пониманию святоотеческой аскетической традиции.

Иеромонах Павел (Полевой)

3 Ιωσήφ ο Νηυχαστής, γέροντας. Επιστολή 2 // Ιωσήφ [ο Νηυχαστής], γέρων. "Εκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Ἀγιον Όρος, 1996. Σ. 42. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст. Письмо 2 // Иосиф Исихаст. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатика). М.; Ахтырка, 2016. С. 29.*

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

№ 2 (6) • 2021

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2658–7491

Редактор *Л. А. Казанков*

Эл. почта редакции: nauka.bogoslovie.mda@gmail.com

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 9
Подписано в печать 24.12.2021