



**Журнал основан 15 мая 2017 года**

**The Journal was founded on May 15th, 2017**

**SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY**

**PROCEEDINGS OF THE DEPARTMENT  
OF THEOLOGY OF THE SAINT PETERSBURG  
THEOLOGICAL ACADEMY**

**№ 1 (25), 2025**

*Scientific Journal*

**HAC**  
**Category K2**

**Publishing House of Saint Petersburg  
Theological Academy  
2025**

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ**

**ТРУДЫ КАФЕДРЫ БОГОСЛОВИЯ  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ  
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ**

**№ 1 (25), 2025**

*Научный журнал*

**ВАК**  
**Категория К2**

**Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2025**

UDC 281.93(066)

The journal is included in “List of peer-reviewed scientific publications in which main scientific results of theses for the candidate of science degree, for the doctor of science degree”

Specializations:

- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (philosophical sciences),
- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (historical sciences),
- 5.10.1. Theory and history of culture, of art (philosophical sciences),
- 5.10.1. Theory and history of culture, of art (cultural studies),
- 5.10.1. Theory and history of culture, of art (art studies),
- 5.11.1. Theoretical theology (in the research direction: Orthodoxy) (theology).

By the decision of the Higher Attestation Commission (HAC), the journal has been assigned to Category K2 for three years from 01/01/2024.

### **Editor-in-Chief**

Priest Dimitry Yurievich Lushnikov,  
Candidate of Theology, Candidate of Divinity, Associate Professor,  
Head of the Department of Theology,  
St. Petersburg Theological Academy

ISSN 2541-9587 (Print)  
ISSN 2686-9071 (Online)

© Article authors, 2025  
© Publishing House of St. Petersburg  
Theological Academy, 2025

УДК 281.93(066)  
ББК 86.372.24-4я5  
Т78

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

по группам специальностей:

- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки),
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (исторические науки),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (философские науки),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (искусствоведение),
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие) (теология)

Решением Высшей аттестационной комиссии (ВАК) журнал с 01.01.2024 г. распределен в Категорию К2 на три года.

### Главный редактор

Священник Димитрий Юрьевич Лушников,  
кандидат теологии, кандидат богословия, доцент,  
заведующий кафедрой богословия  
Санкт-Петербургской духовной академии

Т78 Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии :  
научный журнал. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2017— .

№ 1 (25). — 2025. — 316 с.

УДК 281.93(066)

ББК 86.372.24-4я5

ISSN 2541-9587 (Print)  
ISSN 2686-9071 (Online)

© Авторы статей, 2025  
© Издательство Санкт-Петербургской  
Духовной Академии, 2025

## THE EDITORIAL COUNCIL

*Bishop Siluan of Peterhof (Nikitin Sergei Sergeevich)*, Candidate of Theology, Associate Professor, Rector of the St. Petersburg Theological Academy.

*I. V. Bazilenko*, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Professor at the St. Petersburg State University, Leading Researcher at the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences.

*A. R. Fokin*, Doctor of Philosophy, Leading Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

*I. G. Gasparov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy and Humanitarian Training of the Burdenko Voronezh State Medical University.

*I. B. Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor at the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy.

*Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Foreign Languages of St. Petersburg Theological Academy.

*Archpriest Vladimir Khulap*, Dr. Theol., Candidate of Divinity, Associate Professor, Vice-Rector for Academic Affairs, Head of the Department of Church Practical Disciplines of the St. Petersburg Theological Academy.

*Priest Sergei Krivovichev*, Candidate of Theology, Doctor of Geological and Mineralogical Sciences, Professor, Chairman of the Kola Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Academician of the Russian Academy of Sciences.

*V. P. Lega*, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies of the St. Tikhon Orthodox University for the Humanities.

*Priest Mikhail Legeev*, Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy.

*A. V. Markidonov*, Candidate of Theology, Associate Professor, Associate Professor at the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy.

*Archpriest Vladimir Mustafin*, Doctor of Theology *honoris causa*, Professor, Professor at the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy.

*Hegumen Serapion (Mitko Avgust Evgenievich)*, Doctor of Theology, Doctor of Divinity, Candidate of Philosophy, Deputy Chairman of the Synodal Missionary Department of the Russian Orthodox Church, Deputy Director and Professor of the Higher School of Law and Administration of the National Research University "Higher School of Economics".

*D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Theology, St. Petersburg State University, Vice-Rector for Research of the Russian Orthodox University of St. John the Theologian.

*V. K. Shokhin*, Doctor of Philosophy, Professor at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

*G. V. Skotnikova*, Doctor of Cultural Studies, Member of the Academy of Russian Literature, Professor at the Department of Theory and History of Culture at the St. Petersburg State Institute of Culture, Leading Researcher at the «Relevant Problems of Contemporary Artistic Culture» Sector of the Russian Institute of Art History.

*O. B. Sokurova*, Doctor of Cultural Studies, Professor at the Department of History of Western European and Russian Culture of the St. Petersburg State University.

*R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Higher School of Philosophy, History and Social Sciences of the I. Kant Baltic Federal University.

*W. W. Trimble*, Doctor of Philosophy (PhD), Associate Professor at the Herzen Russian State Pedagogical University.

*M. N. Tsvetaeva*, Doctor of Cultural Studies, Member of the All-Russian Association of Art Critics, Professor of the Department of Philology and Art History at the St. Petersburg State Institute of Cinema and Television.

*Archpriest Valentin Vasechko*, Dr. Theol., Associate Professor at the Department of Systematic Theology and Patrology of the St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Deputy Chairman of the Educational Committee of the Russian Orthodox Church.

*G. V. Vdovina*, Doctor of Philosophy, Leading Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

*Archpriest Dmitry Yurevich*, Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Biblical Department at Saint Petersburg Theological Academy.

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

*Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич)*, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

*Игорь Вадимович Базиленко*, доктор исторических наук, кандидат богословия, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института восточных рукописей Российской академии наук.

*Протоиерей Валентин Николаевич Васечко*, Dr. Theol., доцент кафедры систематического богословия и патрологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, заместитель председателя Учебного комитета Русской Православной Церкви.

*Галина Владимировна Вдовина*, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук.

*Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

*Игорь Гарибович Гаспаров*, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и гуманитарной подготовки Воронежского государственного медицинского университета им. Н. Н. Бурденко.

*Священник Игорь Анатольевич Иванов*, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии.

*Священник Сергей Владимирович Кривовичев*, кандидат богословия, доктор геолого-минералогических наук, профессор, председатель Кольского научного центра РАН, академик РАН.

*Виктор Петрович Лега*, кандидат богословия, доцент кафедры философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

*Священник Михаил Викторович Легеев*, кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

*Александр Васильевич Маркидонов*, кандидат богословия, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

*Игумен Серапион (Митько Август Евгеньевич)*, доктор теологии, доктор богословия, кандидат философских наук, заместитель председателя Синодального миссионерского отдела Русской Православной Церкви, заместитель директора и профессор Высшей школы юриспруденции и администрирования НИУ «Высшая школа экономики».

*Протоиерей Владимир Файкович Муштафин*, доктор богословия honoris causa, профессор, профессор кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

*Роман Викторович Светлов*, доктор философских наук, профессор, директор Высшей школы философии, истории и социальных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта.

*Галина Викторовна Скотникова*, доктор культурологии, академик Академии российской словесности, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры, ведущий научный сотрудник сектора «Актуальные проблемы современной художественной культуры» Российского института истории искусств.

*Ольга Борисовна Сокурова*, доктор культурологии, профессор кафедры истории западно-европейской и русской культуры Санкт-Петербургского государственного университета.

*Уэсли Волкер Тримбл*, доктор философии (PhD), доцент Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

*Алексей Русланович Фокин*, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук.

*Протоиерей Владимир Федорович Хулап*, Dr. Theol., кандидат богословия, доцент, проректор по учебной работе, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.

*Марина Николаевна Цветаева*, доктор культурологии, член общероссийской ассоциации искусствоведов, профессор кафедры филологии и истории искусств Санкт-Петербургского государственного института кино и телевидения.

*Дмитрий Викторович Шмонин*, доктор философских наук, профессор, директор Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета, проректор по научной работе Российского православного университета св. Иоанна Богослова.

*Владимир Кириллович Шохин*, доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии Института философии Российской академии наук.

*Протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии.

# СОДЕРЖАНИЕ

## ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

<i>И. Б. Гаврилов, Т. М. Ермолаев.</i> К характеристике системы рационального богословия В. Д. Кудрявцева-Платонова (1828–1891) .....	12
<i>Священник Димитрий Дмитриев.</i> Образ секты «Семья» Чарльза Мэнсона в современном медийном дискурсе.....	29
<i>Диакон Андрей Дрегуло.</i> Экологические идеи в творениях Блаженного Августина, Фомы Аквинского и Франциска Ассизского.....	45
<i>Протоиерей Константин Константинов.</i> От мозга к сознанию: преодоление объяснительного разрыва.....	59
<i>А. М. Леонов.</i> Практика интерпретирования эсхатологических образов в условиях политической борьбы.....	83
<i>Спиридон Мелас, Н. О. Переверзев.</i> Космологические аспекты божественной любви в трудах Дионисия Ареопагита и Ибн Араби.....	95
<i>Священник Михаил Легеев.</i> Богословие священномученика Илариона (Троицкого; 1886–1929).....	113
<i>Иеромонах Геннадий (Поляков).</i> Константин Диовуниотис как преподаватель догматики и символики.....	132

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>В. В. Антоненко.</i> Антропологический аспект в учении об апокатастасисе в «Большой трилогии» протоиерея Сергия Булгакова.....	158
<i>О. А. Джарман.</i> Кесарий Каппадокийский — врач и философ поздней Античности. Часть I .....	177
<i>С. А. Колесников.</i> Человек наедине с верой: богословские аспекты одиночества.....	194
<i>С. Е. Костогрызова.</i> Контакты католиков с несторианами в государствах Чингизидов во второй половине XIII — первой половине XIV веков.....	211
<i>А. В. Маркидонов.</i> О возможной религиозно-философской мотивации характера отношений к школьному образованию в Античности и Древней Руси .....	232

## ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ, ИСКУССТВА

- Г. В. Скотникова.* Византиноведческий путь искусствоведа  
Ф. И. Шмита (1877–1937): к осмыслению судеб отечественной науки ..... 248
- О. Б. Сокурова.* Принцип троичности в историческом строительстве  
и культурном коде России ..... 261

### Отзывы и размышления над книгами

- И. Б. Гаврилов, Д. А. Карташов.* Литература русского зарубежья — культурное достояние современной России. Отзыв на коллективное исследование: Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XXI века. 1917–2017: В 3 т. 2-е изд. / Сост., вступ. ст. А. Л. Казина. СПб.: Петрополис, 2018. Т. 1: 1917–1934. 541 с. (Ценностные основания и структура художественного произведения в смысловом пространстве русской культуры) ..... 285
- Протоиерей Димитрий Кирьянов.*  
Возможно ли естественное богословие в XXI веке?  
Рецензия на книгу: *The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God.* — ed. by P. M. Gould and D. Ray. — Eugene, Oregon, Harvest House Publishers, 2019. 264 p. 9780736977364..... 297

# CONTENTS

## THEORETICAL THEOLOGY

<i>Igor B. Gavrilov, Tikhon M. Ermolaev.</i> Characterizing the Rational Theology System of V. D. Kudryavtsev-Platonov (1828–1891).....	12
<i>Priest Dimitry Dmitriev.</i> The Image of the Charles Manson Family Cult in Modern Media Discourse .....	29
<i>Deacon Andrei Dregulo.</i> Ecotheological Ideas in the Works of St. Augustine, Thomas Aquinas and Francis of Assisi .....	45
<i>Archpriest Konstantin Konstantinov.</i> From Brain to Consciousness: Overcoming the Explanatory Gap.....	59
<i>Alexey M. Leonov.</i> The Practice of the Interpretation of Eschatological Images in the Conditions of Political Competition.....	83
<i>Spiridon Melas, Nikita O. Pereverzev.</i> Cosmological Aspects of Divine Love in the Works of Dionysius the Areopagite and Ibn Arabi.....	95
<i>Priest Mikhail Legeev.</i> The Theology of St. Hilarion (Troitsky; 1886–1929) .....	113
<i>Hieromonk Gennady (Polyakov).</i> Konstantinos Diovouniotis as Teacher of Dogmatics and Symbolics .....	132

## PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

<i>Victoria V. Antonenko.</i> The Anthropological Aspect in the Doctrine of Apocatastasis in the “Big Trilogy” by Archpriest Sergei Bulgakov .....	158
<i>Olga A. Jarman.</i> Caesarius of Cappadocia – a Physician and Philosopher of Late Antiquity. Part I.....	177
<i>Sergey A. Kolesnikov.</i> Man Alone with Faith: Theological Aspects of Loneliness.....	194
<i>Sofia E. Kostogryzova.</i> The Contacts of the Catholics with the Nestorians in the Genghisid States in the Second Half of the 13 <sup>th</sup> – first Half of the 14 <sup>th</sup> Century.....	211
<i>Alexander V. Markidonov.</i> On the Possible Religious and Philosophical Motivation of the Nature of Attitudes Towards School Education in Antiquity and Ancient Rus’ .....	232

## THEORY AND HISTORY OF CULTURE, OF ART

<i>Galina V. Skotnikova. The Byzantine Path of Art Historian</i> F. I. Schmidt (1877–1937): Towards Understanding the Fate of National Science .....	248
<i>Olga B. Sokurova. The Principle of Trinity in Historical Construction</i> and Cultural Code of Russia .....	261

### Book Reviews and Reflections

<i>Igor B. Gavrilov, Daniil A. Kartauzov. The Literature of the Russian Diaspora is the Cultural Heritage of Modern Russia. A Review of the Collective Study: The Fate of Russian Spiritual Tradition in Russian Literature and Art of the 20<sup>th</sup> – early 21<sup>st</sup> Centuries. 1917–2017: In 3 volumes. 2nd ed. / Comp., Introduction. Article by A. L. Kazin. St. Petersburg: Petropolis, 2018. Vol. 1: 1917–1934. 541 p.</i> (Value Foundations and Structure of a Work of Art in the Semantic Space of Russian Culture).....	285
<i>Archpriest Dmitry Kiryanov. How Natural Theology is Possible in 21st Century?</i> Book Review: The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. – ed. by P. M. Gould and D. Ray. – Eugene, Oregon, Harvest House Publishers, 2019. 264 p. 9780736977364 .....	297

*И. Б. Гаврилов, Т. М. Ермолаев*

## К характеристике системы рационального богословия В. Д. Кудрявцева-Платонова (1828–1891)

УДК 1(470)(091):271.2-1:2-21  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_12  
EDN KHBUSB



*Аннотация:* В статье рассматривается система рационального богословия выдающегося русского религиозного философа, богослова, профессора Московской духовной академии, крупнейшего представителя духовно-академической философии XIX века Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова (1828–1891). Будучи учеником и последователем протоиерея Феодора Голубинского, Кудрявцев-Платонов предложил собственное богословско-философское учение, обогатив отечественную школу духовно-академической философии новыми идеями и концепциями, в частности, в разделах об атрибутах и действиях Бога. Раздел естественной теологии о бытии Бога профессор Кудрявцев-Платонов строил на гносеологическом основании трансцендентального монизма, имеющего связь как с философией платонизма и неоплатонизма, так и с отечественной философией всеединства. Отмечается, что В. Д. Кудрявцев-Платонов сумел представить целостную систему рационального богословия, в рамках которой предложены сильные доводы в защиту христианской веры. Несомненным достоинством этой системы является ее основание на гносеологических позициях реализма, не позволяющего отделять от ткани бытия безусловно необходимые понятия, например, понятие о Боге.

*Ключевые слова:* В. Д. Кудрявцев-Платонов, Московская духовная академия, русская религиозная философия, духовно-академическая философия XIX века, естественная теология, философия религии, доказательства бытия Бога, И. Кант, Божественные атрибуты, трансцендентальный монизм, метафизика, реализм.

*Об авторах:* **Игорь Борисович Гаврилов**

Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: igo7777@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3307-9774>

**Тихон Маркович Ермолаев**

Магистр теологии, аспирант кафедры богословия Московской духовной академии.

E-mail: ermolaev.tikhon@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0910-4004>

*Для цитирования:* Гаврилов И. Б., Ермолаев Т. М. К характеристике системы рационального богословия В. Д. Кудрявцева-Платонова (1828–1891) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 12–28.

Статья поступила в редакцию 18.12.2024; одобрена после рецензирования 29.01.2025; принята к публикации 01.02.2025.

---

*Igor B. Gavrilov, Tikhon M. Ermolaev*

## Characterizing the Rational Theology System of V. D. Kudryavtsev-Platonov (1828–1891)

UDC 1(470)(091):271.2-1:2-21  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_12  
EDN KHBUSB



*Abstract:* The article examines the system of rational theology of an outstanding Russian religious philosopher, theologian, professor of the Moscow Theological Academy, the largest representative of the 19<sup>th</sup> century theological academic philosophy Viktor Dmitrievich Kudryavtsev-Platonov (1828–1891). Being a student and follower of Archpriest Feodor Golubinsky, Kudryavtsev-Platonov proposed his own theological and philosophical teaching, enriching national school of theological academic philosophy with new ideas and concepts, in particular, in the sections on the attributes and actions of God. Professor Kudryavtsev-Platonov founded the natural theology section devoted to God's existence on the epistemological basis of transcendental monism, which is connected both with the philosophy of Platonism and Neoplatonism, and with national philosophy of all-unity. It is noted that V. D. Kudryavtsev-Platonov managed to present a holistic system of rational theology, within the framework of which strong arguments in defense of the Christian faith are proposed. The undoubted advantage of this system is its foundation on the epistemological positions of realism, which does not allow to separate absolutely necessary concepts from the fabric of being, for example, the concept of God.

*Keywords:* V. D. Kudryavtsev-Platonov, Moscow Theological Academy, Russian religious philosophy, theological academic philosophy of the 19<sup>th</sup> century, natural theology, philosophy of religion, proofs for the existence of God, I. Kant, divine attributes, transcendental monism, metaphysics, realism.

*About the authors:* **Igor Borisovich Gavrilov**

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theology at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: [igo7777@mail.ru](mailto:igo7777@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3307-9774>

**Tikhon Markovich Ermolaev**

Master of Theology, Postgraduate Student of the Department of Theology at the Moscow Theological Academy.

E-mail: [ermolaev.tikhon@yandex.ru](mailto:ermolaev.tikhon@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0910-4004>

*For citation:* Gavrilov I. B., Ermolaev T. M. Characterizing the Rational Theology System of V. D. Kudryavtsev-Platonov (1828–1891). *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 12–28.

The article was submitted 18.12.2024; approved after reviewing 29.01.2025; accepted for publication 01.02.2025.

## Естественная теология и философия религии в наследии В. Д. Кудрявцева-Платонова

Обширное рационально-теологическое наследие выдающегося русского религиозного философа, богослова, профессора Московской духовной академии, крупнейшего представителя отечественной духовно-академической философии XIX в., ученика и последователя прот. Феодора Голубинского (1797–1854) Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова (1828–1891) в последнее время все чаще привлекает исследователей<sup>1</sup>, как и в целом актуальная в наши дни проблематика рационального обоснования истин веры, их рассмотрения с позиции научных, культурных, социальных и иных общепризнанных ценностей и норм<sup>2</sup>.

Обращаясь к анализу системы рационального богословия В. Д. Кудрявцева-Платонова, прежде всего можно выделить в ней две крупные предметные области — естественную теологию и философию религии.

Одной из характеристик концепции естественной теологии Кудрявцева-Платонова является ее приобщенность к православной традиции, — конкретно, как отмечает И. В. Цвык, в примате веры над разумом. Прот. Владимир Иванов считает последнее достоинством, поскольку профессором была создана философская система, соответствующая православному религиозному опыту<sup>3</sup>. Мыслитель представил богатый критический материал, умело раскрыв

---

<sup>1</sup> См.: *Лушников Д. Ю., свящ.* Доказательства существования Бога в естественном богословии профессора Московской духовной академии В. Д. Кудрявцева-Платонова (1828–1891) // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 95–116; *Рожин Д. О.* Рецепция философских идей И. Канта в системе трансцендентального монизма В. Д. Кудрявцева-Платонова: дис. ... канд. филос. наук. Калининград, 2021. 171 с.; *Цвык И. В.* Религиозно-философская система В. Д. Кудрявцева-Платонова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1997. 112 с.

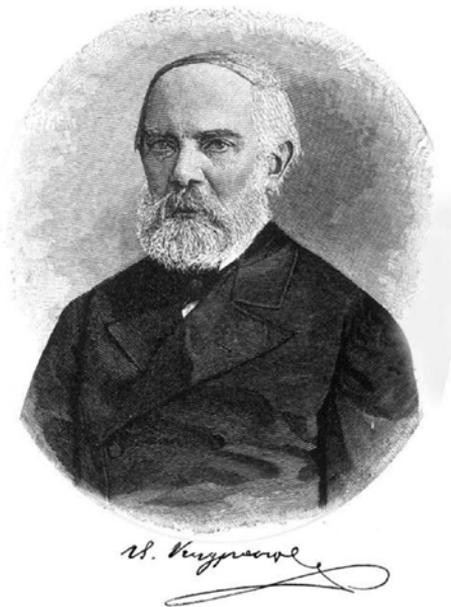
<sup>2</sup> См.: *Лушников Д. Ю., свящ.* Основное богословие в традиции российского православного образования: содержание и особенности преподавания дисциплины (на примере Санкт-Петербургской духовной академии второй половины XIX — начала XX вв.): дис. ... канд. теологии. СПб., 2023. 231 с.; *Его же.* Основное богословие в Санкт-Петербургской духовной академии синодального периода. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. 324 с. (Теология: история и современность); *Гаврилов И. Б.* О ценностной основе образовательной парадигмы. Отзыв на монографию: *Шмонин Д. В.* Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб.: Изд-во СПбПДА; Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. 459 с. (Теология: история и современность) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 194–206; *Лушников Д. Ю., свящ., Гаврилов И. Б., Ермолаев Т. М.* Функционал философской теологии как дисциплины рационального богословия. Отзыв на монографию: *Шохин В. К.* Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 512 с. (Теология: история и современность) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 240–252; *Их же.* Кантова критика онтологического доказательства бытия Божия в философии С. Л. Франка (1877–1950) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 1 (21). С. 38–51; *Лушников Д. Ю., свящ., Гаврилов И. Б.* Возрождение отечественных традиций общественной мысли. К выходу первого православного учебника по обществознанию // Церковь и время. 2024. Т. 106. № 2. С. 157–170.

<sup>3</sup> *Иванов В., прот.* Становление богословской мысли в Московской Духовной Академии (1814–1870) // Богословские труды. Московская духовная академия, 300 лет (1685–1985). М.: Московская Патриархия, 1986. С. 143–146.

действительные слабые стороны религиозных и философских учений, содержащих не отвечающие христианской вере положения. Современник Кудрявцева-Платонова П. П. Соколов подчеркивал эту ценную особенность, характеризуя критический материал профессора «сильным» и «самостоятельным»<sup>4</sup>. Положительно высказывались и другие современники: И. А. Татарский видел в мыслителе лучшего отечественного христианского философа<sup>5</sup>; А. И. Введенский называл его христианским философом «в полном и строгом смысле слова»<sup>6</sup>, а его философию — «одним из самых значительных явлений в области русской философской мысли»<sup>7</sup>.

После смерти Виктора Дмитриевича его сочинения были опубликованы в собрании из девяти книг, в трех томах, каждый из которых представлен тремя выпусками<sup>8</sup>. Порядок работ в собрании организован по подобию структуры метафизики учителя Кудрявцева-Платонова, прот. Феодора Голубинского. Первый том носит название «Исследования и статьи по введению в философию и по гносеологии», второй — «Исследования и статьи по естественному богословию», третий — «Исследования и статьи по космологии и рациональной психологии». Но сочинения профессора не исчерпываются включенными в собрание трудами.

В. Д. Кудрявцев-Платонов перенял у прот. Ф. Голубинского его вольфианский взгляд на естественное богословие как на структурный раздел метафизики. Мыслитель расположил области метафизики в том же порядке, что и его учитель: 1) учение о сущем вообще — онтология; 2) учение о безусловно сущем — естественная теология; 3) и 4) учение об условно сущем — космология и психология<sup>9</sup>.



Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов

<sup>4</sup> Соколов П. П. Краткие сведения о жизни и трудах Виктора Дмитриевича Кудрявцева // Богословский вестник. 1892. Т. 1. № 1. С. 215.

<sup>5</sup> Татарский И. А. Виктор Дмитриевич Кудрявцев // Вера и разум. 1892. Т. 2. Ч. 1. С. 163–164.

<sup>6</sup> Введенский А. И. О характере, составе и значении философии В. Д. Кудрявцева-Платонова // Кудрявцев-Платонов В. Д. Соч.: В 3 т. Т. 1. Вып. 1. Сергиев-Посад: 2-я Тип. А. И. Снегиревой, 1893. С. 60.

<sup>7</sup> Там же. С. 122.

<sup>8</sup> Кудрявцев-Платонов В. Д. Сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова, доктора богословия, профессора философии в Московской духовной академии: В 3 т. Сергиев Посад: 2-я Тип. А. И. Снегиревой, 1892–1894.

<sup>9</sup> Кудрявцев В. Д. Введение в философию. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, Б. Чернышевского, Д. Пустошкина, 1890. С. 37.

Как известно, прот. Ф. Голубинский видоизменил структуру метафизики немецкого философа Баумейстера (1698–1785) и представил ее в следующей последовательности: онтология — естественная теология — космология — психология<sup>10</sup>, т.е. отвел естественной теологии второе, а не последнее место<sup>11</sup>.

Последовательность разделов естественной теологии у Кудрявцева-Платонова и прот. Ф. Голубинского совпадает. У проф. Кудрявцева она выглядит так: 1) бытие Божие; 2) понятие о Боге и Его свойствах; 3) отношение Бога к миру. У прот. Ф. Голубинского<sup>12</sup>: 1) о бытии Бога; 2) о свойствах Бога; 3) о действиях Бога<sup>13</sup>.

Раздел о бытии Бога содержит учение о доказательствах бытия Божия. Рациональное обоснование истины существования Бога В. Д. Кудрявцев-Платонов помещает в исследовательские области как естественной теологии, так и философии религии. Но если естественная теология исторически является специальным предметом рациональной философской мысли, то философия религии — это явление, которое во времена профессора, как он замечает, представляло собой предмет, отличный от естественного, или рационального, богословия. Последняя дисциплина в сочинениях Кудрявцева-Платонова была переориентирована в рационально-богословскую исследовательскую область, в которой решаются вопросы, относящиеся к специальному проблемному полю философии религии<sup>14</sup>. В труде «Религия, ее сущность и происхождение» мыслитель отмечает, что философия религии занимается вопросами о сущности, происхождении и значении религии. Он считает, что в данном богословском отделе необходимо утверждать основные достоинства религии Богооткровенной и описывать законы развития религиозного сознания<sup>15</sup>. Профессор определяет и специальный метод исследования для данной дисциплины, который соответствует естественному богословию, — диалектико-критический<sup>16</sup>. Тот факт, что философия религии в наследии проф. Кудрявцева-Платонова выступает отдельной дисциплиной с самостоятельным кругом задач, отмечается в современных исследованиях, например, у М. Л. Кабановой и К. М. Захаровой<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> Голубинский Ф., прот. Лекции по философии, умозрительному богословию, умозрительной психологии. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2006. С. 74.

<sup>11</sup> Разделы метафизики у Баумейстера представлены по следующему порядку: онтология — космология — психология — естественная теология.

<sup>12</sup> Данную схему прот. Феодор заимствовал также у Баумейстера, у которого естественная теология была разделена на те же три части: о бытии Бога, об атрибутах Бога, о действиях Бога. См.: *Баумейстер Ф. Х. Метафизика* Хр. Баумейстера, переведенная с латинского языка Яковом Толмачевым. 2-е изд., вновь испр. СПб.: Тип. Мед. деп. М-ва вн. дел, 1830. С. 205.

<sup>13</sup> Голубинский Ф., прот. Лекции по философии, умозрительному богословию, умозрительной психологии. С. 346.

<sup>14</sup> Кабанова М. Л. Религиозная метафизика В. Д. Кудрявцева-Платонова: дис. ... канд. филос. наук. Благовещенск: Амур. гос. ун-т, 2006. 186 с.

<sup>15</sup> Кудрявцев-Платонов В. Д. Соч. В 3 т. Т. 2: Исследования и статьи по естественному богословию. Вып. 1. Сергиев-Посад: 2-я Тип. А. И. Снегиревой, 1892. С. 90.

<sup>16</sup> Там же. С. 2.

<sup>17</sup> Захарова К. М. «Философия религии» в России: становление понятия и научной дисциплины // Христианское чтение. 2017. № 3. С. 191; Кабанова М. Л. Религиозная метафизика В. Д. Кудрявцева-Платонова. С. 97.

Можно сказать, что назначение философии религии в наследии Кудрявцева-Платонова по отношению к естественной теологии пропедевтическое. В ней на рациональном уровне понятие о религии обеспечивается соответствующим христианскому мировоззрению содержанием. Естественная теология, в свою очередь, является разделом метафизики, в котором формулируется учение о Боге. Философия религии рассматривает следующие темы: первобытная религия, политеизм, религии некультурных языческих народов, религии культурных языческих народов, деизм, пантеизм, атеизм, теизм, доказательства бытия Божия. Последний раздел философии религии, как можно заметить, соответствует первому разделу естественной теологии.

Важно подчеркнуть, что учение В. Д. Кудрявцева-Платонова целостно и, при общей объемности и тематической многогранности материала, его мысль не вступает во внутренние противоречия. Так, учение о доказательствах, хотя и является структурной частью философии религии, не перестает при этом быть и элементом метафизического учения, конкретно, структурной частью естественной теологии. Другими словами, при двойственности предметного поля (естественной теологии и философии религии) сохранилась единая доктрина о доказательствах бытия Божия.

Вероятно, опираясь на выделенные самим В. Д. Кудрявцевым-Платоновым области метафизики (онтология, естественная теология, космология и психология<sup>18</sup>), издатели его трудов в выпусках второго тома собрания сочинений на титульных листах характеризовали работы по философии религии заголовком «Исследования и статьи по естественному богословию». Неточность здесь заключается в том, что объединяются две отдельные предметные области. Безусловно, и естественная теология, и философия религии относятся к единому апологетическому корпусу и взаимно дополняют друг друга, в чем-то даже сливаются, как, например, в учении о доказательствах бытия Божия и о Промысле Божиим. Тем не менее, логичнее было бы озаглавить выпуски второго тома «Исследования и статьи по основному богословию», и тогда все бы встало на свои места.

В современных исследованиях, касающихся естественного богословия Кудрявцева-Платонова, можно встретить ту же неточность, связанную с обобщением в наследии профессора двух разных предметных областей — философии религии и естественной теологии<sup>19</sup>. Вероятно, причина этой неточности — в опоре исследователей на названия томов дореволюционных изданий собрания сочинений.

---

<sup>18</sup> Кудрявцев В. Д. Введение в философию. С. 37.

<sup>19</sup> Артемкин Д., свящ. Кудрявцев-Платонов В. Д. // Православная энциклопедия. Т. XXXIX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2015. С. 251–260. Свящ. Димитрий Артемкин допускает неточность в статье, посвященной В. Д. Кудрявцеву-Платонову, в разделе «Естественное богословие». Он утверждает, что естественное богословие занимается вопросом о происхождении религии, в то время как в действительности данная проблема поднимается В. Д. Кудрявцевым-Платоновым в предметной области философии религии. Данное утверждение нуждается в корректировке, поскольку оно вступает в противоречие с тем взглядом на рациональное богословие, из которого исходил профессор.

Рассмотрим подробнее содержание естественной теологии, канву и логику изложения материала, а также гносеологический базис, из которого исходил В. Д. Кудрявцев-Платонов.

### Содержание естественной теологии у В. Д. Кудрявцева-Платонова

Также как и прот. Феодор Голубинский, первый раздел естественной теологии В. Д. Кудрявцев-Платонов посвящает теме доказательств бытия Божия. Он пишет, что цель данных аргументов заключается в том, чтобы на рациональном уровне обосновать понятие о Боге как об «абсолютно-совершенном» Существо<sup>20</sup>. Профессор усматривает в доказательствах философскую ценность, т. к. с их помощью религиозные убеждения «облекаются» в «рационально обоснованные понятия»<sup>21</sup>, а отсюда происходит доказательство того, что бытие Бога является не только субъективным фактом, обнаруженным в сознании, но и объективной истиной<sup>22</sup>. Также мыслитель считает, что посредством доказательств возможно прийти к «ясному и определенному» понятию о Боге<sup>23</sup>. Он усматривает в них пособие веры для тех, чья вера ослабла, а также для полемики с атеистами и скептиками, стремящимися подорвать основания веры<sup>24</sup>. Таким образом, Кудрявцев-Платонов отводит доказательствам как положительную — для формирования учения о Боге, — так и полемическую роль.

Последовательность аргументов у Кудрявцева-Платонова выстроена по той логике, согласно которой при обосновании бытия Бога происходит восхождение «от общих свойств космического бытия к более и более идеальным свойствам»<sup>25</sup>. Так, порядок аргументов представлен следующим образом: космологический аргумент, телеологический аргумент, психологический аргумент (который включает онтологический, психологический в тесном смысле, исторический и нравственные аргументы).

При этом Кудрявцев-Платонов приписывает доказательствам бытия Божия более высокий эпистемологический статус, чем о. Феодор Голубинский, называвший их не «доказательствами», а «доводами». Прот. Феодор, по замечанию свящ. Димитрия Лушников, видел ценность в абдуктивных суждениях<sup>26</sup>. Собственный подход Кудрявцев-Платонов обосновывает посредством указания на односторонность учений Канта — в вопросе критики доказательств бытия Божия (космологического, телеологического и онтологического) — и Якоби, философия которого ограничена непосредственно чувством.

С Кантовой критикой космологического доказательства В. Д. Кудрявцев-Платонов не соглашается, в частности, с мнением о том, что для разума требование выделять первую причину всех условных явлений и процессов

<sup>20</sup> Кудрявцев В. Д. Начальные основания философии. 9-е изд. Сергиев Посад: Тип. Иванова, 1915. С. 151.

<sup>21</sup> Кудрявцев-Платонов В. Д. Философия религии. М.: Фонд ИВ, 2008. С. 348.

<sup>22</sup> Там же. С. 349.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же. С. 350.

<sup>25</sup> Кудрявцев В. Д. Начальные основания философии. С. 150–151.

<sup>26</sup> См: Лушников Д. Ю., свящ. Естественная теология в богословском наследии святителя Иннокентия (Борисова) // Вопросы теологии. 2023. Т. 5. № 2. С. 274.

мира не имеет абсолютного и исключительного значения. Немецкий философ утверждал, что существует в человеческом разуме и другое требование: не полагать нигде пределов в познании при изучении мира. Такая позиция И. Канта, по мысли проф. Кудрявцева-Платонова, действительно, разрушает космологическое доказательство, но при этом и допускает «коренной антагонизм в самой нашей познавательной способности»<sup>27</sup>. В. Д. Кудрявцев-Платонов доказывает, что допускать бытие первой, неизменяемой и независимой, причины необходимо<sup>28</sup>. При этом он усматривает действительную слабую сторону космологического аргумента, которая заключается в том, что это доказательство доводит человеческий ум только до пантеистических представлений<sup>29</sup>. Потому отечественный мыслитель и утверждает, что космологическое доказательство должно быть подкреплено доказательством телеологическим.

Кудрявцев-Платонов считал, что телеологическое доказательство является самым очевидным и убедительным, соглашаясь в этом вопросе с И. Кантом. Впрочем, профессор не оспаривает позицию Канта о том, что телеологический аргумент в его традиционных формулировках не дает оснований заключать о существовании Творца, Который создал материю из ничего. В рамках этого доказательства, по мысли профессора, мы приходим к тому, что обладает бытием Премудрый Художник, образовавший, но не произведший, материю. Несмотря на данную слабую сторону, Кудрявцев-Платонов является защитником телеологического доказательства. Он возражает против критических замечаний о несостоятельности тезиса о целесообразности мира. Так, Кудрявцев-Платонов настаивает на том, что даже согласие с И. Кантом в индуктивном характере телеологического доказательства не унижает ценности этого доказательства, а сам по себе тезис о целесообразности не является противонаучным и, хотя и не очевиден, он вполне справедлив в силу того, что идея целесообразности «составляет не зависящую от опыта принадлежность нашего рассудка, одну из его категорий и, как таковая, носит на себе характер всеобщности и необходимости»<sup>30</sup>. Мыслитель утверждает, что основание телеологического доказательства (целесообразность) — твердое и является априорно-рациональной истиной.

С Кантовой критикой онтологического доказательства В. Д. Кудрявцев-Платонов также не соглашается, выдвигая свою версию аргумента. Он полагает, что сама гносеологическая предпосылка о соответствии реальности и человеческого познания обуславливает достоверность этого доказательства, и критика доказательства может удовлетворить только тех, кто разделяет позицию Канта. Потому Кудрявцев-Платонов делает вывод о том, что положения в онтологическом доказательстве Канта как сохраняют свою неопровержимую силу, так и разрушаются сами собой, будучи всецело зависимыми от того, каких гносеологических оснований мы придерживаемся. Мыслитель предлагает преодолеть эту слабую сторону онтологического доказательства. Он пишет, что в идее об Абсолюте должно мыслиться Существо, обладающее

<sup>27</sup> Кудрявцев-Платонов В. Д. *Философия религии*. С. 357.

<sup>28</sup> См.: Там же. С. 360.

<sup>29</sup> См.: Кудрявцев В. Д. *Начальные основания философии*. С. 156.

<sup>30</sup> Кудрявцев-Платонов В. Д. *Философия религии*. С. 380.

признаком *реального бытия*, поскольку Всесовершеннейший (по Ансельму) и Всереальнейший (по Декарту) непременно включает понятие реальности. Кантово же возражение о реальности как только лишь положении в сознании, по Кудрявцев-Платонову, несостоятельно потому, что бытие реальное ценнее бытия мыслимого (возможного). Профессор также утверждает, что в понятии о Боге значится необходимое Существо, — отсюда, Божество, мыслимое нами, существует реально. А необходимость идеи о Боге он обосновывает, исходя из факта ее априорности и всеобщности<sup>31</sup>.

Во втором разделе естественного богословия В. Д. Кудрявцев-Платонов, также как и прот. Феодор Голубинский, утверждает, что посредством метода естественного богословия возможно осмысление свойств Бога. Раздел о Божественных атрибутах он начинает с определения границ богопознания. Мыслитель пишет, что человеческий разум не может постигнуть Существо неограниченное в целом, — в силу ограниченности познавательных способностей, «беспредельное не может быть определяемо»<sup>32</sup>. Однако непостижимость Бога, по мысли Кудрявцева-Платонова, не означает, что Бога невозможно познавать, — Его познание возможно «в меру откровения совершенств Его в бытии сотворенном»<sup>33</sup>. Так, основным источником в осмыслении свойств Бога в рамках рациональной теологии Кудрявцева-Платонова выступает естественное откровение. Одним из главных оснований, исходя из которого он доказывает возможность осмысления Божественных свойств, является факт априорности человеческому сознанию идеи о Боге.

Кудрявцев-Платонов, подобно своему учителю, прежде чем перейти к выявлению основных свойств Бога, излагает общее понятие о Нем. Он считает, что составить общее понятие о Боге возможно при помощи выявления в исторически сформировавшихся частных представлениях о Нем «общего, существенного и необходимого»<sup>34</sup>. Важнейшим свойством, приписываемым Богу, является всесовершенство; данный атрибут полагается в основание всех прочих. «Каковы бы ни были представления о Боге, как бы много ни заключали в себе превратного и несовершенного, все они старались, однако же, выразить понятие о существе всесовершенном»<sup>35</sup>, — пишет профессор. Таким образом, представление о всесовершенстве, хотя и имеет качественное различие в религиозных и философских системах, выступает общим и коренным предикатом Бога. Примечательно, что у о. Голубинского таким общим понятием о Боге названа бесконечность.

Классификация свойств Бога у Кудрявцева-Платонова, также как и в системе прот. Голубинского, строится на основании того, что мир делится на физический и духовный. Мыслитель разделяет свойства Бога на онтологические и духовные<sup>36</sup>. Выявление онтологических свойств происходит посредством

---

<sup>31</sup> См.: Там же. С. 416.

<sup>32</sup> Кудрявцев В. Д. Начальные основания философии. С. 199.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же. С. 200.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Прот. Феодор Голубинский разделяет Божественные свойства, которые относятся к отрешенному бытию (т. е. метафизические свойства), и Божественные совершенства,

анализа понятия всесовершенства с целью обоснования его подлинного содержания, которое, в свою очередь, «только и может быть приписано Существу абсолютному»<sup>37</sup>. Всесовершенное Существо должно обладать бытием: действительным, единым, безусловным (самосушим), неизменным, вечным, вездесущим (неограниченным пространством и временем). Обратные понятия, будь то бытие только мыслимое, а не действительное, множественное, а не единое, условное, а не безусловное, и т.д., не могут быть приписаны бытию Всесовершеннейшему по формальным законам логики.

Переходя к духовным свойствам Бога, Кудрявцев-Платонов указывает на то, что главным из них является абсолютная духовность. «Духовность есть столь существенное, вытекающее из основной религиозной идеи абсолютного совершенства свойство, что без него уничтожилось бы самое понятие о Боге»<sup>38</sup>, т.е., по мысли Кудрявцева-Платонова, отсутствие духовных свойств не только бы делало Бога менее совершенным, чем некоторые Его творения, но и разрушило бы и все другие Его предикаты.

Мыслитель отмечает, что свойствами бытия духовного являются: сознание, разум, свобода. Далее он пишет, что данные атрибуты Бога «должны быть мыслимы... в неограниченном, абсолютном их значении»<sup>39</sup>. Отсюда, атрибуты Бога, относящиеся к духовному бытию, следующие: всеблаженство, всеведение, всемогущество.

Завершается второй раздел естественной теологии обоснованием того, что всесовершеннейшее Существо является Личностью. Основным посылом здесь выступает указание на сознательность как высшую сторону психической жизни. Т. к. Бог необходимо обладает духовными совершенствами, сама мысль о том, что Он не является личностно-сознательным, разрушает представление о Нем как Существе Всесовершенном, ибо в таком случае «Бог... не возвышается над уровнем мира и человека, но понижается до него и теряет характер истинной божественности, как превосходства над мировым бытием»<sup>40</sup>.

Последний раздел естественной теологии строится Кудрявцевым-Платоновым посредством анализа понятий трансцендентности и имманентности Бога по отношению к миру. Он рассматривает крайние позиции в вопросе соотношения трансцендентности и имманентности, а затем переходит к теистическому пониманию отношения Бога к миру. Раздел состоит из четырех частей: 1) критика дуализма, 2) критика деизма, 3) критика пантеизма, 4) о теизме. В заключительной части раздела профессор переходит к теме Промысла Божия.

Кудрявцев-Платонов предлагает собственную трактовку того, как нужно мыслить трансцендентность и имманентность Бога. Он указывает на то, что понятие о трансцендентности Бога основывается на Его неограниченности

---

принадлежащие Богу как Совершеннейшему Духу (т.е. теистические предикаты). См.: Голубинский Ф., *прот.* Лекции по философии, умозрительному богословию, умозрительной психологии. С. 423.

<sup>37</sup> Кудрявцев В. Д. Начальные основания философии. С. 201.

<sup>38</sup> Там же. С. 202.

<sup>39</sup> Там же. С. 203.

<sup>40</sup> Там же. С. 205.

по бытию и свойствам, которые отличают всесовершенное Существо от мира и возвышают Его над ним. Понятие об имманентности, в свою очередь, обосновывается тем, что отделенность Бога от мира противоречила бы Его атрибутам беспредельности и вездесущия, поскольку в таком случае «там, где существует мир, — не было бы Бога, и наоборот»<sup>41</sup>.

Мыслитель отмечает, что проблема взаимоотношения трансцендентности и имманентности составляет сложную задачу для богословия: при ее решении человеческая мысль впадала в крайности, т. к. многим философам данные понятия представлялись несовместимыми<sup>42</sup>.

В рамках разбора дуализма констатируется крайняя позиция относительно трансцендентности Бога миру, исходя из которой невозможно выразить когерентного учения о Боге как о Существое всесовершенном. Кудрявцев-Платонов рассматривает дуализм «метафизический»<sup>43</sup> и «ифический»<sup>44</sup>.

О дуализме метафизическом он пишет: «...Дуализм, допускающий существование материи, как самостоятельного бытия, противоречит как истинному понятию о Боге, так и понятию о материи»<sup>45</sup>. Так, в рамках данной концепции, Бог будет ограничен по своим свойствам, ввиду существования другого самостоятельного начала; «если существует самобытная материя, то Бог не будет абсолютно свободен, его действия будут уславливаться и ограничиваться материей»<sup>46</sup>. Также Кудрявцев-Платонов указывает на то, что суждениям, заключающим к существованию самобытной материи, не может быть найдено какое-либо удовлетворительное обоснование; «по самому понятию о материи, как о начале абсолютно-пассивном, мы должны будем искать причины самых свойств материи в начале активном, в Боге»<sup>47</sup>.

О дуализме ифическом мыслитель говорит, что при допущении двух божественных начал уничтожается понятие об Абсолютности Бога. Также он высказывается о субъективности понятий добра и зла, которые могут оцениваться только относительно человека, вследствие чего основания концепции рушатся сами собой.

В рамках деизма<sup>48</sup> Кудрявцев-Платонов усматривает тот же недостаток, что и в учениях дуализма, а именно — крайнюю позицию относительно

---

<sup>41</sup> Там же. С. 209.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Метафизический дуализм — учение в греческой философии, в котором мир мыслился как результат воздействия Бога на самобытную бесформенную материю. Данное учение находится в трудах Платона и Аристотеля, воспринимавших Бога и мир как два совечных, но не равных по достоинству начала, первое из которых является активным, а второе пассивным.

<sup>44</sup> Ифический дуализм — совокупность учений, характерной чертой которых является противопоставление двух начал, доброго и злого. Встречается в зороастризме, где Ормуз является началом добрым, а Ариман — злым; также ифический дуализм был распространен в гностических сектах, — например, в учении маркионизма Бог Ветхого Завета — злое начало, а Бог Нового Завета — доброе.

<sup>45</sup> Там же. С. 211.

<sup>46</sup> Там же. С. 211.

<sup>47</sup> Там же. С. 212.

<sup>48</sup> В рамках деизма признается существование Бога, Который обладает личностью, но отвергается Его участие в жизни мира после творения.

трансцендентности Бога, в рамках которой не может быть сформулировано подлинное понятие о Боге как о всесовершенном Существо. Безучастность Бога в жизни мира характеризуется мыслителем в качестве самоограничения Бога, которое противоречит понятию абсолютности<sup>49</sup>. Другой слабой стороной деизма является неправильное введение понятий пространства и времени по отношению к Богу, «пространства, — потому что Бог отделяется от мира, как одно пространственное целое от другого; времени, — потому что в деятельности Божества разделяются два временные момента — время до создания мира и затем прекращения всякого отношения к миру»<sup>50</sup>, что также подрывает представление о Боге как о всесовершенном Существо.

В рамках деизма принимается, что сотворенный Богом «механизм» мира является совершенным, этим и обуславливается главная идея о том, что Бог не проявляет Своего участия после творения, не уничижая Себя по достоинству. Данная концепция, по мысли проф. Кудрявцева, не может быть названа хоть сколько-нибудь удовлетворительной в сравнении с теистическим представлением. Хотя мир и является совершенным, как считают деисты, тем не менее, он не всесовершенен, иначе бы Бог сотворил нечто, равное Себе. Отсюда, заключает Кудрявцев-Платонов, позиция о том, что единство и гармония мира реализуются при относительной самостоятельности частей под постоянным управлением абсолютного Разума, является «более достойной», т. е. удовлетворительной с точки зрения логики<sup>51</sup>.

Производя анализ пантеистических систем, В. Д. Кудрявцев-Платонов указывает на крайность, в которой отвергается трансцендентность Бога и признается полная Его имманентность миру. Профессор показывает, что пантеизм не может быть хоть сколько-нибудь удовлетворительным для религиозного сознания, конкретно, в определении Бога как Существа всесовершенного, и что данное воззрение «противоречит... свойствам мирового бытия»<sup>52</sup>.

Мыслитель выделяет два направления пантеизма: система имманации, или субстанциональный пантеизм, и система эманации (эволюции)<sup>53</sup>. Он дает достаточно подробную критику пантеистическим направлениям. В качестве примера можно выделить критическое замечание, в котором Кудрявцев-Платонов заключает, что из первого указанного типа пантеизма невозможно вывести подлинного понятия о Боге, т. к. «если... признать его [мир] проявлением Божества, то и сам Бог так же, как и мир, должен быть изменчив,

---

<sup>49</sup> Там же. С. 215.

<sup>50</sup> Там же. С. 217.

<sup>51</sup> Там же. С. 216–218.

<sup>52</sup> Там же. С. 220.

<sup>53</sup> К субстанциональному пантеизму В. Д. Кудрявцев-Платонов относит учение Спинозы, согласно которому существует лишь одна субстанция, в которой нет движения, а ее атрибуты — суть ее проявления, которые подлежат нашему познанию. К системе эманации (эволюции) профессор относит учения Гегеля и Шеллинга, согласно которым Абсолютное есть самодвижение, которое реализуется в вещах мира; природа и дух развиваются именно из Абсолюта, что, в тот же момент, является действительным развитием Абсолюта. Различие первого и второго направления пантеизма состоит в том, что в первом мир представляется для познания в качестве некоей фикции, а во втором — в качестве действительности.

подвержен закону временно-пространственного бытия, должен быть источником несовершенств и самого зла»<sup>54</sup>. Общим же недостатком, относящимся ко всем направлениям пантеизма, является недопустимое отождествление Бога и мира, которое противоречит необходимому свойству всеовершенство Бога. Так, опираясь на раздел «о Божественных свойствах», профессор утверждает, что отрицание духовности в Боге есть притязание на Его несовершенство<sup>55</sup>. Другим фундаментальным недостатком пантеистических систем, вытекающим из вышеизложенного, является нерешенность проблемы добра и зла. Это приводит к тому, что в рамках пантеизма человек «не может быть ни самостоятельным, ни свободным, ни ответственным за свои действия»<sup>56</sup>. В конце концов, в этих концепциях не может быть речи о бессмертии души, что приводит к выводу об ущербности пантеизма в этических вопросах.

В завершение раздела естественной теологии «Отношение Бога к миру» В. Д. Кудрявцев-Платонов указывает на теизм как на учение, в котором излагается когерентная концепция взаимоотношения трансцендентности и имманентности Бога. В этом же разделе он предлагает учение о Промысле Божиим. Мыслитель показывает, что только Бог обладает бытием необходимым и не нуждается в сохранении бытия, в отличие от бытия, присущего миру и вещам, характеризующимся условностью и случайностью<sup>57</sup>. Кудрявцев-Платонов пишет: «Но если таков характер мира <...>, то очевидно, что продолжение его бытия, точно так же, как и начало, мыслимо только при продолжении того же акта творческой воли, которая и в начале определила бытие мира»<sup>58</sup>. Профессор заключает, что теистическое воззрение на отношение Бога к миру, в отличие от дуализма, деизма и пантеизма, в полной мере удовлетворяет необходимому и основному атрибуту Бога — Всеовершенству.

### **Гносеологическое основание онтологического доказательства бытия Бога**

В. Д. Кудрявцев-Платонов сформулировал учение трансцендентального монизма, которое восходит к философии Платона и Плотина. Он предложил критику на возражения Канта против доказательств бытия Бога, в частности, онтологического. Удовлетворительное решение вопроса возможности рационального обоснования бытия Бога дает возможность построения цельного здания естественного богословия.

Предложенное мыслителем учение о доказательствах основывается на гносеологической установке трансцендентального монизма, устраняя крайности материализма и идеализма. Как известно, Кант был идеалистом, а философия проф. Кудрявцева является системой реализма, которая, как было отмечено, корнями восходит к учению платоников и неоплатоников. Чтобы понять, в чем заключается разница между идеализмом Канта и реализмом

---

<sup>54</sup> Там же. С. 222.

<sup>55</sup> Там же. С. 226.

<sup>56</sup> Там же. С. 229.

<sup>57</sup> Там же. С. 230–231.

<sup>58</sup> Там же. С. 231.

Кудрявцева-Платонова, можно обратиться к толкованию абсолютным реалистом С. Л. Франком формулы Р. Декарта «*cogito, ergo sum*» («мыслью, следовательно, существую»). Франк пишет, что из приведенного картезианского выражения следует, что «в лице сознания открылось бытие, которое „дано“ уже не косвенно, не через посредство его сознавания, а совершенно непосредственно — бытие, которое мы „знаем“ именно в силу того, что мы сами есмь это бытие»<sup>59</sup>. Сама формула идеалиста Р. Декарта корнями восходит к неоплатонической традиции. Плотин пишет:

Νοοῦντες αὐτοὺς βλέπομεν δηλονότι νοοῦσαν φύσιν, ἢ ψευδοίμεθα, ἂν τὸ νοεῖν. Εἰ οὖν νοοῦμεν καὶ ἑαυτοὺς νοοῦμεν, νοεράν οὖσαν φύσιν νοοῦμεν» πρὸ ἄρα τῆς νοησεως ταύτης ἄλλη ἐστὶ νόησις οἷον ἡσυχος. Καὶ οὐσίας δὴ νόησις καὶ ζωῆς νόησις: ὥστε πρὸ ταύτης τῆς ζωῆς καὶ οὐσίας ἄλλη οὐσία καὶ ζωή. Ταῦτα ἄρα εἶδεν, ὅσα ἐνέργειαι. Εἰ δὲ νόες αἱ ἐνέργειαι αἱ κατὰ τὸ νοεῖν οὕτως ἐαντούς, τὸ νοητὸν ἡμεῖς οἱ ὄντως. Ἡ δὲ νόησις ἢ αὐτῶν τὴν εἰκόνα φέρει (Ш, 9, 6).

Данный текст можно перевести на русский язык следующим образом:

Мысля себя, мы, очевидно, видим мыслящую природу, иначе обманываемся в том, что налично мышление. Если все же мы мыслим, и мыслим самих себя, то мы мыслим природу, которая мыслит; значит, прежде этого [мыслящего мышление] мышления есть и иное, так сказать, безмолвствующее мышление. Это мышление сущности и мышление жизни, так что прежде этой сущности и прежде этой жизни есть иная сущность и иная жизнь. Значит, они есть те, что видятся деятельностями. Если же деятельности, занятые мышлением себя, — как мышления — суть умы, тогда мы — как сущие — есть умопостигаемое [этих деятельностей умов, т. е. души]. Их мышление дает [нам] образ.

Современный ученый В. П. Лега утверждает, что возможен и другой перевод: «...иначе мы ошибались бы при мышлении» (Ш, 9, 6)<sup>60</sup>. Вышеприведенный текст Плотина восходит к Аристотелю, который пишет: «Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении» (ХП, 9), далее Аристотель продолжает: «Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью» (ХП, 9).

Итак, в обнаружении бытия сходятся идеализм и реализм, разница же между ними заключается не в том, что первый бытие отрицает, а второй его признает; это различие кроется в вопросе, где бытие признается. В рамках идеализма признается бытие сознания, реализм же признает как бытие сознания, так и бытие вне сознания. Так, Кудрявцев-Платонов пишет: «Необходимым понятиям нашего разума соответствует действительность»<sup>61</sup>, и, поскольку понятие о Боге является понятием необходимым, возможно рациональное доказательство реальности Его бытия.

<sup>59</sup> Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 158.

<sup>60</sup> Лега В. П. Онтологическое доказательство бытия Бога в русской философии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 2 (10). С. 47–59.

<sup>61</sup> Кудрявцев-Платонов В. Д. Философия религии. С. 415.

В. Д. Кудрявцев-Платонов утверждает, что в вопросе обоснования бытия Божия нельзя смешивать «гносеологические начала познания вещей» и «метафизические начала бытия вещей». Мыслитель отмечает, что познание какого-либо бытия действительно происходит из явлений, которые от него исходят, хотя в реальности бытие существует до проявления последнего. «Не иное отношение познания к познаваемому имеет место и в познании первой и абсолютной причины бытия»<sup>62</sup>, т. е. Бога.

Таким образом, учение Кудрявцева-Платонова вполне соответствует традиции русской мысли, в рамках которой уже позднее С. Л. Франк предложит существенные доводы против Кантовой философии и тем самым снимет с повестки все возражения немецкого идеалиста против доказательств бытия Бога.

## Выводы

Выдающемуся отечественному мыслителю В. Д. Кудрявцеву-Платонову удалось создать целостную, самостоятельную и оригинальную систему естественного богословия. В ней наблюдается последовательность в методе исследования, т. е. обоснование положений в каждом разделе происходит на основании философствующего разума.

Но поскольку мыслитель не остался на позициях прот. Феодора Голубинского об эпистемологическом статусе аргументов в пользу бытия Бога, приходится констатировать, что задача доказательств бытия Божия не является решенной, так как никакие доводы не способны с аподиктической достоверностью обосновать бытие Бога.

Однако, исходя из того, что Кудрявцев-Платонов показывает неудовлетворительность учений, отрицающих возможность обоснования бытия Бога или же отрицающих Его бытие, можно усмотреть такой подход, при котором доказательства носят характер абдуктивный, т. е. от лучшего объяснения. По нашему мнению, в таком взгляде содержится ключ к положительному осмыслению учения В. Д. Кудрявцева-Платонова о доказательствах бытия Бога.

## Источники и литература

1. *Аристотель. Метафизика* / Пер. с древнегреч. А. Кубицкого. М.: АСТ, 2022. 448 с.
2. *Артемкин Д., свящ.* Кудрявцев-Платонов В. Д. // Православная энциклопедия. Т. XXXIX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2015. С. 251–260.
3. *Баумейстер Ф. Х.* Метафизика Хр. Баумейстера, переведенная с латинского языка Яковом Толмачевым. 2-е изд., вновь испр. СПб.: Тип. Мед. деп. М-ва вн. дел, 1830. 232 с.
4. *Введенский А. И.* О характере, составе и значении философии В. Д. Кудрявцева-Платонова // *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Соч.: В 3 т. Т. 1. Вып. 1. Сергиев-Посад: 2-я Тип. А. И. Снегиревой, 1893. С. 59–124.

<sup>62</sup> Там же. С. 351.

5. *Гаврилов И. Б.* О ценностной основе образовательной парадигмы. Отзыв на монографию: *Шмонин Д. В.* Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб.: Изд-во СПбПДА; Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. 459 с. (Теология: история и современность) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 194–206. DOI 10.47132/2541-9587\_2021\_4\_194
6. *Голубинский Ф., прот.* Лекции по философии, умозрительному богословию, умозрительной психологии. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2006. 695 с.
7. *Захарова К. М.* «Философия религии» в России: становление понятия и научной дисциплины // Христианское чтение. 2017. № 3. С. 183–195.
8. *Иванов В., прот.* Становление богословской мысли в Московской Духовной Академии (1814–1870) // Богословские труды. Московская духовная академия, 300 лет (1685–1985). М.: Московская Патриархия, 1986. С. 113–147.
9. *Кабанова М. Л.* Религиозная метафизика В. Д. Кудрявцева-Платонова: дис. ... канд. филос. наук. Благовещенск: Амур. гос. ун-т, 2006. 186 с.
10. *Кудрявцев В. Д.* Введение в философию. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, Б. Чернышевского, Д. Пустошкина, 1890. 66 с.
11. *Кудрявцев В. Д.* Начальные основания философии. 9-е изд. Сергиев Посад: Тип. Иванова, 1915. 440 с.
12. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова, доктора богословия, профессора философии в Московской духовной академии: В 3 т. Сергиев Посад: 2-я Тип. А. И. Снегиревой, 1892–1894.
13. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Философия религии. М.: Фонд ИВ, 2008. 576 с.
14. *Лега В. П.* Онтологическое доказательство бытия Бога в русской философии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 2 (10). С. 47–59.
15. *Лушников Д. Ю., свящ.* Доказательства существования Бога в естественном богословии профессора Московской духовной академии В. Д. Кудрявцева-Платонова (1828–1891) // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 95–116. DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_3\_95
16. *Лушников Д. Ю., свящ.* Естественная теология в богословском наследии святителя Иннокентия (Борисова) // Вопросы теологии. 2023. Т. 5. № 2. С. 263–286. DOI: <https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.206>
17. *Лушников Д. Ю., свящ.* Основное богословие в Санкт-Петербургской духовной академии синодального периода. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. 324 с. (Теология: история и современность).
18. *Лушников Д. Ю., свящ.* Основное богословие в традиции российского православного образования: содержание и особенности преподавания дисциплины (на примере Санкт-Петербургской духовной академии второй половины XIX — начала XX вв.): дис. ... канд. теологии. СПб., 2023. 231 с.
19. *Лушников Д. Ю., свящ., Гаврилов И. Б.* Возрождение отечественных традиций общественной мысли. К выходу первого православного учебника по обществознанию // Церковь и время. 2024. Т. 106. № 2. С. 157–170.
20. *Лушников Д. Ю., свящ., Гаврилов И. Б., Ермолаев Т. М.* Кантова критика онтологического доказательства бытия Божия в философии С. Л. Франка (1877–1950) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 1 (21). С. 38–51. DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_1\_38
21. *Лушников Д. Ю., свящ., Гаврилов И. Б., Ермолаев Т. М.* Функционал философской теологии как дисциплины рационального богословия. Отзыв на монографию: *Шохин В. К.* Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб.:

Изд-во СПбДА, 2022. 512 с. (Теология: история и современность) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 240–252. DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_4\_240

22. *Плотин*. Третья эннеада: науч. изд. / Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша; вступ. ст. Т. Г. Сидаша и Д. Ю. Сухова. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. 479 с.

23. *Рожин Д. О.* Рецепция философских идей И. Канта в системе трансцендентального монизма В. Д. Кудрявцева-Платонова: дис. ... канд. филос. наук. Калининград, 2021. 171 с.

24. *Соколов П. П.* Краткие сведения о жизни и трудах Виктора Дмитриевича Кудрявцева // Богословский вестник. 1892. Т. 1. № 1. С. 215–232.

25. *Татарский И. А.* Виктор Дмитриевич Кудрявцев // Вера и разум. 1892. Т. 2. Ч. 1. С. 163–179.

26. *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. 655 с.

27. *Цвык И. В.* Религиозно-философская система В. Д. Кудрявцева-Платонова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1997. 112 с.

---

*Священник Димитрий Дмитриев*

## **Образ секты «Семья» Чарльза Мэнсона в современном медийном дискурсе**



УДК 2-79-9

DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_29

EDN MCMMDK

*Аннотация:* В статье анализируется отношение к Новым Религиозным Движениям (НРД) в современном медийном дискурсе на примере секты «Семья» Чарльза Мэнсона. Проводится анализ нескольких художественных фильмов и сериалов, посвященных данной религиозной организации в период с середины XX века до наших дней. Наглядно демонстрируется динамика и характер внимания, которое уделяется этой миноритарной религиозной группе и её основателю. На примере нескольких наиболее популярных фильмов и сериалов показывается, что в зависимости от типа фильма варьируются способы подачи материала, при этом существует определённое типологическое сходство, которое выражается в общей идейной направленности данных продуктов киноиндустрии — формирование негативного отрицательного образа НРД в кинематографической культуре и его трансляция на широкую аудиторию современного общества.

*Ключевые слова:* Новые Религиозные Движения, миноритарные религиозные группы, деструктивная секта, грайндхаус, религиозный фильм, ритуальное убийство.

*Об авторе:* **Священник Димитрий Владимирович Дмитриев**

Кандидат богословия, кандидат философских наук, преподаватель и научный сотрудник кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: nos-tradamusspb@mail.ru

*Для цитирования:* Дмитриев Д., священник. Образ секты «Семья» Чарльза Мэнсона в современном медийном дискурсе // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 29–44.

Статья поступила в редакцию 15.09.2024; одобрена после рецензирования 01.11.2024; принята к публикации 22.11.2024.

*Priest Dimitry Dmitriev*

## The Image of the Charles Manson Family Cult in Modern Media Discourse



UDC 2-79-9

DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_29

EDN MCMMDK

*Abstract:* The article analyzes the attitude towards New Religious Movements (NRM) in modern media discourse on the example of the sect «Family» by Charles Manson. The analysis of several feature films and TV series devoted to this religious organization in the period from the middle of the 20<sup>th</sup> century to the present day is carried out. The dynamics and nature of the attention paid to this minority religious group and its founder are clearly demonstrated. Using the example of several of the most popular films and TV series, it is shown that, depending on the type of film, the ways of presenting the material vary, but there is a certain typological similarity, which is expressed in the general ideological orientation of these products of the film industry – the formation of a negative image of NRM in cinematic culture and its broadcast to a wide audience of modern society.

*Keywords:* New Religious Movements, Minority Religious Groups, destructive cult, grindhouse, religious film, ritual murder.

*About the author:* **Priest Dimitry Vladimirovich Dmitriev**

Candidate of Theology, Candidate of Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Theology at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: nos-tradamusspb@mail.ru

*For citation:* Dmitriev D., priest. The Image of the Charles Manson Family Cult in Modern Media Discourse. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 29–44.

The article was submitted 15.09.2024; approved after reviewing 01.11.2024; accepted for publication 22.11.2024.

## Введение

Феномен Новых Религиозных Движений (далее — НРД) всегда привлекал к себе исследователей разных направлений, как теологического конфессионального, так и светского нерелигиозного. Закрытые религиозные группы, основанные независимыми харизматическими лидерами, влекущих к себе благодаря личной харизме новых последователей и учеников, сплочённых между собой против окружающего мира на основе личного визионерского обращения, во все времена вызывали неподдельный интерес как специалистов по истории и вероучительным доктринам НРД, так и рядовых простых обывателей. Этот интерес подогревался СМИ и деятелями кино и телеиндустрии. Желание проникнуть «под покров священной тайны» носителей альтернативной традиционным христианским конфессиям религиозной картины мира побуждало деятелей кинематографической культуры к созданию всё новых и новых продуктов кино и телеиндустрии — фильмов и сериалов, в которых причудливым образом перемешивались документальная правда, с одной стороны, и художественный вымысел сценаристов и режиссёров, с другой. Одной из самых скандальных фигур НРД XX в., к образу которого неоднократно обращались в своих произведениях деятели киноиндустрии, стал основатель секты «Семья» Чарльз Мэнсон.

### НРД в кино и телеиндустрии. Теоретические направления и разработки в постсоветской России

Прежде чем перейти к кинематографическому воплощению и анализу образа Чарльза Мэнсона в современном медийном дискурсе, необходимо хотя бы коротко рассмотреть отношение к другим НРД в кино и телеиндустрии.

На сегодняшний момент существует целый ряд работ, анализирующих образ различных религиозных культур и их представителей на телеэкране как в России, так и за границей. Если мы посмотрим работы зарубежных исследователей, то нашему вниманию предстанет целая россыпь статей, в которых изучаются и анализируются религиозные элементы в голливудских блокбастерах<sup>1</sup>, кинолентах индийского Болливуда<sup>2</sup> и даже в корейском кинематографе<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Lee A. *When will the World end Already? Climate Change, Christian Eschatology, and the Hollywood Blockbuster after 9/11*. Ottawa, 2019; *Cults and New Religious Movements: A Reader*. Ed. by Dawson L. L. Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2003; Lyden J. C. *Film as Religion: Myths, Morals, and Rituals*. New York: New York University Press, 2003; Stein S. J. *Communities of Dissent: A History of Alternative Religions in America*. New York: Oxford University Press, 2003; Tatum W. *Jesus at the Mouvie: A Guide to the First Hundred Years and Beyond*. 3rd edition. Salem: Polebridge Press, 2013; Urban H. B. *Zorba the Buddha: Sex, Spirituality, and Capitalism in the Global Osho Movement*. Oakland: University of California Press, 2015.

<sup>2</sup> Qadri M., Mufti S. *Films and Religion: An analysis of Aamir Khan's PK* // *Journal of Religion and Film*. 2016. Vol. 20, issue 1. P. 1–31.

<sup>3</sup> Park Jong-Chun. *Typology and the Features of Films about New Religion Movements*. URL: <https://www.semanticscholar.org/paper/The-Routledge-companion-to-religion-and-film-Lyden/ebcc02fe8d21023a382b2c28062b4a0edbf88f98> (дата обращения: 06.09.2024).

Что касается работ отечественных исследователей, то тут все выглядит гораздо скромнее. Наблюдаются две тенденции.

Первое направление исследований ориентировано на советское прошлое России и анализирует т.н. «феномен антирелигиозной фильма» в СССР. В этих исследованиях речь идет об уникальном феномене советского кинематографа — антирелигиозном фильме 1920–1930-х гг., являющемся в то время частью «культурной революции» и эффективным инструментом борьбы молодого советского государства как с официальной Церковью, так и с сектами (как проявлением бытовой народной религиозности). Цель «антирелигиозной фильма» — не только убедить зрителя в исторической неизбежности свершившейся революции и победе мирового социализма, но и уничтожить само основание какого бы то ни было религиозного сознания в советском обществе. Как отмечал глава «Совкино» И. П. Трайкин, «антирелигиозная пропаганда, ограничивающаяся показом традиционного попа — пьяненького, отплясывающего и гонящегося в пьяном виде за девками, — ничего не дала и дать не может, поскольку уж и крестьянин понимает, что и попу свойственны человеческие слабости. Нам нужно бить в самую основу: не столько по клиру, сколько по самой религии. Тут одними лобными ударами не обойдешься — нужны удары маневренные, обходные»<sup>4</sup>. Данная идеологическая установка получила мощное развитие и производственную базу, и уже к 1930 г. в СССР было выпущено где-то около трех десятков фильмов антирелигиозного содержания («Иуда», «Праздник святого Йоргена», «Опиум», «О купце, нынче братце во Христе», «Разбитые боги» и др.)<sup>5</sup>.

Самым ярким примером «антирелигиозной фильма», напрямую связанным с темой сект в кино, стала полнометражная картина «Сектанты», снятая режиссером В. В. Королевичем<sup>6</sup> в 1930 г. Среди сект в этой киноленте упоминаются «Прыгуны», «Духоборы», «Новоизраиль», «Скопцы», «Федоровцы», «Летуны» и др. Главная идея кинокартины заключалась в том, чтобы направить зрителя на мысль: истинное лицо сектантов, скрывающееся под маской внешнего трудолюбия и благочестия — это лицо аполитичного врага, чуждого новому строю и крайне враждебного советской власти. В обличительной манере преподносились бытовые сюжеты из жизни сектантов: вербовка обычных сельчан в секту «Федоровцев», их обряды и молитвенные шествия, ожидание адептов секты конца света в Петров день, лечение знахарками детей, свадьба в секте «Духоборов» и т. д. «Правильному» принятию зрителем образов и смыслов картины способствовали определенные кинематографические приемы. Так, «в фильме представлен широкий методологический спектр, разрабатывавшийся в советском кинематографе того времени: метод “реконструкции” событий, сочетание приемов игрового и документального кино, а также — конструирование заданных смыслов на соединение визуальных

<sup>4</sup> Трайкин И. П. Искусство в культурном походе на Востоке СССР. М.: Театркино-печат, 1930. С. 66.

<sup>5</sup> Полный список фильмов см. в: Гурьянов П. С. Антирелигиозная борьба большевиков в 1920–1930-е гг. при помощи кино // Общество: философия, история. Культура. 2018. № 8 (52). С. 131–135.

<sup>6</sup> Настоящая фамилия — Королев.

образов и текстовых надписей. В частности, использование в фильме “Сектанты” броских титров лозунгов (“Страх создал богов”, “Товарищи, помните завет Ильича”, ... “До тех пор, пока массы сами не научатся”, “Объединено”, “Планомерно”, “Сознательно”, “Бороться против капитализма во всех его формах”) целенаправленно подчёркивало господствующее в то время представление о том, что любая религия тесно связана с интересами определенных групп и классов. Тем самым создавалась прямая связь между религиозной организацией сектантов и “гнилым империализмом”»<sup>7</sup>.

Говоря об исследованиях второго направления, необходимо отметить, что оно, в отличие от первого, было ориентировано на описание картины религиозного поля современности, и соответственно, более актуально. Поначалу (с 1990-х гг. до примерно 2005 г.) работы исследователей религии в сфере медийного дискурса в основном были сфокусированы на традиционной для России православной традиции<sup>8</sup>. Что же касается НРД, то они, как справедливо отмечают Н. В. Шангин и М. В. Масловский, «упоминаются в этих работах лишь для сравнения»<sup>9</sup>. До недавнего времени данная тенденция была вполне стабильна, однако постепенно стали появляться новые авторы и новые работы, из которых можно выделить исследование О. А. Сучковой. Данная статья посвящена анализу символического образа Мирового древа в духе движения Нью Эйдж<sup>10</sup> на примере разбора кинокартин «Фонтан» (режиссер Даррен Аронофски, 2006 г.), «Дерево жизни» (режиссер Терренс Малик, 2010 г.) и «Тысяча слов» (режиссер Брайан Роббинс, 2012 г.). Отмечая растущий интерес современной науки к проблеме адаптивности архетипических понятий и образов в современном социокультурном пространстве, автор статьи последовательно сравнивает указанные выше продукты кинематографической индустрии и находит в них, несмотря на внешнее различие,

---

<sup>7</sup> Головнева Е. В., Головнев И. А. Советская религиозная фильма. «Сектанты» Владимира Королевича (1930) // Религиоведение. 2021. № 3. С. 156–157.

<sup>8</sup> См., например: Бяёв П. Церковь и служитель культа в медийном дискурсе отечественного социума // Социологические исследования. 2011. № 2. С. 118–127; Лункин Р. Образ РПЦ в светских массмедиа: между мифом о государственной церкви и фольклорно-окультизм православием // Православная церковь при новом патриархе. М.: Российская политическая энциклопедия, 2012. С. 171–222.

<sup>9</sup> Шангин Н. В., Масловский М. В. Новые религиозные движения современной России в телевизионных СМИ. URL: [https://cerkovmedia.ru/wp-content/uploads/2021/11/shangin-n.v.-maslovskij-m.-2013-\\_izdatelskij-dom-\\_akademiya-estestvoznaniya\\_.pdf](https://cerkovmedia.ru/wp-content/uploads/2021/11/shangin-n.v.-maslovskij-m.-2013-_izdatelskij-dom-_akademiya-estestvoznaniya_.pdf) (дата обращения: 05.09.2024).

<sup>10</sup> «“Нью эйдж” (англ.) — “Новая эра”, “Новый век” — термин, обозначающий религиозно-мистические группы, получившие широкое распространение в 70–80-е годы в странах Запада и 90-е годы в России. В узком значении термин “Нью эйдж” обычно относят к объединениям, ставящим в центр своих учений веру в наступление на рубеже XX и XXI вв. астрологической эры Водолея, сменяющей эру Рыб. В широком значении — ньюэйджерами называют и последователей течений, не связывающих приход Новой эры с эрой Водолея. <...> Многочисленные группы приверженцев “Нью эйдж” не связаны четко сформулированной вероучительной доктриной. Их воззрения образует сплав различных верований, оккультизма, теософии, пантеизма, язычества и шаманизма» (Кантеров И. Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 66).

внутреннее типологическое сходство. Так, например, разбирая фильм «Тысяча слов», О. А. Сучкова отмечает: «сами идеи, воплощенные в фильме, соответствуют духу, упомянутому в фильме религиозному движению Нью Эйдж и его синкретизму различных учений, в том числе смешению индуистско-буддийского мировосприятия, а также элементов гештальт-терапии в западной психологии»<sup>11</sup>. Анализируя «Дерево жизни», исследователь отмечает: «идеи в “Древе жизни”” раскрываются через дуалистическую концепцию мира, опираясь на библейский сюжет»<sup>12</sup>. Данные идеи также «во многом формировались под влиянием движения Нью Эйдж, которому свойственно смешение эзотерических и философско-религиозных идей Востока и Запада. Однако, на наш взгляд, “Дерево жизни” в большей степени ориентирован на западного зрителя, с детства знакомого с христианской культурой»<sup>13</sup>. Отдельно О. А. Сучкова выделяет фильм «Фонтан», в котором, помимо указанного образа Мирового дерева, находит «массу других религиозно-философских символов... например, символ круга, который здесь воплощается через различные предметы (годовые кольца, обручальное кольцо, дерево, находящееся в шаре) и который означает цикличность времени и смену перерождений (восточная религиозная философия)»<sup>14</sup> и т. д. Помимо трудов О. А. Сучковой<sup>15</sup>, существуют и другие работы<sup>16</sup>. Определенным вкладом в это направление исследований является настоящая статья.

### **Чарльз Мэнсон и секта «Семья». Краткая историческая справка**

Господь наш Иисус Христос в Евангелии от Матфея предупреждал своих учеников и последователей: «берегитесь, чтобы кто не прельстил вас, ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: “Я Христос”, и многих прельстят» (Мф 24: 4–5). Одним из таких обольстителей стал Чарльз Мэнсон.

Чарльз Миллз Мэнсон (фамилия при рождении Мэддокс) (1934–2017) — американский серийный убийца, преступник, создатель и духовный гуру общины, которая называла себя «Семьёй» и объединяла в себе мировоззрение хиппи

---

<sup>11</sup> Сучкова О. А. Репрезентация мифологемы мирового дерева в контексте восточной и западной традиции на примере кинематографа. С. 447. URL: <https://lengu.academia.edu/OlesyaSuchkova> (дата обращения: 05.09.2024).

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. С. 449.

<sup>14</sup> Там же. С. 445–446.

<sup>15</sup> Сучкова О. А. Репрезентация понятия «секта» в интернет-дискурсе // XXIII Царскосельские чтения: мат. междунар. науч. конф. 23–24 апреля 2019 г. Т. I. СПб., 2019. С. 76–86; *Ее же*. Репрезентация образа саентологов в русскоязычном медиадискурсе (на примере видеоматериалов в сети интернет) // XX межвузовская научная конференция «Бог. Человек. Мир». 14–16 декабря 2017 г. Сборник докладов. СПб.: Изд-во РХГА, 2018. С. 223–226 и др.

<sup>16</sup> См., например: *Ермишина К. В.* Фильмы постмодерна в призме гностицизма: пример «Матрицы» и «Облачного атласа» // Религиоведческие исследования. 2018. № 2 (18). С. 182–203; *Носачев П. Г.* «Отреченное знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: историко-аналитическое исследование. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2015; *Скородумов Д.* Кинотеология экзорцизма: выражение идей негативной теологии в западном кинематографе // *Дамаскин*. 2015. № 3 (32), сентябрь. С. 32–37.

с христианством и элементами саентологии<sup>17</sup>. Сам Мэнсон постоянно подчеркивал собственный статус нового мессии, и хотя никогда прямо себя Христом не называл, но часто весьма прозрачно на это намекал, говоря, например: «вот уже две тысячи лет за ваши грехи страдаю». Он также любил намекать на «скрытый смысл» в своей фамилии Man son («сын человеческий»), а под воздействием наркотиков часто стоял в позе распятого человека. Члены его группы при этом становились как бы новыми апостолами и новыми первыми христианами. Члены «Семьи» утверждали, что неоднократно видели сотворенные им чудеса, такие как воскрешение мертвой птицы и прыжки на невозможную для обычного человека высоту<sup>18</sup>.

По официальной версии прокуратуры США, «Семья» являлась «деструктивной сектой»<sup>19</sup>, члены которой в 1969 г., подчиняясь прямым указаниям Мэнсона, совершили ряд жестоких убийств, в том числе убили беременную актрису Шэрон Тейт, жену режиссера Романа Полански, а также четырех её друзей.

Это кровавое убийство было совершено 8 августа 1969 г. Четверо членов «Семьи» ворвались в дом по адресу Съело-драйв, 10050 в Лос-Анджелесе. Прямой приказ Мэнсона в какой-то форме был отдан только Тексу Уотсону, остальным — Сюзан Аткинс, Патрише Кренуинкел и Линде Касабиан — было приказано делать то, что скажет Уотсон. Согласно материалам дела, он и убил Шэрон Тэйт, ранив её 16 раз. Позднее Уотсон писал, что перед тем, как её убили, Шэрон умоляла продлить ей жизнь хотя бы до родов, и предлагала себя в качестве заложницы в попытке спасти своего ребёнка; когда же убийца начал наносить ей колотые раны, Шэрон кричала: «мама... мама!»<sup>20</sup>

Любопытная деталь: благодаря материалам судебного дела известно, что, когда четверо членов «Семьи» собирались на место будущего преступления, Мэнсон, имевший, по мнению ряда современных исследователей, прямые связи с сатанизмом и другими НРД<sup>21</sup>, велел своим последовательницам

---

<sup>17</sup> Тут не будет лишним упомянуть и то, что Мэнсон признавался в определенных симпатиях и к Адольфу Гитлеру. В своих разговорах он не раз повторял: «У Гитлера были наготове прекрасные ответы на все возможные вопросы, он был продвинутым парнем, который “подровнял” евреям карму» (цит. по: *Иванов Д.* Helter Skelter. «Битлз» и маньяк Чарльз Мэнсон. URL: <https://artifex.ru> (дата обращения: 03.09.2024)).

<sup>18</sup> По материалам документального фильма «HelterSkelter: Американский миф», 2020 г., 6 серий. См. также: документальный фильм «Inside the Manson Cult: The Lost Tapes», 2017 г., Fox Television, imdb 8527036.

<sup>19</sup> Деструктивная секта (англ. destructive cult) — термин, используемый социологами, психологами, криминалистами, публицистами, богословами по отношению к религиозным, неорелигиозным и другим группам и организациям, причиняющим вред обществу или своим членам (материальный, психологический, моральный, физический) а также подозреваемым в потенциальной опасности причинения такого вреда. Подробнее см.: *Кантеров И. Я.* «Деструктивные», «тоталитарные»... и далее везде (возникновение новых религиозных организаций) // Религия и право. Информационно-аналитический журнал. 2002. № 1. С. 27–29.

<sup>20</sup> Цит. по: Helter Skelter I (August 8–9). URL: <https://web.archive.org/web/20101119075221/http://aboundinglove.org/sensational/wydfm/wydfm-014.php> (дата обращения: 05.09.2024).

<sup>21</sup> «Мэнсон имел связи с лондонской молодежной сатанинской группировкой под названием “Власть”, а во время одной из отсинок его сокамерником оказался член секты саентологии, который подверг его многим десяткам часов дианетической

«оставить знак... что-то колдовское»<sup>22</sup>. Используя полотенце, ранее связывающее руки одной из жертв, Аткинс на входной двери написала «pig»<sup>23</sup> кровью Шэрон Тейт<sup>24</sup>.

Другой любопытный момент: когда одна из жертв Уотсона, Войтек Фриковски, попытался спросить его, кто он такой и что он делает в чужом доме, Текс ударил спрашивающего ногой, ответив: «я дьявол, и я выполняю дьявольскую работу»<sup>25</sup>.

Вопреки вышперечисленным деталям убийств, совершенных членами секты «Семья», данное преступление не было классифицировано прокуратурой США как «ритуальное убийство»<sup>26</sup>. С этим не согласны некоторые современные сектоведы и антикультисты, например А. Л. Дворкин, отмечавший: «главарь изуверской секты Чарльз Мэнсон посылал своих адептов совершать ритуальные убийства, утверждая, что всё, творимое им, соответствует закону кармы»<sup>27</sup>.

Несмотря на то, что самого Мэнсона не было в момент убийства на месте преступления, он оказался на скамье подсудимых, и его вина была доказана<sup>28</sup>. Он получил высшую меру наказания — был приговорен к смертной

---

процедуры “аудитинга”. Позднее Мэнсон воспользовался этими методиками для основания собственной секты» (цит. по: Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. 3-е изд. Нижний Новгород: Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского, 2003. С. 741).

<sup>22</sup> Цит. по: Helter Skelter I (August 8–9). URL: <https://web.archive.org/web/20101119075221/http://aboundinglove.org/sensational/wydfm/wydfm-014.php> (дата обращения: 05.09.2024).

<sup>23</sup> В переводе с английского «pig» это «свинья», но внутри общины Мэнсона это слово имело другой смысл, обозначая богатых и влиятельных членов общества — в этом же смысле это слово использовалось в песне «Piggles» в «Белом альбоме» культовой группы Битлз, творчество которой очень любил Мэнсон.

<sup>24</sup> Подробнее и тщательнее обстоятельства убийства были приведены и описаны в книге самой Сьюзен Аткинс. Публикация вышла в то время, когда она уже находилась в местах лишения свободы: Atkins S., Slosser B. Child of Satan, Child of God. Plainfield: Logos International, 1977.

<sup>25</sup> Данную цитату в реальности, сказанную Уотсоном, дословно воспроизводит персонаж Текс в фильме 2019 г. «Однажды в Голливуде» режиссера Квентина Тарантино (Однажды в... Голливуде (Once Upon a Time... in Hollywood) // Киноцитатник. URL: <https://kinocitatnik.ru/citaty/odnazhdy-v-gollivude-once-upon-a-time-in-hollywood-citaty-iz-filma/> (дата обращения: 06.09.2024)).

<sup>26</sup> «Ритуальное убийство — убийство человека в ходе совершения некоего ритуала, в данном контексте предполагаются тайные магические ритуалы. Чаще всего ритуальное убийство описывается как умышленное умерщвление человека, в ходе которого жертве наносятся многочисленные колотые раны с целью источения крови. Ритуальное убийство совершается особо мучительным способом. Совершение ритуального убийства часто приписывается иудейским сектам, что образует состав кровавого антисемитского навета. В реальности известны случаи совершения ритуального убийства адептами сатанинских культов, равно как и душевнобольными» (Термины и понятия радикальных религиозных субкультур. Словарь-справочник, учебное пособие / под ред. А. М. Прилуцкого. СПб.: Первый издательско-полиграфический холдинг, 2023. С. 39).

<sup>27</sup> Дворкин А. Л. Сектоведение... С. 727.

<sup>28</sup> Подробно обстоятельства судебного процесса были описаны в книге Винсента Буглиози, выступавшего на стороне обвинения в деле Мэнсона: Буглиози В., Джентри К. Helter Skelter: Правда о Чарли Мэнсоне. СПб.: Лимбус Пресс, 2003.

казни, впоследствии заменённой на пожизненное заключение. Как отмечал профессор права Хадар Авирам, «когда Мэнсона и его последователей приговорили к смертной казни, в Калифорнии не было пожизненного заключения без права досрочного освобождения»<sup>29</sup>. Тем не менее, несмотря на эти юридические тонкости, ни Мэнсон, ни остальные его поделельники<sup>30</sup> не смогли воспользоваться данными особенностями американской судебной системы и умерли в заключении в тюрьме.

### **Чарльз Мэнсон и секта «Семья» в американской поп и кинокультуре XX в.**

Убийства, совершенные Мэнсоном и его последователями, вызвали в американском социуме неоднозначную реакцию. Общество разделилось на две части. Большинство, конечно же, осудило действия убийцы, а его «Семья» стала ассоциироваться у американского обывателя с чем-то страшным и непонятным. Однако были и те, кто попытался представить лидера секты жертвой американской правовой системы, не вменяя Мэнсону его преступлений. В одном из американских издательств даже готовился номер, который должен был выйти в свет с сенсационным заголовком «Мэнсон невиновен!» По крайней мере, на этом настаивали главный редактор Ян Веннер и корреспондент Дэвид Далтон, который брал у Мэнсона интервью и оставил любопытное описание его внешности: «у него длинные волосы, борода и чистый безмятежный взгляд. Любой, кто выглядит также, никогда бы не смог совершить те ужасные вещи, о которых все говорят»<sup>31</sup>.

В конце концов издательство побоялось излишней провокативности и пошло на компромисс — скандальный заголовок был изменён, но добавилось предисловие, в котором допускалось, что Мэнсона могли подставить и невинно оболгать.

Несколько позже прозвучало сенсационное заявление лидера группы «Битлз» Джона Леннона, сделанное в интервью журналу Playboy. Музыкант не только не осудил действия убийцы, но даже ему посочувствовал, добавив, что верит в искреннее раскаяние подсудимого: «я не знаю, как относиться к произошедшему. Это ужасно, но он дитя государства, которое его возрастило. Сейчас он сломлен... он дрожит... поэтому я думаю, что он правда раскаивается в содеянном»<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Шульга Ю. Самая молодая последовательница Мэнсона выходит из тюрьмы: кто такая Лесли Ван Хутен. URL: <https://www.forbes.ru/society/493087-samaa-molodaaposledovatel-nica-mensona-vyehodit-iz-tur-my-kto-takaa-lesli-van-huten> (дата обращения: 02.09.2024).

<sup>30</sup> Кроме самой молодой последовательницы основателя секты Лесли Ван Хутен, участвовавшей на следующий день после резни в доме Шерон Тэйт, в еще одном, двойном убийстве семьи Ла Бьянка. Лесли отсидела 53 года и получила 11 июля 2023 г. условно-досрочное освобождение в возрасте 73-х лет.

<sup>31</sup> Цит по: Голубев Э. Как маньяк Чарльз Мэнсон повлиял на Тарантино и появление жутких убийц в кино. URL: <https://kanobu.ru/articles/kakoe-vliyanie-manyak-charlz-menson-okazal-na-pop-kulturu-374200/> (дата обращения: 02.09.2024).

<sup>32</sup> Цит. по: Там же.

Скандалные слова лидера знаменитой ливерпульской четверки сняли вето на обсуждение Мэнсона в медийной сфере, — он все чаще стал представляться своими сторонниками как мученик, которого выбрали политики в качестве показательного примера тлетворного воздействия культуры хиппи, распространявшейся в противовес войне во Вьетнаме и американским милитаристическим настроениям.

Вероятно, для того чтобы подобные суждения не получили широкого распространения в американском социуме, вскоре появились фильмы, в которых Мэнсон предстает как серийный убийца, психопат и маньяк. Всего через восемь месяцев после бойни в особняке Тейт и Полански, на экраны вышел фильм ужасов режиссера Дэвида Дерстона «Я пью твою кровь». Через некоторое время появились «Ужас на пляже», «Мастер смерти» и другие фильмы подобного рода.

Всех их объединяло одно — битва добрых и законопослушных американских граждан со злыми хиппи-сатанистами-наркоманами, во главе которых всегда стоял мэнсоноподобный лидер с психологическими отклонениями.

Параллельно с выходом фильмов на экраны шел судебный процесс. 29 марта 1971 г. Мэнсону был вынесен обвинительный приговор — девять пожизненных сроков. К этой дате его сторонники перевыпустили его музыкальный альбом<sup>33</sup>. В американском обществе началась настоящая «мэнсономания». Популярность лидера секты в среде маргиналов, хиппи, антимилитаристов, уличных музыкантов и авангардных художников дошла почти до уровня обожествления. За право издать музыкальную пластинку между собой боролись Warner Bros Records, Music Corporation of America и продюсер группы Beach Boys Деннис Уилсон. В 1973 г. вышел документальный фильм «Мэнсон», который серьезно конкурировал за право номинироваться на премию «Оскар». А уже в следующем, 1974 г., панк-группа Ramones начала гастролировать по миру с песней «Glad to see you go», в которой были следующие слова: «Улыбайся. Я буду смеяться, а ты получишь кровавую ванну. Именно в этот страстный момент я получу славу как у Чарльза Мэнсона»<sup>34</sup>. Другой музыкальный коллектив, Black Flag, назвал в честь Мэнсона свой концертный тур. Самый скандальный случай произошел во время выступления группы Guns`N`Roses, когда ее солист Эклс Роуз вышел на сцену в футболке с портретом Мэнсона. Разразился скандал, музыкантам пришлось

---

<sup>33</sup> Мэнсон занимался музыкой на любительском уровне, подражая группе «Битлз», из творчества которой, он особенно выделял «Белый альбом», смешав его тексты со своей интерпретацией Апокалипсиса апостола и евангелиста Иоанна Богослова. (который называл «Helter Skelter», что можно примерно перевести на русский язык как «кавардак») Так, трактовке Мэнсона, четыре Ангела Апокалипсиса — это четверка Битлз. Они же — саранча с лицами человеческими и с волосами, как у женщины. Огонь, дым и сера, выходящая из ртов, символизирует силу песен «жуков». Ангельские огненные доспехи — это электрогитары. Пятый ангел — уже сам Мэнсон — вострубит в рог и будет дан ключ от бездны, там спасется «Семья». См. подробнее: Иванов Д. Helter Skelter. «Битлз» и маньяк Чарльз Мэнсон. URL: <https://artifex.ru> (дата обращения: 03.09.2024).

<sup>34</sup> Цит. по: Голубев Э. Как маньяк Чарльз Мэнсон повлиял на Тарантино и появление жутких убийц в кино. URL: <https://kanobu.ru/articles/kakoe-vliyanie-manyak-charlzmenson-okazal-na-pop-kulturu-374200/> (дата обращения: 02.09.2024).

выплачивать материальную компенсацию за моральный ущерб сыну убитого «Семьей» Войцека Фриковски.

Мэнсон и его «Семья» оказали влияние на развитие американской киноиндустрии в стиле триллера на многие годы вперед. Акценты сменились кардинально. Во-первых, из замков и склепов действие кинокартин перенеслось в привычные для простого американского обывателя места: пригород, дачные посёлки, пустынные участки дорог, а маньяки мэнсоноподобного вида окончательно заменили готических зомби, вурдалаков, вампиров и прочую нечисть. Во-вторых, резонанс судебного разбирательства дела «Семьи» дал вторую жизнь т.н. «эксплуатационному кино» — малобюджетным и жанровым кино и телепроектам, которые возникали спонтанно и подстраивались под актуальные информационные поводы. Соответственно, Мэнсона можно назвать отцом «граиндхауса»<sup>35</sup> и прочих фильмов категории B и Z, которые так полюбила американская зрительская аудитория с конца 1960-х — начала 1970-х гг.

### **Образ Чарльза Мэнсона и секты «Семья» в американской киноиндустрии в наши дни**

Несмотря на то, что с момента убийств в Лос-Анжелесе, совершенных «Семьей», прошло уже более 50-ти лет, интерес к Мэнсону и его «детищу» не утихает и поныне. Так, в 2015 г. кинокритик Карина Лонгворт посвятила маньяку эпизод своего подкаста *You Must Remember This*. То же самое сделала писательница Аманда Ховард для разговорного шоу «Монстры, которые убивают: признания серийных убийц». Три выпуска пятого сезона посвящены «Семье». Всего за несколько недель они стали самыми рейтинговыми за всю историю подкаста Аманды.

Что касается киноиндустрии, то здесь наблюдается похожая картина. За все это время в фильмах роль Мэнсона исполнили множество артистов с разным творческим видением. Если говорить о сериалах, то лишь за последние несколько лет Мэнсона изображал, например Гетин Энтони в сериале «Водолей», где показано драматическое противостояние маньяка и агента ФБР Сэма Ходиака, сыгранного Дэвидом Духовны. События сериала происходят в 1967 г. в Лос-Анджелесе. Детектив Сэм Ходиак и офицер под прикрытием Брайан Шейф расследуют дело о пропавшей девушке-подростке Эмме Карн, дочери бывшей возлюбленной Ходиака Грейс Карн. Их поиски приводят к Чарльзу Мэнсону, который представлен зрителю как неуравновешенный, самовлюбленный нарцисс с повышенным либидо и зыбкой, подвижной психикой. Премьера сериала состоялась 28 мая 2015 г. на телеканале NBC.

Однако своего рода «канонический», как минимум на ближайшие годы, образ Чарльза Мэнсона на экране создал Дэвид Финчер в первом сезоне

---

<sup>35</sup> Граиндхаус (англ. Grindhouse) — сейчас в США этим термином обозначается кинотеатр, демонстрирующий в основном фильмы эксплуатационного кино, предполагающего изначально, что оно показывает зрителю нечто большее, чем обычные фильмы (неполиткорректные темы, секс, насилие, убийства и др.). Подробнее о феномене граиндхауса см.: Павлов А. Понятие «граиндхаус» в CinemaStudies. URL: <https://postnauka.org/video/47208> (дата обращения: 06.09.2024).

«Охотника за разумом». Сериал рассказывает о двух спецагентах ФБР, которые пытаются понять мотивы поведения маньяков и серийных убийц. Сам Мэнсон появляется на экране лишь эпизодически, однако исполнивший его роль австралиец Дэймон Херриман настолько точно попал в образ, что вновь был востребован в этом амплуа Квентином Тарантино.

Говоря о художественных фильмах, следует отметить, что в 2019 г. только в российский прокат вышли две киноленты о роковых событиях 1969 г.: «Так сказал Чарли» (режиссер Мэри Херрон) и «Призрак Шэрон Тейт» (режиссер Дэниэл Фаррандонс). Эти работы, несмотря на определенный интерес к ним, были охарактеризованы критиками как картины с «мрачной, лишённой смысловой динамики гнетущей атмосферой повествования, неоправданной жесткостью сцен, скомканным сюжетом»<sup>36</sup> и также отмечены низкими зрительскими оценками.

Самой же известной киноинтерпретацией событий 1969 г. стал фильм «Однажды в... Голливуде» (режиссер Квентин Тарантино, 2019 г.). Картина получила десять номинаций на «Оскар», в двух из которых одержала победу, а также пять номинаций на «Золотой глобус», в трех из которых стала лауреатом.

Как признался Квентин Тарантино в одном из своих публичных выступлений, идея фильма возникла не на пустом месте, — во многом она перекликается с преодолением его детских травм. Одной из причиной этих страхов были безнаказанные преступники, среди которых Тарантино вспоминает и Мэнсона: «Это был полицейский выпуск новостей, где говорилось: “Эти разыскиваемые преступники разгуливают по нашему городу, вы их видели?” Они показывали фотографию какого-нибудь преступника и описывали его ужасные преступления: “Он на свободе. Если вы его увидите, не пытайтесь его задержать. Позвоните местным властям”. Мне лет пять или шесть, и остаток ночи этот парень врывается в мой дом и убивал всю семью. Ничто не пугало меня больше, чем это или то, что я слышал в новостях. Незадолго до основания семьи Мэнсона по Лос-Анджелесу разгуливал серийный убийца, убивающий людей молотком. Этот парень внушал мне ужас!»<sup>37</sup>

Несмотря на то, что по утверждению Тарантино, он посвятил свой фильм золотой эпохе голливудского кинематографа и главным героем считает сам Голливуд<sup>38</sup>, сюжет картины тесно переплетается с реальной историей секты

---

<sup>36</sup> Подробнее см.: Отзывы. Фильм «Призраки Шерон Тейт». URL: [https://otzovik.com/reviews/film\\_prizraki\\_sheron\\_teyt\\_2019/](https://otzovik.com/reviews/film_prizraki_sheron_teyt_2019/) (дата обращения: 13.09.2024); Отзывы. Фильм «Так сказал Чарли». URL: [https://otzovik.com/reviews/film\\_tak\\_skazal\\_charli\\_2018/](https://otzovik.com/reviews/film_tak_skazal_charli_2018/) (дата обращения: 13.09.2024).

<sup>37</sup> Цит. по: *Шарф З.* Тарантино рассказывает, что пугало его в детстве и почему «темно-красный» садизм Ардженто приводил его в восторг. URL: <https://translated.turbopages.org/entertainment/tarantino-reveals-terrified-him-kid-215834675.html> (дата обращения: 06.09.2024).

<sup>38</sup> «Это любовное послание “золотому веку Голливуда”. Голливуд главный герой фильма» (цит. по: *Очаковская М.* Счастливая девятка. Квентин Тарантино рассказывает о своем новом фильме // Российская газета. Федеральный выпуск № 166 (7924). URL: <https://web.archive.org/web/20211022125854/https://rg.ru/2019/07/29/tarantino-odnazhdy-v-gollivude-kulminaciia-vsego-chto-ia-sniat-ranshe.html> (дата обращения: 06.09.2024)).

Чарльза Мэнсона и убийством Шерон Тэйт, однако сознательно отходит от реальных событий и показывает их вымышленную, альтернативную версию, в которой дело оканчивается happy end-ом: Шерон Тейт остаётся в живых, а погибают напавшие на неё члены «Семьи», обезвреженные главными героями фильма — звездой вестернов Риком Далтоном и его дублером, каскадером Клиффом Бутом.

Тарантино рассказал в одном из своих интервью: «Я не задумывал фильм именно об этом убийстве. Из-за этой неопишимо страшной трагедии Шэрон Тейт как бы выпала из обоймы и осталась “замороженной во времени”. А ведь была подающей надежды молодой актрисой, и я хотел возродить память о ней. Роман Полански серьезно думал снять ее в главной роли в “Ребенке Розмари” и не сделал этого по чисто этическим причинам»<sup>39</sup>.

После успешной премьеры картины Квентин Тарантино выпустил художественный роман, представляющий собой расширенную новеллизацию одноимённого фильма. Действие романа также происходит в Голливуде в 1960-е гг. Главные герои те же — актёр Рик Далтон, решающий, как ему быть со своей кинокарьерой, и его друг каскадёр Клифф Бут, который, как и в фильме, несколько раз сталкивается с последователями Мэнсона. Однако книга существенно отличается от фильма по своему содержанию. Кульминационный момент картины, а именно схватка Рика и Клиффа с членами «Семьи», которые пришли убивать Шэрон Тейт, в романе только упоминается, да и то вскользь. Зато читатель больше узнаёт о прошлом главных героев, и больше всего места в повествовании занимают Роман Полански и... Чарльз Мэнсон! Любопытно, что Мэнсон в книге представлен не как серийный убийца, а скорее, как ищущий себя в творчестве бесшабашный любвеобильный рок-музыкант с замашками гуруизма, творчество которого, по его собственному мнению, отличается от других эсхатологическим аспектом и в конечном итоге должно спасти человечество. В одном из фрагментов книги персонаж Тарантино рассуждает об этом таким образом: «Он хотел славы не ради себя, а ради людей, которым его музыка так много даст. Но музыка была бы просто визитной карточкой Чарли, врученной им жителям планеты. Бог направлял бы Чарли, и он писал бы величайшие песни в истории, как Иисус Христос писал величайшие стихи. Не чтобы вешать платиновые альбомы в рамках у себя дома, как Деннис Уилсон. И не чтобы, как он, покупать спортивные тачки. Не чтобы оказаться на обложке “Кроудэдди”. Не чтобы его песня играла в фильме “Беспечный ездки”. Не чтобы прийти к Рилл Дону Стиллу и поучаствовать в безумных конкурсах на КНЖ. Не чтобы спасти человечество»<sup>40</sup>.

Сразу же после публикации роман стал самой продаваемой книгой на Amazon<sup>41</sup>. По итогам первой же недели продаж он занял первое место

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Тарантино К. Однажды в Голливуде: роман, сценарий, комикс. М.: Individuum, 2023. С. 158.

<sup>41</sup> D'Alessandro A., Patten D. Quentin Tarantino Now Bestselling Author Too With 'Once Upon A Time In Hollywood: A Novel' // Deadline. June 29, 2021. URL: <https://web.archive.org/web/20210701060151/https://deadline.com/2021/06/quentin-tarantino-amazon-bestseller-once-upon-a-time-in-hollywood-a-novel-1234783394/> (дата обращения: 13.09.2024).

в списке бестселлеров художественной литературы *The New York Times*<sup>42</sup>, что показывает, — данная тема актуальна и востребована не только зрителями, но и читателями.

## Заключение

Таким образом, можно сделать вывод, что в современном медийном пространстве НРД уделяется достаточно большое внимание, динамика которого зависит от рецензий критиков и зрительских отзывов, а также от коммерческого успеха того или иного фильма. На примере фильма «Однажды в... Голливуде», а также нескольких других продуктов американской киноиндустрии можно обнаружить следующую тенденцию. В зависимости от жанра киноленты варьируются способы подачи материала, однако существует определённое внутреннее типологическое сходство, которое выражается в общей идейной направленности всех этих фильмов и сериалов, а именно, формирование негативного образа НРД в кинематографической культуре и его трансляция на широкую аудиторию современного общества.

## Источники и литература

1. Библия. Ветхий и Новый Завет. Синодальный перевод. Минск: Харвест, 2021.
2. Баёв П. Церковь и служитель культа в медийном дискурсе отечественного социума // Социологические исследования. 2011. № 2.
3. Буглиози В., Джентри К. *Helter Skelter*: Правда о Чарли Мэнсоне. СПб.: Лимбус Пресс, 2003.
4. Головнева Е. В., Головнев И. А. Советская религиозная фильма. «Сектанты» Владимира Королевича (1930) // Религиоведение. 2021. № 3.
5. Голубев Э. Как маньяк Чарльз Мэнсон повлиял на Тарантино и появление жутких убийц в кино. URL: <https://kanobu.ru/articles/kakoe-vliyanie-manyak-charlz-menson-okazal-na-pop-kulturu-374200/> (дата обращения: 02.09.2024).
6. Гурьянов П. С. Антирелигиозная борьба большевиков в 1920–1930-е гг. при помощи кино // Общество: философия, история. Культура. 2018. № 8 (52).
7. Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. 3-е изд. Нижний Новгород: Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского, 2003.
8. Ермишина К. В. Фильмы постмодерна в призме гностицизма: пример «Матрицы» и «Облачного атласа» // Религиоведческие исследования. 2018. № 2 (18).
9. Иванов Д. *Helter Skelter*. «Битлз» и маньяк Чарльз Мэнсон. URL: <https://artifex.ru> (дата обращения: 03.09.2024).
10. Канторов И. Я. «Деструктивные», «тоталитарные»... и далее везде (возникновение новых религиозных организаций) // Религия и право. Информационно-аналитический журнал. 2002. № 1.

---

<sup>42</sup> Combined Print & E-Book Fiction // *The New York Times*. URL: <https://web.archive.org/web/20210708164836/https://www.nytimes.com/books/best-sellers/2021/07/18/combined-print-and-e-book-fiction/> (дата обращения 13.09.2024).

11. *Кантеров И. Я.* Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006.
12. *Лункин Р.* Образ РПЦ в светских массмедиа: между мифом о государственной церкви и фольклорно-окультурным православием // Православная церковь при новом патриархе. М.: Российская политическая энциклопедия, 2012.
13. *Носачев П. Г.* «Отреченное знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: историко-аналитическое исследование. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2015.
14. Однажды в... Голливуде (Once Upon a Time... in Hollywood) // Киноцитатник. URL: <https://kinocitatnik.ru/citaty/odnazhdy-v-gollivude-once-upon-a-time-in-hollywood-citaty-iz-filma/> (дата обращения: 06.09.2024).
15. Отзывы. Фильм «Призраки Шерон Тейт». URL: [https://otzovik.com/reviews/film\\_prizraki\\_sheron\\_teyt\\_2019/](https://otzovik.com/reviews/film_prizraki_sheron_teyt_2019/) (дата обращения: 13.09.2024).
16. Отзывы. Фильм «Так сказал Чарли». URL: [https://otzovik.com/reviews/film\\_tak\\_skazal\\_charli\\_2018/](https://otzovik.com/reviews/film_tak_skazal_charli_2018/) (дата обращения: 13.09.2024).
17. *Очаковская М.* Счастливая девятка. Квентин Тарантино рассказывает о своем новом фильме // Российская газета. Федеральный выпуск № 166 (7924). URL: <https://web.archive.org/web/20211022125854/https://rg.ru/2019/07/29/tarantino-odnazhdy-v-gollivude-kulminaciia-vsego-chto-ia-snial-ranshe.html> (дата обращения: 06.09.2024).
18. *Павлов А.* Понятие «грайндхаус» в CinemaStudies. URL: <https://postnauka.org/video/47208> (дата обращения: 06.09.2024).
19. *Скородумов Д.* Кинотеология экзорцизма: выражение идей негативной теологии в западном кинематографе // Дамаскин. 2015. № 3 (32), сентябрь.
20. *Сучкова О. А.* Репрезентация мифологемы мирового дерева в контексте восточной и западной традиции на примере кинематографа. URL: <https://lengu.academia.edu/OlesyaSuchkova> (дата обращения: 05.09.2024).
21. *Сучкова О. А.* Репрезентация образа саентологов в русскоязычном медиадискурсе (на примере видеоматериалов в сети интернет) // XX межвузовская научная конференция «Бог. Человек. Мир». 14–16 декабря 2017 г. Сборник докладов. СПб.: Изд-во РХГА, 2018.
22. *Сучкова О. А.* Репрезентация понятия «секта» в интернет-дискурсе // XXIII Царскосельские чтения: мат. междунар. науч. конф. 23–24 апреля 2019 г. Т. I. СПб., 2019.
23. *Тарантино К.* Однажды в Голливуде: роман, сценарий, комикс. М.: Individuum, 2023.
24. Термины и понятия радикальных религиозных субкультур. Словарь-справочник, учебное пособие / под ред. А. М. Прилуцкого. СПб.: Первый издательско-полиграфический холдинг, 2023.
25. *Трайнин И. П.* Искусство в культурном походе на Востоке СССР. М.: Театр-кинопечать, 1930.
26. *Шангин Н. В., Масловский М. В.* Новые религиозные движения современной России в телевизионных СМИ. URL: <https://cerkovmedia.ru/wp-content/uploads/2021/11/shangin-n.v.-maslovskij-m.-2013-izdatelskij-dom-akademiya-estestvoznaniya.pdf> (дата обращения: 05.09.2024).
27. *Шарф З.* Тарантино рассказывает, что пугало его в детстве и почему «темно-красный» садизм Ардженто приводил его в восторг. URL: <https://translated.turbopages.org/entertainment/tarantino-reveals-terrified-him-kid-215834675.html> (дата обращения: 06.09.2024).

28. Шульга Ю. Самая молодая последовательница Мэнсона выходит из тюрьмы: кто такая Лесли Ван Хутен. URL: <https://www.forbes.ru/society/493087-samaa-molodaa-posledovatel-nica-mensona-vyhodit-iz-tur-my-kto-takaa-lesli-van-huten> (дата обращения: 02.09.2024).
29. Atkins S., Slosser B. *Child of Satan, Child of God*. Plainfield: Logos International, 1977.
30. Combined Print & E-Book Fiction // The New York Times. URL: <https://web.archive.org/web/20210708164836/https://www.nytimes.com/books/best-sellers/2021/07/18/combined-print-and-e-book-fiction/> (дата обращения 13.09.2024).
31. *Cults and New Religious Movements: A Reader*. Ed. by Dawson L. L. Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2003.
32. D'Alessandro A., Patten D. *Quentin Tarantino Now Bestselling Author Too With 'Once Upon A Time In Hollywood: A Novel'* // Deadline. June 29, 2021. URL: <https://web.archive.org/web/20210701060151/https://deadline.com/2021/06/quentin-tarantino-amazon-bestseller-once-upon-a-time-in-hollywood-a-novel-1234783394/> (дата обращения: 13.09.2024).
33. *Helter Skelter I* (August 8–9). URL: <https://web.archive.org/web/20101119075221/http://aboundinglove.org/sensational/wydfm/wydfm-014.php> (дата обращения: 05.09.2024).
34. Lee A. *When will the World end Already? Climate Change, Christian Eschatology, and the Hollywood Blockbuster after 9/11*. Ottawa, 2019.
35. Lyden J. C. *Film as Religion: Myths, Morals, and Rituals*. New York: New York University Press, 2003.
36. Park Jong-Chun. *Typology and the Features of Films about New Religion Movements*. URL: <https://www.semanticscholar.org/paper/The-Routledge-companion-to-religion-and-film-Lyden/ebcc02fe8d21023a382b2c28062b4a0edbf88f98> (дата обращения: 06.09.2024).
37. Qadri M., Mufti S. *Films and Religion: An analysis of Aamir Khan's PK* // *Journal of Religion and Film*. 2016. Vol. 20, issue 1.
38. Stein S. J. *Communities of Dissent: A History of Alternative Religions in America*. New York: Oxford University Press, 2003.
39. Tatum W. *Barnes, Jesus at the Mouvie: A Guide to the First Hundred Years and Beyond*. 3rd edition. Salem: Polebridge Press, 2013.
40. Urban H. B. *Zorba the Buddha: Sex, Spirituality, and Capitalism in the Global Osho Movement*. Oakland: University of California Press, 2015.

*Диакон Андрей Дрегуло*

## Экологические идеи в творениях Блаженного Августина, Фомы Аквинского и Франциска Ассизского

УДК 502/504:272-1

DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_45

EDN NPJJCZ



*Аннотация:* Статья представляет собой текстуальный анализ восприятия природной среды в трудах западных отцов Церкви — Блаженного Августина, Фомы Аквинского и Франциска Ассизского. В ходе исследования концептуализируются как экологические идеи с позиции «человека-потребителя», так и восприятия их экологических идей в контексте современного состояния науки. Блаженный Августин настаивает на том, что биологические существа (животные, растения) с присущей им свободой желают жить и желают быть познаны, в то время как Фома Аквинский видит в них только природные объекты для удовлетворения потребностей человека. Экологическая этика Фомы Аквинского акцентированно антропоцентрична и допускает лишь косвенную моральную заботу о природной среде. Франциск Ассизский, напротив, в своих экологических идеях наделяет природный мир особым, по сути, равным человеку статусом. По результатам исследования делается вывод о том, что экологические идеи Блаженного Августина, Фомы Аквинского и Франциска Ассизского представляют собой не столько их эколого-ориентированное мировоззрение, сколько различный подход отношения к природе — от «утилитарного» до «благоговейного».

*Ключевые слова:* христианская экологическая теология, экология, природа, творение, антропоцентризм, Блаженный Августин, Фома Аквинский, Франциск Ассизский.

*Об авторе:* Диакон Андрей Михайлович Дрегуло

Соискатель кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: adregulo@bk.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4696-3147>

*Для цитирования:* Дрегуло А., диак. Экологические идеи в творениях Блаженного Августина, Фомы Аквинского и Франциска Ассизского // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 45–58.

Статья поступила в редакцию 02.04.2024; одобрена после рецензирования 03.12.2024; принята к публикации 10.12.2024.

---

*Deacon Andrei Dregulo*

## **Ecotheological Ideas in the Works of St. Augustine, Thomas Aquinas and Francis of Assisi**

UDC 502/504:272-1  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_45  
EDN NPJJCZ



*Abstract:* The article presents a textual analysis of the perception of natural environment in the works of Western Church Fathers — St. Augustine, Thomas Aquinas and Francis of Assisi. The study conceptualizes both ecotheological ideas from the position of «man-consumer» and the perception of their ecotheological ideas in the context of the current state of science. St. Augustine insists that biological beings (animals, plants) with their inherent freedom want to live and want to be known, while Thomas Aquinas sees them only as natural objects for satisfying human needs. The ecotheological ethics of Thomas Aquinas is emphatically anthropocentric and allows only indirect moral concern for natural environment. Francis of Assisi, on the contrary, in his ecotheological ideas endows natural world with a special, essentially equal to man, status. The results of the study conclude that the ecotheological ideas of St. Augustine, Thomas Aquinas and Francis of Assisi represent not so much their ecologically-oriented worldview, but rather a different approach to nature — from “utilitarian” to “reverent”.

*Keywords:* Christian ecological theology, ecotheology, nature, creation, anthropocentrism, St. Augustine, Thomas Aquinas, Francis of Assisi.

*About the author:* **Deacon Andrei Mikhailovich Dregulo**

Degree Applicant of the Theology Department at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: adregulo@bk.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4696-3147>

*For citation:* Dregulo A., deac. Ecotheological Ideas in the Works of St. Augustine, Thomas Aquinas and Francis of Assisi. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 45–58.

The article was submitted 02.04.2024; approved after reviewing 03.12.2024; accepted for publication 10.12.2024.

Экологические проблемы современности без преувеличения стали важнейшим фактором, консолидирующим усилия общества, направленные на сохранения природной среды. Многоразличные проявления экологических бедствий привлекают все большее внимание не только ученых, политиков, но и теологов, официальных лиц Церкви. «Зеленая» повестка в теологическом дискурсе принимает все более отчетливые формы<sup>1</sup>. Христианские лидеры все чаще призывают к осмыслению деятельности человека, вследствие которой был нанесен непоправимый ущерб не только окружающей среде, но и будущим поколениям людей, которые в той или иной мере понесут последствия этой деятельности на себе<sup>2</sup>. В данном контексте становится необходимым рассмотреть, как христианство может ответить на экологические вызовы. Способно ли оно уйти от «догматического» антропоцентризма и посмотреть на проблему «человек — окружающая среда» через призму святоотеческого наследия? Безусловно, такой ответ должен быть подкреплен научными исследованиями, адекватными современному состоянию науки и техники. Признавая большой опыт в вопросах исследования христианской экологической теологии (экологии) в западной христианской традиции (католицизме), автор фокусируется на экологическом мировоззрении, отраженном в творениях столпов западной христианской схоластики, избегая иных аспектов их теологического наследия, которые прекрасно изложены в учебниках по святоотеческому богословию и множестве научных публикаций. Цель данной статьи — исследование экологических идей в трудах западных отцов Церкви, как основы для формирования современной христианской экологической теологии.

### Экологические идеи Блаженного Августина

Несмотря на свою известность (как одной из самых важных фигур западного богословия), Блаженный Августин (Aurelius Augustinus Hippoensis) не пользуется широкой известностью в современных богословских дискуссиях по экологическим проблемам. Однако экологические идеи блж. Августина видны по отдельным попыткам дать ясную и последовательную интерпретацию 1-й главы Бытия. По мнению Ф. Зомбуба, блж. Августин концептуализировал свое экологическое мировоззрение, суммировав свои работы, написанные в период 413–427 гг., в книге «О граде Божиим»<sup>3</sup>. Зомбуба считает, что в качестве методологической основы блж. Августин использует эмпирический подход, призывая искать ответы божественного, сосредоточиваясь на автономии и достоинстве природы<sup>4</sup>. В толковании на книгу Бытия

<sup>1</sup> Дрегуло А. М. Экологическая этика Священного Писания и проблема интерпретации библейских текстов: был ли прав Линн Уайт? // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 44–54.

<sup>2</sup> Дрегуло А. М. Экологическая парадигма в аспекте социального служения христианских церквей // Общество. Среда. Развитие. 2017. № 2 (43). С. 102–107.

<sup>3</sup> Zombobah F. G. Saint Augustine and the ecosystem: summa Creatio // The Catholic Voyage. 2022. Vol. 19. Iss. 1: Laudato Si' and African Environment: eco-theology, ecological conversion and Christian commitment. P. 1–36.

<sup>4</sup> Ibid. P. 22.

блж. Августин акцентирует внимание на человеческом восприятии природы, которое само по себе не дает ответа на ее внутреннюю ценность, ее фундаментальное достоинство, что делает суждение о взаимоотношении человека и природы предвзятым. Иными словами, блж. Августин считает, что опыт жизни, часто наполненный внешними угрозами нашего существования, естественным образом вызывает у нас антропоцентрическую озабоченность. Это, в свою очередь, заставляет человека больше беспокоиться о собственном комфорте и выживании, чем о нашем отношении к природе<sup>5</sup>.

Важно отметить, что блж. Августин не делает попытки *оухотворить* или *обожествить* творение (природу), видя в ней созданную Богом реальность как объективный эмпирический факт. В то же время блж. Августин признает имманентность Бога, наполняющего все творение своим присутствием: «Итак, какие бы телесные или растительные причины ни имели места при рождении тварей через действия ангелов ли, или людей, или каких-либо животных, какие бы желания или душевные движения матери ни были в состоянии отпечатываться в чертах зародышей, сами природы, которые являются с теми или иными свойствами и качествами по роду своему, производит высочайший Бог, Чье сокровенное могущество, проникая все своим неоскверняемым присутствием, дает бытие всему, что так или иначе имеет бытие»<sup>6</sup>.

Дихотомия божественной имманентности, оухотворяющей природу, и присущей природе внутреннего импульса жить является, пожалуй, одним из важнейших аспектов экологической теологии блж. Августина. Размышляя о бытии, он видит в живом творении желание жизни: «...самые неразумные животные, от громадных драконов до ничтожных червячков, не наделенные даром понимать это, не показывают ли всевозможными движениями, что они желают существовать и потому избегают гибели? Да и деревья и все молодые побеги, у которых нет никакой способности избегать гибели посредством явных движений, для безопасного распространения ветвей по воздуху разве не впускают корни поглубже в землю, чтобы извлекать оттуда питание и благодаря этому известным образом сохранять свое бытие? Наконец, и те тела, у которых нет не только чувства, но даже никакой растительной жизни, то поднимаются вверх, то опускаются вниз, то держатся в средних пространствах, чтобы сохранить свое бытие там, где они могут существовать сообразно со своей природой»<sup>7</sup>.

Желание жизни, которое блж. Августин приписывает всем живым (биологическим) существам, не ограничивается только желанием существования, — *они желают быть постигнуты*: «Прочие телесные вещи названы чувственными не потому, что чувствуют, а потому, что подлежат чувствам. Из них в деревьях нечто подобное чувствам представляет то, что они питаются и рождают. И эти все телесные вещи имеют свои сокрытые в природе причины. Свои формы, придающие красоту устройству этого видимого мира,

---

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Цит. по: *Августин Блаженный. Творения. Т. 3: О граде Божиим* (кн. 1–13); Т. 4: *О граде Божиим* (кн. 14–22). СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-пресс, 1998. 595 с., 584 с. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij\\_Avgustin/o-grade-bozhem/](https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/) (дата обращения: 06.03.2024).

<sup>7</sup> Там же. Кн. 11, гл. XXVII «О бытии и знании, и о любви к тому и другому».

они представляют для очищения чувствам; так что кажется, будто они желают быть познаваемы взамен того, что сами не могут познавать»<sup>8</sup>.

Возможность (каким-то образом иметь и выражать способность) желаний жить и быть постигнутыми у растений является проблемой обоснования их субъектности по отношению к себе и к другим биологическим существам, что считалось невозможным до XX в., до тех пор, когда Дж. К. Боуз (1858–1937) путем ряда эмпирических исследований научно обосновал, что растения и животные имеют, по существу, сходные фундаментальные физиологические механизмы<sup>9</sup>.

К. Боуз утверждал, что растения являются чувствительными, активными, разумными. Выводы Дж. К. Боуза, сделанные им в начале XX в. о том, что все растения обладают нервной системой, определенной формой интеллекта и способностью к запоминанию и обучению, были отрицательно восприняты электрофизиологами того времени и казались не просто революционными, новаторскими<sup>10</sup>.

Тем не менее технологическое развитие, достигнутое за последние десятилетия, изменило это восприятие. Современная наука доказывает, что растения могут обнаруживать движения находящихся рядом объектов, существ, особенно человека. Движения человека, порождаемые эвритмией<sup>11</sup> (форма движения, которая, как полагают, оказывает гармонизирующее воздействие на тело и разум), могут оказывать влияние на электрическую активность растений, которую можно обнаружить с помощью специального оборудования<sup>12</sup>. Недавние достижения как в нейробиологии, так и в биологии растительных клеток выявляют некоторые сходства между растительными клетками и нейронами животных. Растительные клетки корневых волосков и пыльцевых трубок напоминают нейроны, расширяющие свои аксоны<sup>13</sup>. Относительно новое научное направление «Нейробиология растений» в настоящее время признает растения как системы накопления знаний (памяти)<sup>14</sup>. Растения способны воспринимать, запоминать и обрабатывать свой опыт, координируя свое поведение с помощью интегрированных информационных сетей, включая молекулярный, химический и электрический уровни передачи сигналов<sup>15</sup>. Учитывая это, мы не можем исключить (и не исключаем), что священнодействия,

---

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> *Shepherd V.A.* At the roots of plant neurobiology: a brief history of the biophysical research of J. C. Bose // *Science and Culture*. 2012. Vol. 78. Nos. 5–6. P. 196–210.

<sup>10</sup> *Tandon P.* Jagdish Chandra Bose & plant neurobiology // *Indian Journal of Medical Research*. 2019. Vol. 149. Iss. 5. P. 593.

<sup>11</sup> *Büssing A., Ostermann T., Majorek M., Matthiessen P.F.* Eurythmy Therapy in clinical studies: a systematic literature review // *BMC Complementary and Alternative Medicine*. 2008. Vol. 8. Iss. 1. P. 1–8.

<sup>12</sup> *Cal de la L., Gloor P.A., Weinbeer M.* Can Plants Sense Humans? Using Plants as Biosensors to Detect the Presence of Eurythmic Gestures // *Sensors*. 2023. Vol. 23. Iss. 15. P. 1–13.

<sup>13</sup> *Baluška F.* Recent surprising similarities between plant cells and neurons // *Plant Signaling & Behavior*. 2010. Vol. 5. Iss. 2. P. 87–89.

<sup>14</sup> *Thellier M., Desbiez M.O., Champagnat P., Kergosien Y.* Do memory processes occur also in plants? // *Physiologia Plantarum*. 1982. Vol. 56. Iss. 3. P. 281–284.

<sup>15</sup> *Canales J., Henriquez-Valencia C., Brauchi S.* The Integration of Electrical Signals Originating in the Root of Vascular Plants // *Frontiers in Plant Science*. 2018. Vol. 8. P. 1–15.

молитвы находят «отклик» у растений или объектов живого мира как получающие благодать (освящение плодов). Если они желают существовать и быть познанными, то, вероятно, они желают избежать гибели, они также желают быть причастны Источнику жизни (Пс 35:10), — *они непостижимым нам образом желают жить*. Это дает возможность иначе взглянуть на слова ап. Павла: «тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим 8:20–21). Совокупность этих аспектов — критический аргумент в пользу эсхатологического восстановления не только человека (в теле), но и всей природной среды.

По мнению М. И. Джорджа<sup>16</sup>, блж. Августин рассматривает жизнь (красоту, замысел) природы как проявленную в мире славу Божию, которая, в свою очередь, побуждает к славе Божией. Он формулирует это как «*clara notitia cum laude*» (St. Augustine, *Contra Maximinum hæreticum Arianorum episcopum*, II.13.)<sup>17</sup>. На английском языке это «*brilliant celebrity with praise*», что в дословном переводе означает «*блестящая слава, достойная прославления*» (перевод автора). Бессознательное свидетельство Вселенной своему Создателю — скорее потенциальная, чем реальная слава. Слава, которую творение воздает Ему, имеет богословское выражение «*Gloria Materialis*», чтобы отличить ее от славы, воздаваемой Богу человеком<sup>18</sup>. Хотя блж. Августин и согласен с тем, что неразумные существа бессознательно свидетельствуют о славе Божией, однако их свидетельство завершается только в человеке, способном распознать ее и соответствующим образом прославить Бога (воздать за творение Богу хвалу). Это можно сформулировать так: творение побуждает человека славить Бога, при том не только признанием того, что она существует и что она — нечто прекрасное, а каким-то еще нам не понятным бессознательным образом (рискну сказать, инерцией любви, присущей природе творения, а следовательно, взаимосвязь «природа — человек — Бог» так же справедлива по отношению к проявлению любви, как взаимосвязь «Бог — человек — природа». Возможно поэтому блж. Августин считал, что следует избегать негативного влияния на окружающий мир насколько это возможно, иначе это затруднит (или вступит в противоречие) то, как мы должны прославлять Бога или лишит нас способности прославлять Бога таким образом (через природу).

Д. Р. Смит<sup>19</sup>, опираясь на мнения сторонних исследователей, считает, что экотеологические идеи блж. Августина следует рассматривать через призму понимания зла (греха), распространяющегося разрушительным действием на окружающую среду, — грех как враг жизни в онтологическом

---

<sup>16</sup> George M. I. Christian Environmentalism from St. Augustine to Recent Popes (part 1). 2022. URL: <https://catholicscientists.org/articles/christian-environmentalism-from-st-augustine-to-pope-francis-part-1/> (дата обращения: 09.03.2024).

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> The Catholic Encyclopedia. URL: <https://www.newadvent.org/cathen/06585a.htm> (дата обращения: 11.03.2024).

<sup>19</sup> Smith D. R. St. Augustine and the Goodness of Creation // Augustine and the Environment. Ed. by J. Dood, K. Paffenrot, M. Smillie. Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books, 2016. P. 165.

(биологическом) ее смысле. По мнению Смита, теология блж. Августина воспринимает физический мир как позитивный, а Вселенную в ее целостности, и рассматривает как фундаментальное добро<sup>20</sup>. Блж. Августин, заключает Смит, «дает убедительную диагностику состояния человека, раскрывая свое учение о первородном грехе и того, что, по-видимому, является движущей силой изменения климата и других экологических проблем». Только осознавая себя в своем предназначении, человек встает на путь правильного понимания истины и этики. Это осознание себя подразумевает познание своей природы и, в то же время, субъектность по отношению к природе. Однако, как отмечает А. Эвенс, этого невозможно достичь путем «нормативного» христианства, проповедуемого блж. Августином, необходимо еще отказаться от «до-дарвиновской доктрины первородного греха» (т.е. августинской), фокусируясь на усилии *воли во благо*, поддерживаемом благодатью Божьей<sup>21</sup>. В данном случае, усилие воли в преодолении зла подразумевает для человека не только действия, направленные на сохранение природы, но и видения в природе божественного творческого замысла (самоценности природы), того, что является отражением Божьего величия.

### Экологические идеи Фомы Аквинского

Фома Аквинский, как и блж. Августин, оказал особое влияние на ландшафт христианской мысли<sup>22</sup>. В своих экологических концепциях Фома, как и блж. Августин, признает действие и присутствие Божие во всем: «Бог — во всех вещах; не так, конечно, как [какая-то] часть их сущности или акциденция, но как действитель, [который] присутствует в том, в чем он действует. Ведь действитель должен быть соединен с тем, в чем он действует, [причем] в самый момент действия и посредством [некоторой] силы; ... поскольку существование Бога суть то же, что и Его сущность, сотворенное сущее должно быть Его субстанциальным следствием; так и горение — это субстанциальное следствие огня. Далее, Бог обуславливает это следствие в вещах не только в момент приведения их к бытию, но и во все время их существования; так и свет в воздухе обуславливается солнцем во все то время, пока воздух освещен. Следовательно, сколь долго вещь существует, столь же долго, согласно модусу бытия, Бог и присутствует в ней. Но бытие суть самое сокровенное и субстанциально укорененное в каждой вещи, ибо оно является наиболее общей из всех формой, как это было показано выше. Следовательно, необходимо, чтобы Бог находился во всех вещах, причем сокровеннейшим образом»<sup>23</sup>. И далее: «...величайшая сила Бога состоит в том, что Его действие

<sup>20</sup> Ibid. P. 166.

<sup>21</sup> Evans A. H. M. Augustine and Pelagius as a cameo of the dilemma between original sin and free will // Scriptura. 2021. Vol. 120. Iss. 1. P. 1–12.

<sup>22</sup> McLaughlin R. P. Thomas Aquinas and the Dominant Tradition // McLaughlin R. P. Christian Theology and the Status of Animals. London: Palgrave Macmillan, 2014. (The Palgrave Macmillan Animal Ethics Series). P. 8–20.

<sup>23</sup> Цит. по: Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I: Вопросы 1–43. Киев: Эльга, Ника-Центр; Москва: Элькор-МК, 2002. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/books/original/13544-Сумма-теологии-\(Тома-I-XIII\).pdf](https://azbyka.ru/otechnik/books/original/13544-Сумма-теологии-(Тома-I-XIII).pdf) (дата обращения: 11.03.2024).

осуществляется непосредственно (моментально) во всех вещах. Таким образом, ничто не удалено от Него так, как если бы оно могло существовать без Бога, само по себе»<sup>24</sup>.

В теологической системе Фомы Аквинского сильно влияние концепций «природы» и «телеологии» Аристотеля (движение материи как стремление к благу)<sup>25</sup>, идеи панентеизма<sup>26</sup>. В творениях Фомы красной нитью прослеживается идея о благополучии всех существ (поскольку и их существование является стремлением ко благу), а сама экотеологическая концепция подразумевает необходимость того, чтобы люди сохраняли естественный порядок посредством сохранения природы, потому что Сам Бог любит все Им созданное: «Бог любит все существующие вещи. Ведь все существующие вещи, поскольку они существуют, благи, ибо существование вещи само по себе — благо, равно как и любое совершенство, коим обладает [существующая] вещь, является ее благом»<sup>27</sup>. Г. Ван Бюскирк<sup>28</sup> считает, что для Фомы «природа» — это не просто окружающая среда; это весь сотворенный мир, включая людей. Этим он показывает, что Фома не разделяет биологические и не биологические творения. И хотя Фома предполагает, что деятельность человека должна быть устремлена ко благу, все-таки он склонен к утилитарному толкованию «природы», — для нужд человека. Ссылаясь на Фому Аквинского, М. И. Джордж приводит следующие его слова: «мы вольны использовать ее (природу) так, как считаем нужным, стремясь к нашему совершенству»<sup>29</sup>. По мнению Ван Бюскирка, Фома таким образом предопределяет «эсхатологический отказ материальному миру и его неразумным обитателям»<sup>30</sup>. Фома признает животных и человека как существ, которые не подчиняются тотальному детерминизму, потому что *тотальный* детерминизм — это скорее то, что применимо к некогнитивным объектам (неживой) природы, например горы, реки, мантия земли и т. д. Фома считает животных существами, обладающими «некоторой свободой» (*aliqua libertas*), в то же время это не та свобода, которой обладает человек, а скорее подобие свободы, чем свобода как таковая<sup>31</sup>. Признавая наличие свободы у животных, Фома все же не подразумевает их свободу как выражение желания к познанию. И здесь

---

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Печурчик Ю. Ю. Телеология Аристотеля // Универсум Платоновской мысли. Платоновская и аристотелевская традиции в античности и в европейской философии. Материалы XIII Платоновской конференции. СПб., 2005. С. 61.

<sup>26</sup> Gustafson H. Collapsing the sacred and the profane: pan-sacramental & panentheistic possibilities in aquinas and their implications for spirituality // Heythrop Journal. 2022. Vol. 63. Iss. 4. P. 652–665.

<sup>27</sup> Цит. по: Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I: Вопросы 1–43. Ответ на вопрос 20: О любви Бога.

<sup>28</sup> Van Buskirk G. Iconic Dignity and Non-Human Nature: Wesley and Aquinas in Constructive Eco-Theological Dialogue. URL: [https://www.academia.edu/37807797/Iconic\\_Dignity\\_and\\_Non\\_Human\\_Nature\\_Wesley\\_and\\_Aquinas\\_in\\_Constructive\\_Eco\\_Theological\\_Dialogue](https://www.academia.edu/37807797/Iconic_Dignity_and_Non_Human_Nature_Wesley_and_Aquinas_in_Constructive_Eco_Theological_Dialogue) (дата обращения: 11.03.2024).

<sup>29</sup> George M. I. Is Eco-theologian Thomas Berry a Thomist? // Scientia et Fides. 2019. Vol. 7. Iss. 1. P. 47–71.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Oelze A. Animal Rationality: Later Medieval Theories 1250–1350. Leiden, Boston: Brill, 2018. (Investigating Medieval Philosophy. Vol. 12). P. 106–111.

суждения Фомы Аквинского не только к животным, но и по отношению к растениям значительно расходятся с суждениями блж. Августина, полагающего, что те (свободно) желают быть познаны. Фома, по мнению Маклакллинга<sup>32</sup>, считает, что природа животных ограничивается их временным телосом (τέλος)<sup>33</sup>, в котором Фома видит провиденциальное предопределение. Потому что познание божественного возможно только существами, обладающими разумом и способными к познанию, — человеком. Для Фомы Аквинского моральная забота о творении рассматривается как деятельность, направленная на благополучие (полезность для) человека, как уже было сказано выше, через стремление ко благу, которое в конечном счете направлено к Богу. Более того, экологическая теология Фомы (не признающая за биологическими объектами природы желания жить, познавать и быть познанными, противоположна экотеологии блж. Августина) кроме человека не рассматривает животных, растения или экосистемы как субъекты права.

И это не тривиальный вопрос для современной экотеологии. Недавние работы в области этологии<sup>34</sup> «пролили свет» на интеллект и эмоциональную жизнь (способных выразить чувства) многих животных, что сделало необходимым переосмыслить их моральный статус<sup>35</sup>. В современном экотеологическом дискурсе христиан со светским обществом это нередко используется как аргумент против самих христиан (биоэтика отношения к животным). Предварительно мы можем заключить, что экотеологические идеи Фомы Аквинского значительно отличаются от идей блж. Августина, экотеологическая этика сохранения природы Фомы Аквинского акцентированно антропоцентрична и допускает лишь косвенную моральную заботу о природном мире. Р. П. Маклафлин прямо утверждает, что «любая попытка либо приписать прямую моральную заботу животным, либо нарушить то, что в конечном счете является эколого-теологической этикой “антропоцентрического сохранения”, сделала бы основные утверждения теологической системы Фомы Аквинского несвязными. Если кто-то стремится выйти за эти границы, ему придется выйти за рамки творений Фомы Аквинского и обратиться к другим голосам в христианской традиции»<sup>36</sup>.

### Экотеологические идеи Франциска Ассизского

Франциск Ассизский<sup>37</sup> (католический святой XII в.) считается одним из основателей теологии «природы». Его добровольная нищета и любовь ко всему, что окружает вокруг (материальный мир), определили его путь

---

<sup>32</sup> *McLaughlin R. P. Thomas Aquinas' Eco-Theological Ethics of Anthropocentric Conservation // Horizons. 2012. Vol. 39. Iss. 1. P. 69–97.*

<sup>33</sup> Завершение, конец существования.

<sup>34</sup> Наука о поведении животных.

<sup>35</sup> *Steiner G., Lucht M. Law and Nature: Human, Non-human, and Ecosystem Rights // Speciesism in Biology and Culture. Ed. by B. Swartz, B. D. Mishler. Springer, 2022. P. 127–153.*

<sup>36</sup> Цит. по.: *McLaughlin R. P. Thomas Aquinas' Eco-Theological Ethics... P. 97.*

<sup>37</sup> Здесь мы не будем рассматривать жизнь и отношение к Франциску Ассизскому с точки зрения критического разбора его религиозного опыта, этому посвящено достаточно исследований. В большей степени мы акцентируем внимание на влиянии

как богослова-экологического. По мнению исследователя трудов Франциска Ассизского Р. Соррела, взгляды Франциска на природу необходимо рассматривать в контексте средневековой традиции. Путем тщательного анализа сочинений Франциска, особенно «Песни Солнца», Р. Соррела допускает, что многие убеждения Франциска относительно правильного отношения человечества к окружающей среде основываются на синтезе Св. Писания и практик средневековых монашеских орденов. В то же время «природный мистицизм» Франциска, концепция семейных отношений по отношению к компонентам природной среды и распространение Франциском правил поведенческой рыцарской этики на взаимодействие с тварными существами является его личным творчеством<sup>38</sup>. Для Франциска органично в своем быту (поведении) показывать высокое уважение к живым существам через проповедь им и искреннюю привязанность к ним, применяя стандарты рыцарского поведения (например, в своих убеждениях о правильном использовании щедрости творения в качестве пищи)<sup>39</sup>.

Франциск проповедует не только животным, но и камням, отождествляя освящение, получаемое не только от благословляющего (через человека), но и путем восприятия божественной благодати от проповеди, наполняющей и пронизывающей Вселенную. Так, в книге «Проповеди птицам»: «Сестры мои — птицы, вы очень связаны с Богом, вашим Творцом, и всегда и на всяком месте вы должны славить Его, за то, что Он дал вам свободу летать повсюду, а также дал вам двойную и тройную одежду; более того, Он сохранил семя твое в Ноевом ковчеге, чтобы род твой не исчез из мира; еще более вы обязаны Ему за воздух, который Он назначил для вас; сверх всего этого вы не сеете и не жнете; и Бог питает вас и дает вам реки и источники для питья вашего; горы и долины для вашего убежища и высокие деревья, на которых вы можете строить свои гнезда; и поскольку вы не умеете прясть или сеять, Бог одевает вас, вас и детей ваших; поэтому твой Создатель очень любит тебя, видя, что Он даровал тебе так много благ; и потому, сестры мои, остерегайтесь греха неблагодарности и учитесь всегда воздавать хвалу Богу»<sup>40</sup>.

В «Песне брата Солнца и сестры Луны» Франциск отождествляет человека и творение родственной связью, представляя их едиными: «Всевышний, всемогущий, всеблагий Господь, Вся хвала Твоя, вся слава, вся честь и все благословения. Только Тебе, Всевышний, принадлежат они, и никакие уста смертные не достойны произнести Имя Твое. Слава Тебе, мой Господь, со всеми Твоими созданиями, особенно сэром Братом Солнцем, Который есть день, через который Ты даешь нам свет. И он прекрасен и сияет великим величием, Он имеет подобие Тебе, Всевышнему. Слава Тебе, мой Господь, через Сестру Луну и звезды, Ты сделал их яркими, драгоценными и прекрасными на небесах. Хвала Тебе, мой Господь, через Братьев Ветра и Воздуха,

---

его трудов на становление экологии в индустриальном и постиндустриальном мире (эпоху антропоцена).

<sup>38</sup> Sorrell R. D. *St. Francis of Assisi and Nature*. Oxford University Press, 2009. P. 69–97.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Цит. по.: *Francis of Assisi, St. Sermon to the birds*. URL: <https://www.historyplace.com/speeches/saintfran.htm> (дата обращения: 05.03.2024).

и ясного, и бурного, всех погодных настроений, которыми Ты дорожишь всем, что Ты создал. Слава Тебе, мой Господь, через Сестру Воду, Такой полезный, скромный, драгоценный и чистый. Слава Тебе, мой Господь, через Брата Огня, через которого Ты освещаешь ночь, и он прекрасен, и игрив, и крепок, и силен. Слава Тебе, мой Господь, через нашу Сестру, Мать-Землю, которая поддерживает и управляет нами, производя разнообразные плоды с разноцветными цветами и травами. Хвала Тебе, Господь мой, через тех, кто дарует прощение из любви к Тебе и переносит болезни и испытания. Блаженны терпящие мир, Тобой Всевышним они будут увенчаны. Слава Тебе, мой Господь через Сестру Смерти, от которой не может спастись никто из живущих. Горе тем, кто умирает в смертном грехе! Блаженны они, которые Она находит исполняющими Твою Волю. Никакая вторая смерть не сможет причинить им вреда. Хвалите и благословляйте моего Господа, благодарите Его и служите Ему с великим смирением»<sup>41</sup>.

Общее и взаимосвязанное в природе Франциск идентифицирует с имманентностью Христа<sup>42</sup>. По мнению Х. Вивьерса, мистицизм (перефразируем «природный мистицизм») сочинений Франциска заключается в интерпретации аффективного чувственного опыта самого Франциска «мира природы», основанного на образах Св. Писания и святоотеческих творений, особенно таинства Воплощения<sup>43</sup>, францисканское понимание которого находило отклик в сочинениях теологов Джованни Фиданца (Бонавентура) и Джона Дунса Скотта<sup>44</sup>.

Отметим, что внимание к Франциску Ассизскому именно как к «экоэкологу» стало более пристальным после опубликования статьи Линна Уайта. Л. Уайт считал, что «экологичное» христианство, если бы оно существовало, в значительной степени опиралось на учение Франциска Ассизского: «Возможно, нам следует задуматься о величайшем радикале в истории христианства со времен Христа: святом Франциске Ассизском... Ключом к пониманию Франциска является его вера в добродетель смирения — не только для отдельного человека, но и для человека как вида»<sup>45</sup>. Критически рассматривая тезис Л. Уайта относительно Франциска, К. Розенфильд<sup>46</sup> замечает некую тенденциозность современного Л. Уайту отношения к религиозной экологической этике и иронизирует касательно того, насколько сильным был манифест Уайта: «...независимо от того, читали редакторы текст или нет,

---

<sup>41</sup> Цит. по.: *Francis of Assisi, St. Canticle of brother sun and sister moon*. URL: <https://ignatiansolidarity.net/blog/2015/06/04/canticle-of-brother-sun-and-sister-moon-of-st-francis-of-assisi/> (дата обращения: 05.03.2024).

<sup>42</sup> *Viviers H. The Second Christ, Saint Francis of Assisi and ecological consciousness // Verbum et Ecclesia*. 2014. Vol. 35. Iss. 1. P. 1–9.

<sup>43</sup> *Warner K. Franciscan Environmental Ethics // Journal of the Society of Christian Ethics*. 2011. Vol. 31. Iss. 1. P. 143–160.

<sup>44</sup> *Horan D. P. Haecceitas, Theological Aesthetics, and the Kinship of Creation: John Duns Scotus as a Resource for Environmental Ethics // The Heythrop Journal*. 2017. Vol. 59. Iss. 6. P. 1060–1076.

<sup>45</sup> *White L. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis // Science*. 1967. Vol. 155. Iss. 3767. P. 1206.

<sup>46</sup> *Rosenfeld C. Toward the Humilocene: The Embodied Rhetoric of St. Francis of Assisi // The Trumpeter*. 2022. Vol. 37. Iss. 1. P. 22–44.

они, похоже, пришли к общему выводу о том, как переделать христианство». И далее: «оказавшись внутри обложки, сразу после титульного листа, перед перечислением книг Библии, начинается со стихотворения святого Франциска Ассизского “Песнь о созданиях”. Таким образом, прежде чем познакомиться с каким-либо текстом Библии, нам сначала предлагается текст, приглашающий нас задуматься о том, что Солнце — наш “брат” и создано по подобию Божьему; что Ветер, Вода, Луна и Огонь — все наши братья и сестры; и что Земля — наша “сестра” и “мать”, которая управляет нами»<sup>47</sup>. Тем самым несложно согласиться с мнением М. С. Самариной, о том, что многие исследователи видят в сочинениях Франциска не христианское, а «стихийно-пантеистическое мировосприятие»<sup>48</sup>.

Несмотря на высокий авторитет Франциска Ассизского в Католической Церкви, его образ как радикального эколога подвергается критике. Тем не менее, экотеология Франциска Ассизского послужила концептуальной базой для дальнейшего развития рациональной экономики природопользования<sup>49</sup>, в основе которой лежит базовая идея Франциска, проявлявшаяся в его жизни «necessitas»<sup>50</sup> (необходимость), которую можно сформулировать следующим образом: любое живое существо, включая человека, может брать из окружающей среды только то, что действительно необходимо для его жизни.

Таким образом, проведенное исследование показывает, что экотеологические идеи блж. Августина, Фомы Аквинского и Франциска Ассизского представляют собой, возможно, не столько их эколого-ориентированное мировоззрение, сколько различные подходы к пониманию творения от утилитарного до благоволевого отношения к природе. Тем не менее, их идеи являются важнейшим элементом в развитии современного диалога науки и религии, что обуславливает необходимость дальнейших всесторонних исследований в становлении христианской экологической теологии как самостоятельного научного направления.

## Источники и литература

1. *Августин Блаженный*. Творения. Т. 3: О граде Божиим (кн. 1–13); Т. 4: О граде Божиим (кн. 14–22). СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-пресс, 1998. 595 с., 584 с. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij\\_Avgustin/o-grade-bozhem/](https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/) (дата обращения: 06.03.2024).

2. *Дрегуло А. М.* Экологическая парадигма в аспекте социального служения христианских церквей // *Общество. Среда. Развитие*. 2017. № 2 (43). С. 102–107.

---

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> *Самарина М. С.* Франциск Ассизский в русской критике XIX–XX вв. // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 9: Филология. Востоковедение. Журналистика*. 2007. № 3 (ч. 1). С. 9–14.

<sup>49</sup> *Kiser L. J.* Animal Economies the Lives of St. Francis in Their Medieval Contexts // *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*. 2004. Vol. 11. Iss. 1. P. 121–138.

<sup>50</sup> *Little A. G.* The Sources of the History of St. Francis of Assisi: A Review of Recent Researches // *The English Historical Review*. 1902. Vol. 17. Iss. 68. P. 643–677.

3. *Дрегуло А. М.* Экологическая этика Священного Писания и проблема интерпретации библейских текстов: был ли прав Линн Уайт? // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 44–54.
4. *Печурчик Ю. Ю.* Телеология Аристотеля // Универсум Платоновской мысли. Платоновская и аристотелевская традиции в античности и в европейской философии. Материалы XIII Платоновской конференции. СПб., 2005. С. 61–70.
5. *Самарина М. С.* Франциск Ассизский в русской критике XIX–XX вв. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 9: Филология. Востоковедение. Журналистика. 2007. № 3 (ч. 1). С. 9–14.
6. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. I: Вопросы 1–43. Киев: Эльга, Ника-Центр; Москва: Элькор-МК, 2002. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/books/original/13544-Сумма-теологии-\(Тома-I-XIII\).pdf](https://azbyka.ru/otechnik/books/original/13544-Сумма-теологии-(Тома-I-XIII).pdf) (дата обращения: 11.03.2024).
7. *Baluška F.* Recent surprising similarities between plant cells and neurons // *Plant Signaling & Behavior*. 2010. Vol. 5. Iss. 2. P. 87–89.
8. *Büssing A., Ostermann T., Majorek M., Matthiessen P. F.* Eurythmy Therapy in clinical studies: a systematic literature review // *BMC Complementary and Alternative Medicine*. 2008. Vol. 8. Iss. 1. P. 1–8.
9. *Cal de la L., Gloor P. A., Weinbeer M.* Can Plants Sense Humans? Using Plants as Biosensors to Detect the Presence of Eurythmic Gestures // *Sensors*. 2023. Vol. 23. Iss. 15. P. 1–13.
10. *Canales J., Henriquez-Valencia C., Brauchi S.* The Integration of Electrical Signals Originating in the Root of Vascular Plants // *Frontiers in Plant Science*. 2018. Vol. 8. P. 1–15.
11. The Catholic Encyclopedia. URL: <https://www.newadvent.org/cathen/06585a.htm> (дата обращения: 11.03.2024).
12. *Evans A. H. M.* Augustine and Pelagius as a cameo of the dilemma between original sin and free will // *Scriptura*. 2021. Vol. 120. Iss. 1. P. 1–12.
13. *Francis of Assisi, St.* Cantic of brother sun and sister moon. URL: <https://ignatiansolidarity.net/blog/2015/06/04/cantic-of-brother-sun-and-sister-moon-of-st-francis-of-assis/> (дата обращения: 05.03.2024).
14. *Francis of Assisi, St.* Sermon to the birds. URL: <https://www.historyplace.com/speeches/saintfran.htm> (дата обращения: 05.03.2024).
15. *George M. I.* Christian Environmentalism from St. Augustine to Recent Popes (part 1). 2022. URL: <https://catholicscientists.org/articles/christian-environmentalism-from-st-augustine-to-pope-francis-part-1/> (дата обращения: 09.03.2024).
16. *George M. I.* Is Eco-theologian Thomas Berry a Thomist? // *Scientia et Fides*. 2019. Vol. 7. Iss. 1. P. 47–71.
17. *Gustafson H.* Collapsing the sacred and the profane: pan-sacramental & panentheistic possibilities in aquinas and their implications for spirituality // *Heythrop Journal*. 2022. Vol. 63. Iss. 4. P. 652–665.
18. *Horan D. P.* Haecceitas, Theological Aesthetics, and the Kinship of Creation: John Duns Scotus as a Resource for Environmental Ethics // *The Heythrop Journal*. 2017. Vol. 59. Iss. 6. P. 1060–1076.
19. *Kiser L. J.* Animal Economies the Lives of St. Francis in Their Medieval Contexts // *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*. 2004. Vol. 11. Iss. 1. P. 121–138.
20. *Little A. G.* The Sources of the History of St. Francis of Assisi: A Review of Recent Researches // *The English Historical Review*. 1902. Vol. 17. Iss. 68. P. 643–677.
21. *McLaughlin R. P.* Thomas Aquinas' Eco-Theological Ethics of Anthropocentric Conservation // *Horizons*. 2012. Vol. 39. Iss. 1. P. 69–97.

22. *McLaughlin R.P.* Thomas Aquinas and the Dominant Tradition // *McLaughlin R. P. Christian Theology and the Status of Animals*. London: Palgrave Macmillan, 2014. (The Palgrave Macmillan Animal Ethics Series). P. 8–20.
23. *Oelze A.* Animal Rationality: Later Medieval Theories 1250–1350. Leiden, Boston: Brill, 2018. (Investigating Medieval Philosophy. Vol. 12).
24. *Rosenfeld C.* Toward the Humilocene: The Embodied Rhetoric of St. Francis of Assisi // *The Trumpeter*. 2022. Vol. 37. Iss. 1. P. 22–44.
25. *Shepherd V.A.* At the roots of plant neurobiology: a brief history of the biophysical research of J. C. Bose // *Science and Culture*. 2012. Vol. 78. Nos. 5–6. P. 196–210.
26. *Smith D.R.* St. Augustine and the Goodness of Creation // *Augustine and the Environment*. Ed. by J. Dood, K. Paffenrot, M. Smillie. Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books, 2016. P. 165–180.
27. *Sorrell R.D.* St. Francis of Assisi and Nature. Oxford University Press, 2009.
28. *Steiner G., Lucht M.* Law and Nature: Human, Non-human, and Ecosystem Rights // *Speciesism in Biology and Culture*. Ed. by B. Swartz, B. D. Mishler. Springer, 2022. P. 127–153.
29. *Tandon P.* Jagdish Chandra Bose & plant neurobiology // *Indian Journal of Medical Research*. 2019. Vol. 149. Iss. 5. P. 593–599.
30. *Thellier M., Desbiez M. O., Champagnat P., Kergosien Y.* Do memory processes occur also in plants? // *Physiologia Plantarum*. 1982. Vol. 56. Iss. 3. P. 281–284.
31. *Van Buskirk G.* Iconic Dignity and Non-Human Nature: Wesley and Aquinas in Constructive Eco-Theological Dialogue. URL: [https://www.academia.edu/37807797/Iconic\\_Dignity\\_and\\_Non\\_Human\\_Nature\\_Wesley\\_and\\_Aquinas\\_in\\_Constructive\\_Eco\\_Theological\\_Dialogue](https://www.academia.edu/37807797/Iconic_Dignity_and_Non_Human_Nature_Wesley_and_Aquinas_in_Constructive_Eco_Theological_Dialogue) (дата обращения: 11.03.2024).
32. *Viviers H.* The Second Christ, Saint Francis of Assisi and ecological consciousness // *Verbum et Ecclesia*. 2014. Vol. 35. Iss. 1. P. 1–9.
33. *Warner K.* Franciscan Environmental Ethics // *Journal of the Society of Christian Ethics*. 2011. Vol. 31. Iss. 1. P. 143–160.
34. *White L.* The Historical Roots of Our Ecologic Crisis // *Science*. 1967. Vol. 155. Iss. 3767. P. 1206.
35. *Zombobah F.G.* Saint Augustine and the ecosystem: summa Creatio // *The Catholic Voyage*. 2022. Vol. 19. Iss. 1: Laudato Si' and African Environment: eco-theology, ecological conversion and Christian commitment. P. 1–36.

---

*Протоиерей Константин Константинов*

## От мозга к сознанию: преодоление объяснительного разрыва



УДК 27-18:159.9

DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_59

EDN DDJMTS

*Аннотация:* Психическое и физическое принадлежат разным «полюсам» бытия. Физическое в пределе обращается в ничто, а психическое в пределе есть благодать. Возникает вопрос об образе соединения онтологически разнородных начал в природе человека. Предполагается, что психическое формируется из нетварных энергий посредством формирующегося тварного, вещественного тела. Формирующаяся душа также тварна, поскольку ограничена моментом своего возникновения. Формирование души подобно отраженному свету, где исходный свет — нетварные энергии, а зеркало — тело. Эта модель позволяет преодолеть объяснительный разрыв в осмыслении связи процессов в мозге с сознанием. «Трудная проблема сознания» может быть разрешена дополнением антропологической модели тварной природы человека нетварными Божественными энергиями, сообщающими творению существовать всего и, главное, Творца.

*Ключевые слова:* психика, сознание, мозг, нейрон, нетварные энергии, зеркало.

*Об авторе:* **Протоиерей Константин Викторович Константинов**

Кандидат богословия, кандидат биологических наук, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: synhros@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-3316-7362>

*Для цитирования:* Константинов К., прот. От мозга к сознанию: преодоление объяснительного разрыва // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 59–82.

Статья поступила в редакцию 01.02.2025; одобрена после рецензирования 04.02.2025; принята к публикации 08.02.2025.

---

*Archpriest Konstantin Konstantinov*

## From Brain to Consciousness: Overcoming the Explanatory Gap



UDC 27-18:159.9

DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_59

EDN DDJMTS

*Abstract:* The mental and physical belong to different “poles” of being. The physical ultimately turns into nothing, and the mental ultimately is grace. The question arises about the image of the unification of ontologically heterogeneous principles in human nature. It is assumed that the mental is formed from uncreated energies by means of a forming created, material body. The forming soul is also created, since it is limited by the moment of its emergence. The formation of the soul is like reflected light, where the original light is uncreated energies, and the mirror is the body. This model allows us to overcome the explanatory gap in understanding the connection between processes in the brain and consciousness. The “difficult problem of consciousness” can be resolved by supplementing the anthropological model of the created nature of man with uncreated Divine energies, which impart to creation the existence of everything and, most importantly, the Creator.

*Keywords:* psyche, consciousness, brain, neuron, uncreated energies, mirror.

*About the author:* **Archpriest Konstantin Viktorovich Konstantinov**

Candidate of Theology, Candidate of Biological Sciences, Associate Professor of the Department of Church and Practical Disciplines of the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: [synhros@yandex.ru](mailto:synhros@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-3316-7362>

*For citation:* Konstantinov K., Archpriest. From Brain to Consciousness: Overcoming the Explanatory Gap. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 59–82.

The article was submitted 01.02.2025; approved after reviewing 04.02.2025; accepted for publication 08.02.2025.

## Введение

Размышление о человеческой природе, попытки непротиворечивого описания единства души и тела неизбежно должны начинаться с утверждения тварности человека. Человек, как и прочий животный и растительный миры, сотворен, вызван из небытия, несамобытен, что обуславливает его, человека, общность с тварным миром: «возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт 3:19). (Здесь возникает желание заметить, что общность всего растительного и животного миров, включая человека, совсем не обязательно есть следствие эволюционных («дарвиновских») процессов, что именно эту общность так настойчиво любят подчеркивать сторонники эволюционной концепции. Приступая к творению человека, по всей видимости, не было необходимости создавать новую, особенную «таблицу Менделеева», новую физику, новую биологию. Физико-химическая и биологическая преэминентность живых существ — не доказательство эволюции, а скорее свидетельство единственности Автора, свидетельство Авторского стиля.) Но все же человек — существо особенное. Это отражено в Св. Писании, в Предвечном Совете Троицы, предваряющем создание человека: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт 1:26). Образ и подобие Божие — в этом главная особенность человека. Не в биологии.

При создании человека тварное дополнено нетварным, к несамобытному приложено самобытное: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни» (Быт 2:7). Возникает вопрос об образе этого приложения, этой симфонии. Как складывается тварное с нетварным? И где в человеке нетварное, где дыхание Божие? Но оно, конечно, есть.

## Аксиоматика

Предельными основаниями для нас будут следующие утверждения. Физическое в пределе обращается в ничто, а психическое в пределе есть благодать. То есть онтология физического принципиально не тождественна онтологии психического. В «спектре» бытия или на «оси» бытия физическое и психическое суть разные полюса: от ничего до самобытности, от периферии бытийствования до самого Центра и Источника. Таким образом, в человеке представлена достаточная изначальная («стартовая») полнота бытийствования.

Корректное использование термина «предел» предполагает указание того устремления, при котором исследуемое достигает своего предела. Отдаем себе отчет в том, что по отношению к нашему исследуемому, физическому и психическому, это непростая задача.

Для физического можно осторожно предположить, что предельное ничто достигается устремлением пространственных и временных параметров к нулю. Успехи квантовой физики об этом свидетельствуют: физические явления, наблюдаемые на временных промежутках и пространственных отрезках (объемах), на десять и более порядков меньших привычных для нас (секундах и метрах), не поддаются привычному описанию мира как множеству «штучек», строго определенным образом взаимодействующих друг с другом.

Оказывается, электрон (наряду с кварками, одна из самых элементарных частиц — лептонов) ни из чего не состоит<sup>1</sup>. Это трудно представить, но в электроне ничего нет, он ничем не заполнен, и, в то же время, это не полый шарик, т.е. он вообще не шарик<sup>2</sup>. Можно говорить только об определенном ходе событий в той области пространства, где находится электрон (впрочем, даже само выражение «где находится электрон» здесь уже некорректно). Этот ход событий, точнее, вероятность этого хода событий, очень точно описывается языком математики<sup>3</sup>. Возникает весьма интригующая ситуация: закономерности есть, а «штучек» нет. Впрочем, и в закономерностях здесь есть чему удивляться. Главное «действующее лицо» этих закономерностей — вероятность, обратная сторона которой — неопределенность, случайность, индетерминированность и одновременная возможность разного хода событий, но с разной повторяемостью, разной частотой осуществимости. Случайность в квантовом мире является его объективным и фундаментальным свойством, не связанным с недостаточностью знаний наблюдателя<sup>4</sup>. Это хорошо иллюстрируется одним из самых основополагающих законов квантовой механики — принципом неопределенности Гейзенберга, согласно которому скорость и координата элементарной частицы не могут быть измерены одновременно с абсолютной точностью. Есть объективный предел этой точности или, другими словами, есть непреодолимый уровень неопределенности значений пространственно-временных параметров элементарной частицы, который становится весьма значимым на малых промежутках времени и объемах пространства. Отметим, что для наблюдения все меньших объектов требуются все большие энергии, образно говоря, для того чтобы пробить брешь в вещественном мире, прорубить окно в ничто, требуется очень тяжелый молоток. Кстати, неопределенность, случайность, хаос, шум, беспорядок, бессмыслица, как противоположность определенности, порядку, структуре, сигналу, информации, смыслу в пределе и есть ничто. Чем меньше времени и пространства, тем больше неопределенности, то есть ничего. Но неверным будет обратное заключение, что чем больше пространства и времени, тем больше будет бытия.

Итак, «видимое временно» (2 Кор 4:18). Видимое, оно же физическое, вещественное, за пределами отведенных временных (и пространственных) отрезков не существует (без каких-либо дополнительных условий), или можно сказать так: вещественное существует только на какое-то время в некоторой области пространства, его существование ограничено временем и пространством. Ограниченное бытие, по сути, небытие. Интригующие странности явлений квантовой механики есть следствие близости этих явлений к периферии бытия, к ничто. Эти странности часто являются поводом к различного рода спекуляциям, например, отождествлению квантовых и психических явлений.

---

<sup>1</sup> Окунь Л. Б. Элементарное введение в физику элементарных частиц. М.: Физматлит, 2009.

<sup>2</sup> Семихатов А. Сто лет недосказанности: Квантовая механика для всех в 25 эссе. СПб.: Альпина, 2024.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Гриб А. А. Концепции современного естествознания. Физика. Учебное пособие. СПб.: Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та экономики и финансов, 2000.

И, действительно, привычному житейскому опыту, привычному мышлению, основанному на анализе однозначных последовательностей причин и следствий, основанному на понятиях классической физики, в квантовой механике делать нечего. Ибо, как это ни странно и контринтуитивно, слова «описание», «реальность» и «происходит» могут относиться только к понятиям повседневной жизни или классической физики<sup>5</sup>, но не микромира. Нам надо просто принять, что в глубине физического, в глубине материи «штучек» нет, материя не из чего не составлена и в своем пределе является ничем. Но как же возникает ее «твердость»? Мы к этому еще вернемся. А здесь подчеркнем: явления квантового мира, которые являются фундаментальными для всего физического, очень непривычны для нас. Понимание законов квантового мира требует абсолютно иного ментального стиля. Весьма эффективной здесь оказывается «математическая ментальность». Однако заметим, что квантовый мир принципиально иных пространственно-временных масштабов. Мы же помещены и действуем не в квантовых масштабах вещественного, мы существуем там, где есть определенность, где есть предметы, которые находятся на своих местах. Для физики это большая проблема: как из неопределенности возникает определенность? На этот счет есть множество разных мнений. Но определенность – это нормально для нашего сознания. Впрочем, если обратить свои взоры в другую сторону по «оси» бытия, то никто нам не гарантирует, что наблюдаемые явления не будут столь же необычными, но другими.

Теперь о пределе психического. При каком устремлении психическое проявляет себя как благодать? В данном месте нашего небольшого исследования подробное описание условий этого предела будет преждевременным. Но сейчас отметим: психическое проявляет себя как благодать, когда душа становится духом, когда мы «живем духом» (Гал 5:25). Это не строгое определение условий проявления глубинной благодатности психического. Это ориентир для последующих уточнений. Однако теперь подчеркнем, что душа в своей сущности духовна<sup>6</sup> и ее, души, духовность обнаруживается (впрочем, не только обнаруживается, но и умножается) при определенных условиях. То есть психическое в своей глубине самобытно и нетварно: «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк 17:21). Но условия достижения этой глубины не очевидны: «Ищите же прежде Царства Божия» (Мф 6:33). Созерцание нетварных энергий труднодоступно: «Царство Небесное силою берётся, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11:12), но без нетварных энергий психическое невозможно.

### **Объяснительный разрыв**

Если понимание фундаментальных основ физического столь затруднительно, то насколько непостижимым может быть познание психического. Само присутствие души, в отличие от привычной реальности вещества, не для всех очевидно. Тема сознания (термины «сознание» и «душа» в контексте данной работы для нас почти синонимы) еще не так давно не существовала для естественных наук (может, это и хорошо было...) Один известный

<sup>5</sup> Гейзенберг В. У истоков квантовой теории. М.: Тайдекс Ко, 2004.

<sup>6</sup> Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. Курс лекций: в 3-х частях. М., 1997.

психолог в частной беседе на вопрос «что такое психика?» ответил: «не знаю и Вам не советую». Ученый не отождествил психику с деятельностью мозга, сославшись, например, на классическую работу И. М. Сеченова «Рефлексы головного мозга», он не стал ссылаться на современные исследования сетевых свойств мозга, т.н. гиперсетей и когнитива, что некоторыми ведущими нейробиологами отождествляется с сознанием. И, конечно, как квалифицированный специалист не стал отрицать наличие психического, что встречается в публикациях по философии сознания<sup>7</sup>. По сути, он сказал, что науке неизвестно, что такое психика.

Наверное, богослова это не должно удивлять. Богословию известно различие понятий «природа» и «ипостась»<sup>8</sup>. Богословию известна формула Лосского о несводимости личности к природе<sup>9</sup> (не будем сейчас уточнять разницу в терминах «личность» и «душа»; душа человека личностна — этого для нашего анализа достаточно). И, думается, богослов должен быть далек от идеи описания психического как суммы физических явлений, далек от отождествления этих разных групп явлений. Но задача проникновения в суть психического сегодня ставится естественными науками. Именно естествознание ведет поиск связи и пути перехода от мозговых явлений к явлениям психическим. А связь эта, несомненно, есть. Сегодня этот переход, от физического к психическому, обозначается как объяснительный разрыв, чем признается невозможность установления последовательного хода событий от явлений физических к психическим. Эта проблема, обозначаемая также как «трудная проблема сознания», хорошо изложена в известной книге Д. Чалмерса<sup>10</sup>. Данная книга по праву считается одной из лучших работ по проблеме сознания. Основное содержание этой работы сводится к следующему: все имеющиеся на сегодняшний день решения проблемы сознания плохи и прорыва не предвидится, проблема сознания является Трудной. Уточним: в области естествознания и нерелигиозной философии проблема сущности сознания (психического) не решается. Одна из главных трудностей этой проблемы заключается в том, что сознание как совокупность психических явлений или как любое отдельно взятое психическое явление не наблюдаемо, не измеряемо, не объективно. О нем знает только его обладатель. Для естественных наук это недопустимое условие. Единственными методами исследования сознания являются интроспекция и физиологические корреляты, но это все косвенные инструменты. Прямой, объективный доступ к психическому невозможен.

Для богословия это и неудивительно, — естественные науки по традиции занимаются объектами, вещами. А в психическом мы имеем дело принципиально не с вещью, не с «что». Хотя мы и говорим «что — психика, душа»,

---

<sup>7</sup> Деннет Д. Сладкие грезы: Чем философия мешает науке о сознании. М.: URSS, 2017.

<sup>8</sup> Леонов В., *прот.* Основы православной антропологии. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016; Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014.

<sup>9</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010.

<sup>10</sup> Чалмерс Д. Сознание: ум: В поисках фундаментальной теории. М.: URSS, 2013.

но понимаем, что имеем дело не с объектом, не с «чем-то», а с «кем-то». Этот момент принципиальной инаковости психики вещам и объектам ярко обнаруживается при исследовании даже самых элементарных психических явлений, например, ощущений. Нейробиология сегодня очень неплохо знает физиологию ощущений, допустим, восприятие цвета. Знает, что ближайшим физическим процессом к ощущению является возбуждение определенных нервных клеток коры головного мозга<sup>11</sup>. Однако возбуждение нервных клеток не имеет параметра «цвет», возбуждение клеток и цвет принадлежат абсолютно разным группам явлений: возбуждение клеток измеримо и объективно, а ощущение цвета не измеримо, оно всегда только от первого лица. Ощущение цвета ктойно (если таковое слово употребимо) и единственно (известно только тому, кто его наблюдает), как и любые другие психические явления. Эта фундаментальная разница свойств физических и психических явлений и обуславливает объяснительный разрыв. Каким же образом физическое связано с психическим? Еще раз подчеркнем: связь есть, возбуждение определенной группы нервных клеток сопровождается определенным ощущением. Возбуждение нервных клеток височной коры сопровождается ощущением звука, возбуждение нервных клеток затылочной коры сопровождается зрительным ощущением, т.е. мы видим корреляцию двух групп явлений, но сам переход остается непостижимым. Отметим, практически не важно, каков источник возбуждения этих клеток коры: естественные сенсорные входы (глаза и уши), сильное воображение соответствующих раздражителей, непосредственная электрическая стимуляция соответствующих областей коры мозга или самовозбуждение этих клеток вследствие нарушения регуляции тонуса коры (галлюцинации), — если клетки активированы, то ощущение возникнет. Откуда же берется психичность и почему она вообще возникает?

### Формирование души

Здесь мы касаемся вопроса происхождения души. «Вопрос о происхождении человеческой души в догматическом богословии точно не решен, относится к области богословских мнений»<sup>12</sup>. Но наиболее приемлемое мнение — рождение души. С той оговоркой, что рождение здесь не следует понимать буквально (слияние душ родителей с образованием новой души), а следует воспринимать как указание на то, что души людей не творятся непосредственно Богом, но их появление на свет полностью зависит от родителей. Если в целом мы принимаем эту точку зрения, то, следовательно, должны признать, что души формируются. Тело рождается и формируется, и душа рождается и формируется. Ни тело, ни душа не появляются сразу зрелыми и опытными. Об этом говорит свт. Григорий Богослов:

---

<sup>11</sup> Rey H. G., Ison M. J., Pedreira C., Valentin A., Alarcon G., Selway R., Richardson M. P., Quiroga R. Q. Single-cell recordings in the human medial temporal lobe // *Journal of Anatomy*. 2015. Vol. 227. Iss. 4. P. 394–408.

<sup>12</sup> Давыденко В. Святоотеческое учение о происхождении души человека // *Вера и разум. Журнал философско-богословский*. Харьков, 1907. № 1–6; Давыденков О., *свяц.* Догматическое богословие...

«в соответствии с устройством и совершенствованием тела, возрастают вместе с телом и деятельности души»<sup>13</sup>. То есть, душа зрелого человека отличается от души новорожденного.

Согласно определению прп. Иоанна Дамаскина, душа «доступна изменению со стороны воли»<sup>14</sup>. Значит, душа изменчива, и, следовательно, возможно ее формирование. Существует также представление о душе как о совокупности психических феноменов (этот подход нам представляется весьма эффективным, разумеется, с тем уточнением, что это не просто совокупность, а определенная система взаимодействующих «элементов», которую мы упрощенно называем совокупностью): «чувств, мыслей, желаний, стремлений, порывов сердца, нашего разума, свободной воли, нашей совести, дара веры в Бога»<sup>15</sup>, — душа также формируется. Ибо очевидно, что мысли, чувства и переживания трехлетнего ребенка существенно отличаются от мыслей, чувств и переживаний юноши, человека средних лет или человека пожилого.

Но если душа формируется, тогда возникает вопрос о факторах ее, души, формирования. Например, тело формируется из вещества на основе генетической информации и влияний окружающей среды. А как формируется душа? Во-первых, из чего она формируется и, во-вторых, что обуславливает ее формирование?

Начнем со второго момента. Условием формирования души (еще раз уточним, души как внутреннего мира, включающего в себя разумную, желательную и раздражительную силы<sup>16</sup>) является деятельность мозга. Обратное влияние психики на деятельность мозга также возможно, по крайней мере, психики сформированной, но об этом мы скажем позже.

В деятельности мозга, имеющей отношение к формированию души, можно выделить два основных момента: во-первых, это особенности нейросетевой организации мозговых структур, и, во-вторых, способность нервных клеток к возбуждению, к активности. Исчерпывающее описание этих факторов далеко выходит за рамки нашей работы, поэтому опишем их кратко.

Нейросеть — это система связей между нервными клетками. Способность образовывать многочисленные контакты друг с другом и на этой основе создавать сетевые структуры — одно из ключевых свойств нервных клеток. Сетевая система связей между элементами (клетками) является эффективным и универсальным способом обработки информации, способным решать сложные информационные задачи, например, распознавание образов и многие другие. Имитация сетевых свойств нервной системы позволила нам создавать искусственные системы распознавания лиц, голоса, речи и так далее, что в целом именуется искусственным интеллектом. По всей видимости, особенности сетевой

---

<sup>13</sup> Цит. по: *Ларше Ж.-К.* Исцеление психических болезней. Опыт христианского Востока первых веков. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.

<sup>14</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.: Братство свт. Алексия, 1992.

<sup>15</sup> По проповедям митрополита Крутицкого и Коломенского Николая (Ярушевича) // Душа. Ее жизнь и законы. М.: Фонд социокультурных проектов «Традиция», 2019.

<sup>16</sup> *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии...

организации (буквально рисунок сети связанных между собой нервных клеток или, на языке математики, граф), например, височной коры обуславливают появление слухового ощущения, а особенности сетевой организации клеток затылочной коры — зрительного ощущения. Если весь мозг рассматривать как большую нейросеть, то комплекс координат возбужденных нейронов сети определяет содержание ощущения. Существенная разница рисунка возбужденной нейросети, скажем, весьма различная локализация возбужденных зон, дает существенную разницу в ощущениях, например, отличие зрительных ощущений от слуховых. А менее значительная разница координат возбужденных клеток дает близкие ощущения в пределах одной модальности, например, отличие зеленого цвета от красного (впрочем, этот вопрос значительно сложнее, есть множество исключений). Весьма интересно, что возбуждение клеток нейросети не должно быть диффузным и тотальным: при одновременном возбуждении всех клеток коры возникает эпилептический припадок, сознание при этом, как правило, выключается<sup>17</sup>, в потоке психики образуется разрыв.

Второй фактор, обуславливающий психическое — сам процесс возбуждения нервных клеток. Ведь значение имеет не просто сетевая конструкция, а работа этой конструкции, что по сути является процессом распространения возбуждения клеток этой сети от сенсоров к эффекторам или, другими словами, организация адаптивного поведения в конкретной обстановке внешней среды. Возможно, этот фактор (способность нервных клеток к возбуждению) представляет больший интерес, чем сетевая организация клеточных ансамблей. Если абстрагироваться от содержания психического и обратить внимание на сам факт возникновения психического феномена, то наибольшее значение в нашем исследовании имеет именно процесс возбуждения нервных клеток. Во всяком случае, можно сказать так: ближайшим физическим событием к психическому феномену является возбуждение нервной клетки. Здесь имеет смысл поговорить подробнее.

Отметим, что возбуждение не любых нервных клеток порождает психические феномены. Сегодня считается, что субъективные феномены в наибольшей мере связаны с возбуждением клеток коры головного мозга<sup>18</sup>. Возможно даже, не любые типы возбуждений (активности) нервных клеток (можно выделить как минимум два весьма различных типа активности нейронов) сопровождаются субъективными феноменами. Нейробиологи уточняют эти детали. В нашу задачу эти вопросы не входят. Отметим главное: возбуждение нервной клетки (в любом случае это поток ионов через мембрану нейрона) порождает психический феномен. Напомним, любая клетка (и нейрон) имеет клеточную стенку — мембрану. Мембрана отделяет внеклеточную среду от внутриклеточной. Эти среды существенно различаются по концентрации некоторых ионов: например, вне клетки много ионов натрия, а внутри их мало, но внутри клетки много ионов калия, а снаружи их мало. То есть между внутриклеточной и внеклеточной средой всегда существует градиент

<sup>17</sup> Броун Т. Р., Холмс Г. Л. Эпилепсия. Клиническое руководство. М.: Бином, 2016.

<sup>18</sup> Boly M., Massimini M., Tsuchiya N., Postle B. R., Koch C., Tononi G. Are the Neural Correlates of Consciousness in the Front or in the Back of the Cerebral Cortex? Clinical and Neuroimaging Evidence // The Journal of Neuroscience. 2017. Vol. 37. Iss. 40. P. 9603–9613.

(разница) концентрации ионов. Этот градиент поддерживается специальными клеточными механизмами — ионными насосами, задача которых не допустить выравнивания концентраций ионов между внутри- и внеклеточной средами<sup>19</sup>. Процесс удержания этого градиента весьма энергозатратный. Мембрана нейрона пронизана порами (каналами). Каналы представляют собой специализированные белковые комплексы, избирательно пропускающие только определенные ионы. Эти каналы имеют специальные ворота, которые могут открываться и закрываться под действием различных факторов: уровня электрического потенциала, некоторых химических веществ, механического воздействия, температуры и т.д. Существует большое разнообразие видов этих каналов. Процесс возбуждения клетки заключается в том, что открываются ворота различных каналов, в результате чего благодаря градиенту концентрации одни ионы устремляются внутрь клетки, а другие наружу (те, которых много внутри, устремляются наружу, а те, которых много снаружи, движутся внутрь). Вот этот процесс трансмембранных токов как раз и порождает или, можно сказать, сопровождается психическим феноменом.

Выключение сознания под общим наркозом во время хирургических операций достигается введением таких фармакологических препаратов, которые блокируют ионные каналы и тем самым выключают трансмембранный ток ионов в нервных клетках коры и некоторых других структур мозга<sup>20</sup>. Так же весьма интересен тот факт, что при потере сознания в результате гипоксии наблюдается нарушение работы ионных насосов, что ведет к уменьшению концентрационного градиента ионов и невозможности осуществления трансмембранного потока ионов<sup>21</sup>. В целом, современный уровень знаний позволяет говорить о сопряженности психических феноменов именно с трансмембранными токами ионов в нервных клетках.

Но поток ионов через мембрану клетки — это сугубо физический процесс, он объективно регистрируется соответствующими приборами. В этом процессе нет ничего психического, субъектного, личностного. Сам по себе этот процесс не может быть ни ощущением, ни мыслью, ни желанием. Для субъекта этот процесс не существует, если, конечно, этот субъект не является нейробиологом, который при помощи специального оборудования занимается исследованием этих физических явлений. То есть, если на сетчатку глаза нашего субъекта попал свет длиной волны 550 нм, который вызвал возбуждение (поток ионов через мембрану) соответствующих нервных клеток, то тогда наш субъект сообщит о том, что видит зеленый свет, а не трансмембранный ток, не активность нейронов. Обратим внимание, ощущение зеленого цвета не тождественно трансмембранному току, ток ионов не зеленый. Этот ток, спровоцированный квантом света, попавшим на сетчатку глаза, является

---

<sup>19</sup> Кэндел Э. Клеточные основы поведения. М.: Мир, 1980; Николлс Дж. Г., Мартин А. Р., Валлас Б. Дж., Фукс П. А. От нейрона к мозгу. М: URSS, 2003.

<sup>20</sup> Mashour G. A. Anesthesia and the neurobiology of consciousness // *Neuron*. 2024. Vol. 112. Iss. 10. P. 1553–1567.

<sup>21</sup> Евсеева М., Евсеев А., Правдивцев В., Шабанов П. Механизмы развития острой гипоксии и пути ее фармакологической коррекции // *Обзоры по клинической фармакологии и лекарственной терапии*. 2008. № 6. С. 3–25.

как бы отражением, моделью этого кванта, его символом, его знаком, который, этот ток, для субъекта, наблюдающего этот свет (цвет), не существует, субъект о нем ничего не знает. Весьма интересно, что и квант света для субъекта не существует, но существует цвет, которого у кванта как раз и нет. (В самом деле, что же существует?) Возможно, нам возразят и скажут, что в этом процессе участвует не одна клетка, а, например, миллион, и ощущение зеленого цвета возникает как эмерджентное качество совокупности физических процессов, по аналогии с водой, когда текучесть или водянистость появляется как новое свойство, отсутствующее у отдельно взятых молекул водорода и кислорода. Мы вправе возразить: текучесть остается в рамках физичности, а психический феномен, возникающий при актуализации трансмембранных токов, принадлежит абсолютно иной группе явлений — принципиально нефизичных, неизмеримых, невыразимых, неverifiedируемых и всегда от первого лица. Еще раз подчеркнем, для субъекта существует не трансмембранный ток, а ощущение. Однако, признаем, ощущение каузально по отношению к трансмембранным токам, — в этом сложность понимания происхождения психического.

Мы приступаем к главному вопросу нашего исследования: из чего формируется душа, что является ее «материалом», субстанцией? Теперь постановка этого вопроса является более обоснованной. Физический процесс не может быть источником психического. Физические процессы, происходящие в мозге, актуализируют психический феномен, определяют его форму, его содержание: ощущения, чувства, желания, мысли и т. д. Физический процесс движения ионов обладает нулевой психичностью. Сумма психически нулевых физических процессов также будет обладать нулевой психичностью, ибо сумма нулей, допустим, даже десятка миллиардов (это число сравнимо с количеством нервных клеток в мозге человека), равна нулю. Следовательно, для перехода от физических явлений к психическим необходим дополнительный фактор — психичность. Не условие актуализации психического феномена, определяющее его форму, но фактор, который является сущностью психического и которого физическое не имеет.

### **Роль души**

Ни при каких условиях «кто» не редуцируется к «что». Это одно из главных положений христианского богословия. Богословие различает категории ипостаси и сущности. Этот постулат является основанием правильного мышления о Боге. Эта мысль продолжена в попытках построения неложной антропологии<sup>22</sup>. Эта истина будет нашим ориентиром.

Основание любой психичности в самом широком смысле ктойно, субъектно, личностно, ипостасно. Мы намеренно приводим множество синонимов, отдавая себе отчет в том, что каждый из них имеет свои оттенки, и в строгом смысле эти термины не тождественны. Но нам необходимо яснее почувствовать «предмет» нашего исследования, который находится как бы в смысловом перекрестии этих терминов. Абсолютно точных слов здесь нет, только

---

<sup>22</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви...

дискурсивные векторы. Наиболее верным видится местоимение первого лица — «я». Но и здесь есть свои сложности. Неслучайно прот. Василий Зеньковский вводит два термина: «эмпирическое я» и «глубинное я». Эмпирическое я — это одна из форм психического, характеризующая индивидуальность. То есть не относящееся к сущности психического. На сущность психического (впрочем, есть сомнения, насколько употребимо выражение «сущность психического», ведь мы говорим не о природе) указывает термин «глубинное я». Но и этот термин может сбивать с толку, ибо восприятие слова «я» весьма тенденциозно, по сути — самость, что для нашего исследования неверно. Иногда используют термин «самосознание». Это слово также не подходит, ибо самосознание, очевидно, есть частный случай содержания сознания, а мы пытаемся абстрагироваться от содержания и обнаружить психическое как таковое. Думается, что необходимы иные пути в попытках приближения к пониманию психичности. Такой путь видится в анализе роли психики. Зачем нужна психика? Что она дает?

Не желая чрезмерно увеличивать объем данной работы, мы не будем проводить анализ литературы, посвященной адаптивным свойствам сознания, возникающего как результат эволюционного процесса. Возразим только, что «на автомате» многие поведенческие акты реализуются эффективнее. Роль сознания (психики) видится не в увеличении адаптивности: сознание может как усиливать, так и затруднять адаптивные свойства.

Конечно, адаптивность — не единственный путь понимания психики. В литературе рассматриваются и другие подходы осмысления функциональной предназначенности сознания<sup>23</sup>. Но в данной работе главным ориентиром в вопросе о роли психики будет Св. Писание. «Я есть Сущий» (Исх 3:14), — говорит Господь Моисею. Сущий — одно из имен Божиих. В этом имени местоимение первого лица связывается с существованием, бытием. В некотором смысле местоимению первого лица дается определение: я проецируется на бытие и определяется через отношение к бытию. Именно такой путь видится верным в попытках приближения к созерцанию психичности.

Разумеется, этот путь не нов, он осваивался в философии, в частности, в философии персоналистов. Подсказкой для нас будет подход Густава Тейхмюллера, который увязывал сознание с существованием<sup>24</sup>. Привлекательна простота и перспективность этого подхода. Попробуем кратко воспроизвести мысль философа.

Когда человек в сознании, для него все есть. В зависимости от того, на что мы направим свое внимание, для нас существует внешний мир, доступный через органы чувств или умопостигаемый мир, например, математические закономерности, доступные через разум, наконец внутренний мир, как восприятие своего состояния: эмоций, чувств, переживаний. Это некоторые варианты того, что для нас существует. Понятно, что их бесчисленное

---

<sup>23</sup> Шеховцова Л. Ф. Что такое сознание с точки зрения психологии и христианской антропологии? // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 2 (4). С. 35–48.

<sup>24</sup> Бобров Е. А. О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера и А. А. Козлова. Казань, 1898.

множество. Самое важное заключается в том, что все это для нас есть, когда мы находимся в сознании. А при выключении сознания все существующее исчезает. Представить себе выключение сознания невозможно: небытие не может быть содержанием сознания (это весьма важно и интересно!). Но можно рассмотреть некоторые модели небытия, чтобы убедиться в справедливости тезиса: сознание наделяет нас существоемостью. Глубокий сон, кома, амнезия, сомнамбулизм, общий наркоз, отвлечение внимания и многие другие примеры естественного или патологического, общего или частного выключения сознания, подтверждают основную мысль. После пережитого отсутствия сознания, придя в себя, человек может зафиксировать небытие как разрыв или скачкообразное изменение сюжетной линии и убедиться в нарушении привычной непрерывности бытия для себя. Фраза из известной комедии хорошо иллюстрирует этот момент: «поскользнулся, упал, потерял сознание, очнулся, гипс...» В точке разрыва сюжета ничего не было: ни окружающего мира, ни внутреннего, ни пустоты, ни темноты, ни времени, — просто ничего. Моделирование небытия подчеркивает нетривиальность существоемости: оказывается, в частном порядке может ничего не быть или, напротив, быть, но именно частным, единственным, индивидуальным образом. Здесь видится разница в терминах «сознание» и «душа»: сознание — актуализированное психическое, всегда пребывающее в настоящем времени, а душа — вся совокупность психического, когда-либо пережитого. Сознание в отличие от души может временно отсутствовать, находясь в состоянии с нулевым содержанием. Здесь, наверно, правильным будет заметить: сознания без текущего (пребывающего в настоящем времени) содержания — нет.

Чтобы усилить актуальность момента существоемости, представим ситуацию: двое беседуют друг с другом. Очевидно, что они друг для друга существуют. Но представим другую ситуацию: человек сидит за столом. Кто для кого существует? Для человека стол есть, а для стола человека нет. Для стола вообще ничего нет, он находится в точке небытия. Перефразируя вопрос Томаса Нагеля: «каково это — быть летучей мышью?»<sup>25</sup>, спросим так: «каково это — быть столом?». Отвечаем: «ни какovo!» Стол, как и все физическое, вещественное, существует только для кого-то. Самостоятельным существованием вещественное не обладает. Впрочем, это не означает, что вещественное исчезает, когда про него забывают или отворачиваются в другую сторону. Для вещественного или между вещественным возможно взаимодействие, реагирование, рефлексы. Но реагированием нельзя заменить существоемость. Существоемость же проявляется в общении. А общение возможно только там, где есть психика, в противном случае общение обращается во взаимодействие, комплекс реакций, что не одно и то же.

Но вот возникает вопрос: можно ли столу сообщить бытийность? Очевидно, что в наших силах наделить его возможностью реагировать, взаимодействовать, наделить рефлексамии. Мы можем дать столу сенсоры и эффекторы, снабдить искусственными нейросетями. Стол будет узнавать своего хозяина и даже вести неглупые беседы с ним, одним словом, — воспроизводить

---

<sup>25</sup> Ревонсуо А. Психология сознания. СПб.: Питер, 2013.

когнитивные функции. Но общения не будет, существование не возникнет, стол по-прежнему будет находиться в небытии. Однако определить это будет очень сложно, а может быть, и вовсе нельзя. Почему мы уверены, что у стола не появится существование? Потому что система рефлексов, которую мы предоставим столу, и которая, по сути, будет являться суммой психически нулевых реакций, также будет обладать нулевой психичностью, ибо сумма конечного (очень важно, что конечного, пусть даже очень большого, а не бесконечного) количества нулей равна нулю.

Отметим важный момент: существование не тождественно существующему предмету. То есть в психике можно выделить два аспекта: психичность как таковую (существование и содержание психики) и форму психического (то, что существует). Можно привести простую метафору. Допустим, мы видим какой-либо предмет. Доступность предмета нашему зрительному восприятию возможна только при наличии света, его освещающего: «Все же обнаруживаемое делается явным от света» (Еф 5:13). В темноте этот предмет будет для нас находиться в небытии. То есть свет — это существование, а предмет, им освещенный — это то, что существует. Разумеется, свет себя освещает, он для себя существует, — он одновременно существование и существующее...

В условиях пребывания для нас в небытии (без света), с предметом все же, возможно, будет взаимодействие. Допустим, этот предмет — стена, также допустим, что мы лишены всех сенсоров, сообщающих нам о стене и лишены возможности «вычислить» ее наличие, увидеть ее разумом. Она для нас не существует. Тогда взаимодействие со стеной все же возможно, как между физическими телами. Она, например, не позволит нам оказаться в точке пространства за стеной, то есть будет оказывать влияние на ход событий, происходящих с нами при отсутствии для нас ее твердости и любых других ощущений, с нею связанных, и будет для нас полной непостижимостью: почему так происходит, — мы не можем попасть в область пространства за стеной.

Итак, для человека психическим все есть (конечно, в рамках доступного), психическое дает существование всего. В психическом можно выделить существование и существующий предмет. В данной работе нас в наибольшей мере интересует существование, то, «что» является глубинным основанием психичности. Существование обнаруживается при полном абстрагировании от содержания психики (нельзя сказать «обнулении», т.к. без содержания психики нет), это как бы психический инвариант — все есть. Существование невозможно заменить физическим взаимодействием. Физическое не обладает существованием. В нашей метафоре существование подобна свету, выявляющему предмет, и свет, конечно, не тождественен предмету. В примере со столом мы видим, что не в наших силах наделять стол существованием. Каково же ее происхождение?

### **Происхождение существования**

Предположение заключается в том, что свет, делающий для меня предмет существующим, является не только метафорой психичности, но глубинной реальностью психики, с тем уточнением, что это свет нетварный,

нефизичный, не поток электромагнитных квантов. Безусловно, для того чтобы предмет стал доступен моему зрительному восприятию, должно произойти взаимодействие предмета с физическим светом. Кванты физического света, отразившись от предмета, должны войти во взаимодействие с клетками сетчатки глаза, что должно привести к избирательному возбуждению клеток коры мозга, где избирательность возбуждения обеспечивает идентификацию предмета. При возбуждении клеток коры предмет станет для меня существующим. Однако возбуждение клеток мозга, как и любой другой физической процесс, существоваемостью не обладает, возбужденным клеткам предмет неизвестен, он для них не существует, для них вообще ничего нет. Следовательно, для проявления предмета необходим еще один фактор — внутренний свет, преобразующий возбуждение клеток в существующий предмет. Возможно, мы поспешили назвать фактор существоваемости внутренним светом, но это термин, используемый в богословских сочинениях<sup>26</sup>, он наиболее скоро приближает нас к пониманию сущности психического.

Логика анализа, выявляющего происхождение существоваемости, проста: существоваемость происходит только от Сущего, но не является Божественной природой. Божественная природа принадлежит только Богу, но не сотворенному Миру. Значит, существоваемость, присутствующая в тварном мире и происходящая от Бога, это не Божественная природа, а Божественная энергия, благодать, пронизывающая весь тварный мир, но сама являющаяся нетварной. Концепция действенного, энергийного присутствия Бога в мире, пронизанности тварного мира нетварными энергиями берет свое начало в восточно-христианском богословии и представлена в панентеистической философской системе<sup>27</sup>. Именно эта концепция, название которой созвучно, но содержание принципиально отлично от идей пантеизма, поможет нам понять происхождение психического в тварных существах.

Мысль о пронизанности мира нетварными Божественными энергиями не нуждается в каком-либо обосновании с нашей стороны. Это априорная, богословская истина. Имманентность Бога в Своих энергиях тварному миру является основополагающим моментом учения свт. Григория Паламы<sup>28</sup>, в свою очередь опирающегося на учение таких отцов Церкви как Дионисий Ареопагит, Кирилл Иерусалимский, Афанасий Великий, Иоанн Дамаскин, Максим Исповедник. Суть учения проста: Бог во всем, Бог реально присутствует в тварном мире Своими энергиями. «Также как и святой Дионисий Ареопагит, отцы называют энергии “лучами Божества”, пронизывающими весь тварный мир. Святитель Григорий Палама называет их просто “божествами”, “нетварным светом”, или “благодатью”»<sup>29</sup>. В силу пронизанности тварного мира

<sup>26</sup> Губеровский А. М. Внутренний свет [Толкование слов «свет, который в тебе» (Мф. 6:23; Лк. 11:35)] // Богословский вестник. 1914. Т. 2. № 5. С. 25–47.

<sup>27</sup> Посадский С. В. Прологомены к панентеистической метафизике // Метaparадигма: богословие, философия, естествознание. Альманах. 2013. № 1. С. 24–58; Соловьёв Н. А., Посадский С. В. Панентеистическая метафизика и квантовая парадигма. СПб.: НП-Принт, 2014.

<sup>28</sup> Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав. Краснодар: Текст, 2006.

<sup>29</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви...

Божественным светом, в силу энергийного присутствия Бога в тварном мире мы можем быть «Причастниками Божеского естества» (2 Пет 1:4). Еще раз отметим, что сегодня это предмет хрестоматийного православного богословия, одним из догматов которого, например, является вездеприсутствие Божие<sup>30</sup>.

Но попробуем в этой теме поставить вопрос несколько иначе. Не о том, каково соединение человека с Богом со стороны Бога, не о природе «Божественного естества», а о природе того, «чем» человек соединяется с Богом, о природе «ответной части» этого соединения со стороны человека. Ибо в соединении, как минимум, участвуют двое.

Всматриваясь в тварную природу живых существ, нельзя не заметить один из основополагающих принципов, действующий практически на всех уровнях организации живого (молекулярном, клеточном и организменном), — комплементарность донор-акцепторных взаимодействий, комплементарность источника акцептору. Иногда в биологии этот принцип сравнивают с взаимодействием ключа и замка: чтобы замок открылся, ключ должен быть комплементарен замку, эмитент должен соответствовать реципиенту. Думается, что этот принцип является основополагающим не только для биологической организации: чтобы причастие нетварным энергиям было возможно, принимающая тварная сторона должна обладать ненулевым родством с этими энергиями, быть комплементарной им. Таким образом, рассматривая проблему происхождения психического в контексте возможности для человека быть «причастником Божеского естества», соединения человека с Богом, возможности созерцания Бога, возможности для тварного существа существования Творца, мы неизбежно приходим к должному наличию в человеке «области» соприкосновения человека с Богом. Согласно святоотеческой традиции, эта область соприкосновения есть дух человеческий (или ум)<sup>31</sup>, который, очевидно, должен обладать ненулевой комплементарностью с нетварным светом, с благодатью.

Подчеркивая созерцательную способность души, отмеченную, например, у прп. Иоанна Дамаскина (для психического все есть, созерцательность — это и есть существоемость), вспомним евангельские строки. «Светильник для тела есть око» (Мф 6:22). Попробуем эти слова прочесть в контексте вышесказанного. «Око» — это созерцательное свойство, возможность существования всего для меня. Эта возможность определена как светильник «для тела». Акцентируем: не тела, а «для тела». То есть существоемость (созерцательность) не происходит из тела, не телесна, но отождествляется со светильником, со светом, происходящим вне тела. Конечно, это свет нетварный, свет умный, свет ипостасный, свет внутренний, свет безвидный. Именно этот свет, эта благодать и является глубинным основанием психического, его субстанцией, сообщающей существоемость тварному существу, но не тождественный содержанию психического, его форме. Однако термины «ипостасный свет», «умный свет» требуют отдельного глубокого анализа. Вопрос связи природы и ипостаси в двух словах не раскрывается. Предварительное ознакомление с этим вопросом возможно,

<sup>30</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры.

<sup>31</sup> Леонов В., прот. Основы православной антропологии...

например, в книге Ж. К. Ларше<sup>32</sup>. В данной работе мы ограничимся аксиоматичным утверждением, что нетварный свет ипостасен для тварного мира. Канва размышлений может быть следующей: бытие для себя бытийствует, первым и ближайшим содержанием бытия является бытие; бытие содержательно, бытие не пустое, в бытии нет небытия, нетварный свет сам для себя очевиден, светит и существует. В этом направлении видится метод раскрытия термина «я» (если это возможно в принципе) и один из путей созерцания ипостасности.

Но для нашего исследования важным видится другой вопрос. Каков образ соединения нетварной энергии с вещественными процессами, реализуемого в одушевленных существах? Еще раз подчеркнем, что мысль о дополненности тварного нетварным, о присутствии Бога Своими энергиями в человеке совсем не является новацией. Об этом свидетельствует, например, русская религиозная философия: «Бог, в качестве трансцендентной мне инстанции есть имманентная основа моего собственного существа»<sup>33</sup>.

### Образ соединения

Евангельский стих: «свет, который в тебе, не есть ли тьма?» (Лк 11:35) может помочь нам увидеть образ соединения нетварного с тварным.

Во-первых, в этом стихе прямо говорится, что в «тебе» есть свет. Это свет нетварный. Его происхождение, как минимум, — пронизанность тварного мира нетварными лучами, и, как максимум (впрочем, максимум не предельный, не абсолютный, ибо этот свет может быть умножен), — дыхание Божие, избирательно сообщенное человеку (Быт 2:7). И свет, и дыхание — это нетварные энергии. В связи с чем между светом и дыханием можно было бы поставить знак равенства, но наименование «дыхание» может указывать на исключительные особенности тех нетварных энергий, которые даны человеку. В данном стихе (Лк 11:35) используется слово «свет». Свет — это излучаемое, исходящее из центра вовне. Основное в свете то, что он излучается и освещает, дает для меня существование всего, в том числе и меня для меня (заметим, что вот это «меня для меня», т.е. самосознание или просто местоимение первого лица, требует бесконечной, неограниченной глубины бытийствования, что еще раз указывает на нетварность существующести). Выявленное светом становится существующим. Это верно буквально, в физическом смысле, и в метафизическом, т.е. нетварный свет, дающий возможность созерцания — «око». Но вещественное, в пределе несуществующее, не может быть источником существующести. Каков же образ исхождения излучаемого от неисточника? Очень просто. Зеркало. Метафора зеркала используется в Св. Писании и у св. отцов<sup>34</sup>. Эта метафора часто встречается у прп. Григория Нисского: «Человеческое естество на самом деле очень похоже на зеркало, изменяющееся по собственной воле в своих отражениях»<sup>35</sup>. Эта метафора

<sup>32</sup> Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистических теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиулуса. М.: Паломник, 2021.

<sup>33</sup> Франк С. Л. Человек и Бог. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010.

<sup>34</sup> Михайлов П. Зеркало или тусклое стекло? // Альфа и Омега. 2001. № 3 (56). С. 34–52.

<sup>35</sup> Цит. по: Там же.

(можно сказать, метафизическая модель) позволяет уточнить онтологические особенности происхождения рассматриваемых нами явлений. Для стороннего наблюдателя зеркало — это источник, но по сути — это псевдоисточник. Зеркало не рождает свет, а только отражает.

Во-вторых, в евангельском стихе (Лк 11:35) свет условно (на это указывает частица «ли») именуется «тьмой». Возможность такого определения становится понятной именно в модели отражения, в контексте зеркала. Отраженный свет может стать тьмой, как привнесенная особенность отраженного света, по сути, — его содержание. Содержание отраженного света привносится состоянием поверхности зеркала. Используя технический язык, можно сказать так: зеркало производит модуляцию исходного света, тем самым привнося в него частное содержание. Наверно, абсолютная тьма здесь все же невозможна, небытие не может быть содержанием бытия. «Тьма» в данном стихе может указывать на устремленность содержания психического к небытию, в сторону обратную от света, и такой устремленности дается отрицательная нравственная оценка.

Метафизическая модель психического (сознания), как отраженного света, позволяет рассмотреть каждый «элемент» этой модели и выявить роли этих «элементов».

Еще раз отметим, что в «рождении» психического необходимо присутствуют два онтологически нетождественных «компонента»: нетварное и тварное. Перечислим все. Во-первых, это нетварные энергии (свет и дыхание), исходящие от Сущего и дающие существоемость, — это благодать. Во-вторых, это вещественное, тварное тело, оформленная «земля», самостоятельной существоемостью не обладающее, являющееся зеркалом для света, исходящего от Сущего. В-третьих, это свет отраженный, психическое (душа), в котором, в свою очередь, можно выделить две составляющие: 1) сам свет — это дух человеческий (ум), по сути, та же благодать, но отраженная, происшедшая, ограниченная моментом отражения (появления зеркала), как бы производное от благодати, и 2) его, света, модуляцию, осуществляемую состояниями зеркала — это содержание психического (ощущения, чувства, мысли, желания).

Таким образом, неведущее психическое происходит (потому оно и является тварным, по прп. Иоанну Дамаскину<sup>36</sup>) при непосредственном участии вещественного, как свет, отраженный от физического, где исходный свет — это нетварные энергии. В этой модели ипостасность (ктоинность) психического задана ипостасностью нетварного света. Ипостасность не может быть свойством физического, вещественного, ибо предполагает неисчерпаемость, неограниченность бытийствования. Здесь мы можем увидеть наличествующую онтологическую двойственность психического: «тварность — нетварность». Это объясняет противоречивость терминов, используемых при описании человеческой природы: «дух человеческий» (1 Кор 2:11) — тварный, «свет, который в тебе» (Лк 11:35) — нетварный. Впрочем, глубоких противоречий здесь нет: «рождённое от Духа есть дух» (Ин 3:6).

---

<sup>36</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры.

Важным моментом этой модели является «зеркальность» физических процессов. Если метафора зеркала (отражения) верна, то необходимо отметить, что не любая поверхность может быть названа зеркалом, хотя большинство поверхностей способно в той или иной мере отражать свет. Возможно, этот принцип актуален и для нашей метафизической модели: не любой физический процесс способен быть зеркалом для нетварных энергий. То есть, для появления психического необходима достаточная, специфическая организация физического. Предполагаем, что необходимым условием проявления психического являются свойства нервных клеток образовывать сети и активироваться, производить мощные трансмембранные токи ионов. В той или иной мере эти свойства есть и у других клеток, например, мышечных, клеток миокарда, даже у некоторых клеток растений. Но нервная система на этих свойствах специализируется, в нервных клетках эти свойства развиты и выражены наиболее ярко. Поэтому душа (не растительная, а внутренний мир, психическое) возникает в мире живых существ не раньше, чем биологическая организация достигает достаточного уровня и становится зеркалом для благодати: «Да произведет вода пресмыкающихся, душу живую» (Быт 1:20), «Да произведет земля душу живую» (Быт 1:24). Это, конечно, касается и человека, но с той оговоркой, что человеку вместе с тем дана дополнительная благодать — «дыхание жизни» (Быт 2:7). Момент благодатной дополненности человеческой природы хорошо выражен в беседе прп. Серафима Саровского с Мотовиловым. «Вот, например: многие толкуют, что, когда в Библии говорится — “вдуну Бог дыхание жизни в лице Адама первозданного и созданного Им от персти земной”, что будто бы это значило, что в Адаме до этого не было души и духа человеческого, а была будто бы лишь плоть одна, созданная из персти земной. Неверно это толкование, ибо Господь Бог создал Адама от персти земной в том составе, как святой апостол Павел утверждает, “да будет совершенен ваш дух, душа и плоть в пришествие Господа нашего Иисуса Христа”. И все три сии части нашего естества созданы были от персти земной, и Адам не мертвым был создан, но действующим животным существом, подобно другим живущим на земле одушевленным Божиим созданиям. Но вот в чем сила, что если бы Господь Бог не вдунул потом в лице его сего дыхания жизни, то есть благодати Господа Бога Духа Святаго от Отца исходящего и в Сыне почивающего и ради Сына в мир посылаемого, то Адам, как ни был он совершенно превосходно создан над прочими Божиими созданиями, как венец творения на земле, все-таки пребыл бы немимущим внутри себя Духа Святаго, возводящего его в Богоподобное достоинство, и был бы подобен всем прочим созданиям, хотя и имеющим плоть, и душу, и дух, принадлежащие каждому по роду их, но Духа Святаго внутри себя не имущим. Когда же вдунул Господь Бог в лице Адамово дыхание жизни, тогда-то, по выражению Моисееву, и “Адам бысть в душу живу”, то есть совершенно во всем Богу подобную и такую, как и Он, на веки веков бессмертную»<sup>37</sup>. То есть, в рамках заявленной аксиоматики для появления психики как таковой требуется лишь достаточная организация вещества, и психика проявится

---

<sup>37</sup> *Серафим Саровский, прп.* Беседа преподобного Серафима с Николаем Мотовиловым о стяжании Святого Духа. М., 1903.

как отраженный свет от света, исходно пронизывающего весь тварный мир. Но человеку избирательно дается больше.

Заметим, что психика вообще и сознание в частности, в контексте приведенной модели, является зависимой от благодати. Это очевидно для христианского богословия и подвижнической практики преподобных отцов: «жизнь в благодати есть непрестанное углубление сознания»<sup>38</sup>.

Модель зеркала не является полной, ибо не предполагает обратного влияния света на отражающую поверхность. Однако психическое несомненно влияет на физическое, на мозговые процессы: «Ибо разуму принадлежит, с одной стороны, созерцательная способность, с другой — способность действовать»<sup>39</sup>. Здесь мы выходим за рамки нашей модели и уточняем: отраженные нетварные энергии, в отличие от физического света, способны оказывать обратное влияние на физическое. Вопрос только в одном: какими свойствами должно обладать физическое, чтобы это обратное влияние было возможным? Исчерпывающий анализ этой темы выходит за пределы данной работы, но краткое упоминание все же необходимо. Проблема взаимодействия нефизического сознания с физическим миром в том, что детерминанты вещественных событий в вещественном мире также должны быть вещественными. В противном случае нарушаются фундаментальные физические принципы, обозначаемые в целом термином «каузальная замкнутость» и выражающиеся, например, в законах сохранения. Физические события не могут происходить как бы ниоткуда. Возникает проблема преодоления каузальной замкнутости. Однако такие свойства и явления квантового мира как суперпозиция и коллапс волновой функции как раз и позволяют преодолеть это противоречие. Поясним эти термины и проясним их суть на простых примерах. Представим идеальный шар на идеально тонком острие — это состояние неустойчивого равновесия. Неустойчивость должна перейти в устойчивость: шар должен упасть. Но он обладает равновероятной возможностью упасть в любую сторону (это подобие суперпозиции) и обязательно упадет в одну из них (это подобие коллапса волновой функции). Но в какую сторону? Выбор стороны падения шара в условиях неустойчивого равновесия может находиться в области доступного влияния со стороны психического, без нарушения физических законов. Предполагаем, что именно через такие состояния и системы возможно обратное проникновение психического в мир физический. Возможность влияния психического на вещественный мир на основе квантовых явлений в литературе обсуждается<sup>40</sup>.

В биологии известны квантовые явления. Возникло даже специальное научное направление: квантовая биология<sup>41</sup>. Не углубляясь чрезмерно в эту

---

<sup>38</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви; Сержантов П. Б. Исихастская антропология о временном и вечном. М.: Православный паломник, М., 2010.

<sup>39</sup> Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры.

<sup>40</sup> Соловьев Н. А. Квантовая нейрофилософия и реабилитация картезианской модели сознания // Журнал высшей нервной деятельности. 2019. Т. 69. № 1. С. 120–129.

<sup>41</sup> McFadden J., Al-Khalili J. The origins of quantum biology // Proceedings of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences. 2018. Vol. 474. Iss. 2220.

тему, отметим, что квантовые явления возможны в белковых молекулах<sup>42</sup> и, возвращаясь к теме влияния сознания на процессы в мозге, на возбудимость нервных клеток, отметим, что процесс возбуждения нейрона, т.е. трансмембранный поток ионов, происходит при наличии ионного градиента, когда открываются ворота ионных каналов (специализированных белковых комплексов). Так вот, процесс открывания ворот в этих белковых каналах подобен (а может быть, и тождественен) коллапсу волновой функции, т.е. переходу системы из множества вероятных состояний в одно из них. Приблизительно так сознание может вмешиваться в рефлекторную деятельность нервной системы. Но, скорее всего, не любые типы ионных каналов способны быть проводниками таких влияний. Если это так, то индивидуальные генетические особенности должны здесь играть не последнюю роль.

### **Бессмертие души**

Душа человека бессмертна. Это свойство человеческой психики также выходит за пределы «зеркальной» модели. Но мы просто дополняем нашу модель утверждением, что отраженный свет не исчезает, даже когда само зеркало по тем или иным причинам исчезло. Это определяется свойствами света, а не зеркала. Но устранение зеркала прекращает естественный процесс формирования души (возможно, не абсолютно, возможно, развитие души продолжается, но в сформированном направлении). Нетварные энергии, сообщенные человеку, дыхание Божие, будучи оформленным индивидуальными процессами телесной (мозговой) деятельности, не исчезает. Дыхание Божие, являющееся образом Божиим, проявляющееся в духе человеческом посредством тела и субстанционально обуславливающее возможность формирования психического, подобия Божия, есть основание драгоценности человеческой души: «какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф 16:26). Не содержанием своим ценна душа каждого человека, и прежде всего «природой» духа человеческого. Содержание души может оказаться «тьмой». И это плохо. Но содержание души может быть комплементарно своей субстанции. И это хорошо. Душа для того и дается, чтобы Творец был ведом творению. Эта возможность осуществима в практике исихазма и осуществлена в жизни преподобных отцов: «Потщись войти во внутреннюю свою клеть, и узришь клеть небесную, потому что та и другая — одно и то же, и входя в одну, видишь обе»<sup>43</sup>.

### **Заключение**

Психическое и физическое принадлежат разным «полюсам» бытия. Объединение психического и физического в человеческой личности являет широту замысла Божия о человеке. Психическое формируется из нетварных энергий посредством формирующегося тварного, вещественного тела. Формирующаяся душа также тварна, поскольку ограничена моментом своего

---

<sup>42</sup> Liu Z., Chen Y.-C., Ao P. Entangled biphoton generation in the myelin sheath // Physical Review. 2024. Vol. 110. Iss. 2.

<sup>43</sup> Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические. М.: Правило веры, 2016.

начала. Формирование души подобно отраженному свету, где свет — нетварные энергии, а зеркало — физические процессы, связанные в наибольшей мере с нервной деятельностью. Эта модель позволяет преодолеть объяснительный разрыв в осмыслении связи процессов в мозге с сознанием. «Трудная проблема сознания» может быть разрешена дополнением антропологической модели тварной природы человека нетварными Божественными энергиями, сообщающими творению существовать (созерцательность) всего и, главное, Творца. Но душа не только созерцательна. Душа деятельна: сознание оказывает влияние на тело, и посредством тела воздействует на вещественный мир. Обратное воздействие души на тело, вероятно, осуществляется через квантовые явления, характерной особенностью которых является индетерминизм, что, с одной стороны, позволяет не нарушать принцип каузальной замкнутости физического, а с другой, — реализовать свободу воли в мире причин и следствий. Однако отождествление психического с квантовыми явлениями и с физическим в широком смысле было бы грубейшей богословской ошибкой. Деятельность нервной системы с присущими ей квантовыми явлениями не тождественна психическому, но ее свойства являются необходимым условием рождения и формирования души, в процессе которого, формирования, душа может стать зеркалом Творца.

## Источники и литература

### Источники

1. Григорий Палама, *свт.* Сто пятьдесят глав. Краснодар: Текст, 2006.
2. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. М.: Братство свт. Алексия, 1992.
3. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические. М.: Правило веры, 2016.
4. Серафим Саровский, *прп.* Беседа преподобного Серафима с Николаем Мотовиловым о стяжании Святого Духа. М., 1903.

### Литература

5. Бобров Е. А. О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера и А. А. Козлова. Казань, 1898.
6. Броун Т. Р., Холмс Г. Л. Эпилепсия. Клиническое руководство. М.: Бином, 2016.
7. Гейзенберг В. У истоков квантовой теории. М.: Тайдекс Ко, 2004.
8. Гриб А. А. Концепции современного естествознания. Физика. Учебное пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербур. гос. ун-та экономики и финансов, 2000.
9. Давыденко В. Святоотеческое учение о происхождении души человека // Вера и разум. Журнал философско-богословский. Харьков, 1907. № 1–6.
10. Давыденков О., *свящ.* Догматическое богословие. Курс лекций: в 3-х частях. М., 1997.
11. Деннет Д. Сладкие грезы: Чем философия мешает науке о сознании. М.: URSS, 2017.

12. *Евсеева М., Евсеев А., Правдивцев В., Шабанов П.* Механизмы развития острой гипоксии и пути ее фармакологической коррекции // *Обзоры по клинической фармакологии и лекарственной терапии.* 2008. № 6. С. 3–25.
13. *Кэндел Э.* Клеточные основы поведения. М.: Мир, 1980.
14. *Ларше Ж.-К.* Исцеление психических болезней. Опыт христианского Востока первых веков. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.
15. *Ларше Ж.-К.* Лицо и природа. Православная критика персоналистических теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиулуса. М.: Паломник, 2021.
16. *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016.
17. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010.
18. *Михайлов П.* Зерцало или тусклое стекло? // *Альфа и Омега.* 2001. № 3 (56). С. 34–52.
19. *Николлс Дж. Г., Мартин А. Р., Валлас Б. Дж., Фукс П. А.* От нейрона к мозгу. М.: URSS, 2003.
20. *Окунь Л. Б.* Элементарное введение в физику элементарных частиц. М.: Физматлит, 2009.
21. По проповедям митрополита Крутицкого и Коломенского Николая (Ярушевича) // *Душа. Ее жизнь и законы.* М.: Фонд социокультурных проектов «Традиция», 2019.
22. *Посадский С. В.* Прологомены к панентеистической метафизике // *Метапарадигма: богословие, философия, естествознание.* Альманах. 2013. № 1. С. 24–58.
23. *Ревонсуо А.* Психология сознания. СПб.: Питер, 2013.
24. *Семихатов А.* Сто лет недосказанности: Квантовая механика для всех в 25 эссе. СПб.: Альпина, 2024.
25. *Сержантов П. Б.* Исихастская антропология о временном и вечном. М.: Православный паломник, М., 2010.
26. *Соловьёв Н. А.* Квантовая нейрофилософия и реабилитация картезианской модели сознания // *Журнал высшей нервной деятельности.* 2019. Т. 69. № 1. С. 120–129.
27. *Соловьёв Н. А., Посадский С. В.* Панентеистическая метафизика и квантовая парадигма. СПб.: НП-Принт, 2014.
28. *Туберовский А. М.* Внутренний свет [Толкование слов «свет, который в тебе» (Мф 6:23; Лк 11:35)] // *Богословский вестник.* 1914. Т. 2. № 5. С. 25–47.
29. *Франк С. Л.* Человек и Бог. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010.
30. *Чалмерс Д.* Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. М.: URSS, 2013.
31. *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014.
32. *Шеховцова Л. Ф.* Что такое сознание с точки зрения психологии и христианской антропологии? // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии.* 2019. № 2 (4). С. 35–48.
33. *Boly M., Massimini M., Tsuchiya N., Postle B. R., Koch C., Tononi G.* Are the Neural Correlates of Consciousness in the Front or in the Back of the Cerebral Cortex? Clinical and Neuroimaging Evidence // *The Journal of Neuroscience.* 2017. Vol. 37. Iss. 40. P. 9603–9613. DOI: 10.1523/JNEUROSCI.3218–16.2017.
34. *Liu Z., Chen Y.-C., Ao P.* Entangled biphoton generation in the myelin sheath // *Physical Review.* 2024. Vol. 110. Iss. 2. DOI: 10.1103/PhysRevE.110.024402.

35. *Mashour G. A.* Anesthesia and the neurobiology of consciousness // *Neuron*. 2024. Vol. 112. Iss. 10. P. 1553–1567. DOI: 10.1016/j.neuron.2024.03.002.
36. *McFadden J., Al-Khalili J.* The origins of quantum biology // *Proceedings of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*. 2018. Vol. 474. Iss. 2220. DOI: 10.1098/rspa.2018.0674.
37. *Rey H. G., Ison M. J., Pedreira C., Valentin A., Alarcon G., Selway R., Richardson M. P., Quiroga R. Q.* Single-cell recordings in the human medial temporal lobe // *Journal of Anatomy*. 2015. Vol. 227. Iss. 4. P. 394–408. DOI: 10.1111/joa.12228.

*А. М. Леонов*

## Практика интерпретирования эсхатологических образов в условиях политической борьбы

УДК 930.1:27-175:32  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_83  
EDN DKKMН



*Аннотация:* В статье изложена логика и результаты исследования практики создания интерпретаций библейских эсхатологических образов, формировавшихся с опорой на методы христианской герменевтики, но под влиянием политических факторов. Создание политически ангажированных форм трактовок этих образов, проецирование их на определенные государства или народы давало возможность представить эти страны и народы в качестве орудий inferнальных сил, противников добра и сторонников зла. Особенно часто такие трактовки формировались пристрастными в политическом отношении лицами в периоды противостояний их государств и народов другим, что позволяло им интерпретировать эти противостояния в категориях борьбы между добром и злом, в свете понятий о священной богоугодной борьбе. В рамках данного исследования выявлены и отмечены основные герменевтические методы, с опорой на которые формировались политически обусловленные модели интерпретаций ряда важнейших библейских эсхатологических образов; приведены соответствующие его цели исторические примеры. Данное исследование отличается от предшествовавших теологических исследований опыта интерпретации упомянутых выше образов использованием методов политической семиогерменевтики, позволяющей учитывать политический контекст и, шире, политическую интенцию авторов разбираемых герменевтических моделей, в чем, собственно, и усматривается его научная новизна.

*Ключевые слова:* Апокалипсис, эсхатология, герменевтика, семиогерменевтика, демонизация, антихрист, Вавилон-блудница, Гог и Магог, Рос / Рош, Мосох / Мешех, Фовел / Тубал.

*Об авторе:* **Алексей Михайлович Леонов**

Аспирант кафедры Истории религий и теологии при РГПУ им. А. И. Герцена, преподаватель Православного Догматического Богословия в Народном Православном Университете.

E-mail: leonov\_a.m@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2924-2567>

*Для цитирования:* Леонов А. М. Практика интерпретирования эсхатологических образов в условиях политической борьбы // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 83–94.

Статья поступила в редакцию 16.09.2024; одобрена после рецензирования 23.09.2024; принята к публикации 22.11.2024.

---

*Alexey M. Leonov*

## The Practice of the Interpretation of Eschatological Images in the Conditions of Political Competition

UDC 930.1:27-175:32  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_83  
EDN DKKMIH



*Abstract:* The article presents the logics and the results of investigating the practice of creating the interpretations of biblical eschatological images formed with the support on the methods of Christian hermeneutics, but influenced by political factors. Creating politically engaged commenting forms of these images, projecting them on definite states or nations gave the possibility to present these states and nations as instruments of infernal powers, antagonists of the good and adherents of the evil. Especially often such treatings were formed by politically engaged persons during the oppositions of their states and nations. It allowed them to interpret these oppositions in the categories of the fight between good and evil in the light of the terms of sacred God-pleased fight. In the frames of this investigation the main hermeneutical methods were cleared up and noted with the support on which the politically conditioned models of the interpretation of numerous most important biblical eschatological images were formed; were given the historical examples suitable to its aim. This investigation differs from preceding theological investigations of the experience of interpreting the above mentioned images by the use of the political semiohermeneutical methods that allow to take into account the political context and wider – the political intention of the authors of the investigated hermeneutical models, in which its scientific innovation is seen.

*Keywords:* Apocalypse, eschatology, hermeneutics, semiohermeneutics, demonization, antichrist, Babilon-harlot, Gog and Magog, Ros / Rosh, Mosoh / Meshech, Tubal.

*About the author:* **Alexey Michailovich Leonov**

Postgraduate Student of the Department of History of Religions and Theology at the Herzen State Pedagogical University of Russia, Lecturer at the People's Orthodox University.

E-mail: [leonov\\_a.m@mail.ru](mailto:leonov_a.m@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2924-2567>

*For citation:* Leonov A. M. The Practice of the Interpretation of Eschatological Images in the Conditions of Political Competition. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 83–94.

The article was submitted 16.09.2024; approved after reviewing 23.09.2024; accepted for publication 22.11.2024.

## Введение

Исторически на формирование межэтнических и межгосударственных отношений влияло множество факторов — политических, природно-географических, демографических, экономических и др. Немаловажное, а подчас и доминирующее влияние на характер стратегии выстраивания и развития таких отношений оказывал фактор оценочного восприятия одних стран и народов представителями других, по принципу: «свой — чужой»<sup>1</sup>. Идентификация какого-либо государства или народа в качестве «своего» либо «чужого» осуществлялась, как правило, на основе комплекса представлений, составлявших в сознании субъекта его восприятия некий мысленный образ. Степень аутентичности такого рода образа первообразу могла быть и высокой, и чрезвычайно низкой<sup>2</sup>.

В настоящее время, в условиях интенсификации процессов информатизации общества значимость гетерообразов государств и народов в сфере развития межэтнических и межгосударственных отношений особенно высока. Этим обусловлена актуальность научных исследований, нацеленных на раскрытие проблематики формирования такого типа образов, включая настоящее исследование. Кроме того, актуальность данной работы определяется спецификой современной информационной ситуации, в рамках которой апокалиптическая семантика используется для достижения пропагандистских целей.

Новизна настоящего исследования выражается, в частности, в том, что, затрагивая сферу интересов имагологии, оно имеет ярко выраженный теологический характер и касается проблематики формирования исключительно тех гетерообразов государств и народов, которые формировались: 1) с использованием пейоративных эсхатологических образов; 2) в условиях политической борьбы.

## Содержание исследования

В сознании представителей христианской культурной среды в статусе «чужого» воспринимался, как правило, тот народ, чья культура интерпретировалась как чужеродная христианской. В этом отношении противопоставление христианизированных народов иным в соответствии с принципом «свой — чужой» могло осуществляться по линиям: «христиане — иудеи», «христиане — язычники», «христиане — мусульмане». В то же время с учетом конфессионального фактора одни христианизированные народы могли противопоставляться другим, скажем, по линиям «православные — католики», «католики — протестанты», «протестанты — протестанты». Нередко страны и народы, характеризовавшиеся внутри христианских сообществ в качестве

---

<sup>1</sup> Согласно известному культурологическому постулату, основанное на этом принципе противопоставление одних групп людей другим «пронизывает всю культуру и является одним из главных концептов всякого коллективного, массового, народного, национального мироощущения» (Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Изд. 3-е, испр. и доп. М.: Академический Проект, 2004. С. 126).

<sup>2</sup> Ср., например, образ москвитов, презентованный иезуитом Ф. Эмилианом (XVII в.): «Они, собственно, скоты, совершенно такие же, как любой из диких американских народов» (Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и начала XVIII века. СПб., 1904. С. 29).

«чужих», ассоциировались членами этих сообществ с пейоративными эсхатологическими образами, такими, например, как: 1) образ сборища нечестивцев, возглавляемых Гогом из земли «Магог» (Иез 38:1–23; 39:1–16), представленный в книге пророка Иезекииля; 2) апокалиптический образ народов «Гог и Магог» (Откр 20:7–9), символизирующий врагов народа Божьего; 3) апокалиптический образ семиглавого «зверя из моря» (Откр 13:1–2), олицетворяющий антихриста и его царство; 4) апокалиптический образ Вавилонянки (Откр 17:1–6), символизирующий антихристианскую общность.

Положим, в IX–X вв. византийские богословы, имея в виду пророчество пророка Иезекииля о вторжении сборища Гога из земли «Магог» в пределы Палестинской земли, в тексте которого Гог изображен как представитель северной страны, князь Рос / Рош, Мосоха / Мешеха и Фовеля / Фувала / Тубала<sup>3</sup> (Иез 38:2), интерпретировали лексему «Рос» (в греческом варианте Ρῶς) в значении этнонима русов, которых они именовали росами (с огласовкой через «о») или народом «Рос». Об этом, в частности, свидетельствуют две гомилии Константинопольского патриарха Фотия «На нашествие Росов» (датируются 860 г.) и окружное послание его же авторства (датируется 866/867 гг.). Названные произведения отражают факт военно-морского похода русов на Константинополь, состоявшегося в 860 г. Народ «Рос» был охарактеризован свт. Фотием как скифский народ<sup>4</sup>, поднявшийся с севера, от краев земли<sup>5</sup>, чрезвычайно жестокий<sup>6</sup> и воинственный. Как следует из этих слов, представленный Константинопольским патриархом этнический образ русов соответствовал, с одной стороны, библейскому образу воинства Гога из земли «Магог», нашествие которого на Палестину, согласно пророку Иезекиилю, ожидалось «от краев севера» (Иез 38:6)<sup>7</sup>, а с другой стороны, апокалиптическому образу народов «Гог и Магог», отождествлявшихся рядом церковных писателей со скифами<sup>8</sup>. Показательно, что само нападение русов на Константинополь было осмыслено им как нападение на народ Божий, не имевшее аналогов в истории Византии,

<sup>3</sup> Разница в написании и звучании данных лексем обусловлена вариативностью форм переводов текста этого пророчества. В дальнейшем в статье используются и другие аналоги этих лексем.

<sup>4</sup> Первая гомолия свт. Фотия «На нашествие росов» (Древнейшие государства Восточной Европы. 2000 г.: Проблемы источниковедения. М.: Восточная литература, 2003. С. 36).

<sup>5</sup> Там же. С. 32.

<sup>6</sup> Окружное послание свт. Фотия к восточным архиерейским престолом, а именно — к патриарху Александрийскому и прочая, в коем речь идет об отрешении некоторых «глав» и о том, что не следует говорить об исхождении Святого Духа «от Отца и Сына», но только «от Отца» (Древнейшие государства Восточной Европы... С. 75).

<sup>7</sup> Заметим, что впоследствии в сфере сакральной географии за Россией закрепился образ именно северной, а не восточной страны. См. об этом подробнее: Прилуцкий А. М. Семиотика и семантика концепта «Север» в эсхатологических дискурсах сакральной географии // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2022. № 3. С. 140–151.

<sup>8</sup> См., например: *Theodoretus Cyrensis. B. In Divini Ezechielis prophetiam interpretatio // Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG) / Ed. J.-P. Migne. T. 81. Paris, 1847–1866. Col. 1200a.*

беспрецедентное по масштабам и дерзости<sup>9</sup>. Стало быть, напавшие на Константинополь русы позиционировались им как враги народа Божия, что ещё больше усиливало впечатление о них как о денотатах образов полчища Гога из земли Магог (Иез 38:2) и Гога и Магога (Откр 20:7–8). В X в. византийский историк Лев Диакон прямо отождествил русов с Гогом и Магогом, указав в своеобразной, однако же, форме<sup>10</sup>, что именно этот народ имел в виду пророк Иезекииль, провозгласив от имени Вседержителя: «Вот я навожу на тебя Гога и Магога, князя Рос»<sup>11</sup>. Мысль о тождественности народа русов народам «Гог и Магог» была также отражена в X в. в Житии Василия Нового, и вновь в контексте описания русов как варваров и агрессоров. В свою очередь, этот контекст был представлен в Житии в тексте пророчества св. Василия о грядущем нашествии русов<sup>12</sup>, где они идентифицировались как народ, именуемый «Рос и Ог и Мог» (Ρὸς καὶ Ὅγ καὶ Μόγ)<sup>13</sup>. Основными герменевтическими методами, использовавшимися в процессе развития этой модели интерпретации образов Гога и Магога, служили метод аккомодации и метод буквального толкования. С опорой на первый метод представленные выше события осмысливались в свете эсхатологических пророчеств о Гоге и Магоге / о Гоге из земли Магог. Использование второго метода позволило составить чёткое представление об атрибутивных признаках воинства Гога из земли Магог и народов «Гог и Магог» (таких, например, как нечестивость, воинственность, враждебность по отношению к народу Божию), о предполагаемом месте расположения земли Магог (в северной части ойкумены, на краю севера). В свою очередь, это позволило выделить из числа известных народов тот, особенности которого максимально соответствовали этому представлению: поскольку такими особенностями, согласно воззрениям византийцев, обладал народ русов, постольку именно этот народ и был отождествлен ими с народами «Гог и Магог».

В XIII в. многие европейцы, будучи обескуражены масштабами татаро-монгольских<sup>14</sup> завоеваний, осмыслили их как знамение приближения «великого дня Господня»<sup>15</sup> и кончины мира<sup>16</sup>. В литературных источниках того

---

<sup>9</sup> Первая гомилия свт. Фотия «На нашествие росов» (Древнейшие государства Восточной Европы... С. 37, 56).

<sup>10</sup> Приводя слова пророка Иезекииля, Лев Диакон указал на Гога и Магога как на субъектов совместного действия, тогда как пророк Иезекииль отметил в качестве субъекта действия исключительно Гога, а имя «Магог» было представлено им как название земли.

<sup>11</sup> Лев Диакон. История. М.: Наука, 1988. С. 79.

<sup>12</sup> Произошедшее, согласно пророчеству св. Василия, нашествие определяется 941-м г. (Веселовский А. Видение Василия Нового о походе русских на Византию в 941 году // Журнал Министерства народного просвещения. 1889. Ч. ССLXI, январь. С. 80).

<sup>13</sup> Там же. С. 84, 87.

<sup>14</sup> В латинской средневековой литературе монголы нередко обозначались как татары. Но в принципе этнонимы «татары» и «монголы» могли использоваться как взаимозаменяемые (Матузова В. И. Английские средневековые источники IX–XIII в. Тексты, перевод, комментарий. М.: Наука, 1979. С. 164).

<sup>15</sup> См., например: Матфей Парижский. «Великая хроника» // Матузова В. И. Английские средневековые источники IX–XIII в. Тексты, перевод, комментарий. М.: Наука, 1979. С. 154.

<sup>16</sup> Хаутала Р. В землях «Северной Тартарии». Сведения латинских источников о Золотой Орде в правление хана Узбека (1313–1341). Казань, 2019. С. 157.

времени татаро-монголы изображались как «нечестивое полчище тартарейское»<sup>17</sup>, обрушившееся на человечество со стороны севера, словно чума; люд проклятый, сатанинский<sup>18</sup>, угрожающий христианскому миру<sup>19</sup>; народ чудовищный, дотоле неизвестный, чрезвычайно многочисленный, непохожий на другие народы, претендующий на мировое господство, приступивший к разрушению мира «в краях востока»<sup>20</sup>. Показательно, что даже и сам этноним «татары» аллегорически трактовался в средневековой латинской литературе в значении «выходцы из тартара»<sup>21</sup>. Неудивительно, что при таком восприятии татаро-монголов европейцы отождествили их с народами «Гог и Магог»<sup>22</sup>. Не вызывает удивления и тот факт, что многие европейские интеллектуалы XIII в. относили их к числу тех варварских народов, которые, согласно распространенной в то время в Европе легенде об Александре Македонском, были загнаны им в неприступные горы и заперты там<sup>23</sup>, чтобы не имели возможности вредить цивилизованному миру. Соответственно фабуле данной легенды, среди запертых народов были Гог и Магог<sup>24</sup>. Стало быть, в процессе толкования библейских образов Гога и Магога наряду с аргументами, сформированными с опорой на методы буквального толкования Св. Писания и аккомодации, европейские интеллектуалы использовали псевдоисторические (мифологические) данные об этих народах.

Во время Крымской войны шотландский проповедник Джон Камминг выразил мысль, что Гог из страны Магог — никто иной как российский император Николай I<sup>25</sup>. Однако эта мысль не являлась плодом глубокой теоретической рефлексии проповедника, не имела научной ценности и широкого распространения не получила. Очень вероятно, что «к этой идее Камминга подтолкнул скорее британский шовинизм, чем теология»<sup>26</sup>.

В XX в., в период «холодной войны» Россия воспринималась представителями западного социокультурного пространства и как политический, и как идеологический противник «свободного, демократического» мира. Многие западные экзегеты отстаивали ту точку зрения, согласно которой образы сборища Гога из земли Магог и Гога и Магога являются символическими маркерами российских народов. Обоснование этой точки зрения осуществлялось ими с опорой на комплекс аргументов теологического, этногеографического,

<sup>17</sup> См., например: *Анналы Мельрозского монастыря (XIII в.) // Матузова В.И. Английские средневековые источники IX–XIII в. Тексты, перевод, комментарий. М.: Наука, 1979. С. 98.*

<sup>18</sup> См., например: *Матфей Парижский. «Великая хроника»... С. 135–137.*

<sup>19</sup> См., например: Там же. С. 141, 146.

<sup>20</sup> *Хаутала Р. В землях «Северной Тартарии»... С. 152, 157.*

<sup>21</sup> *Матузова В.И. Английские средневековые источники... С. 164.*

<sup>22</sup> См., например: *Матфей Парижский. «Великая хроника»... С. 153.*

<sup>23</sup> Там же. С. 138. См. также: *Хаутала Р. В землях «Северной Тартарии»... С. 157–158.*

<sup>24</sup> См. об этом подробнее: *Chassang A. Histoire du Roman et de ses rapports avec l'Histoire dans l'Antiquité grecque et latine. Paris, 1862. P. 332–333.*

<sup>25</sup> *Дугин А.Г. Конспирология (наука о заговорах, секретных обществах и тайной войне). М.: РОФ «Евразия», 2005. С. 378.*

<sup>26</sup> *Крупи Г. Правые христиане, сионизм и наступление пентехолокоста // Культура времен Апокалипсиса. Екатеринбург: Ультра, Культура, 2004. С. 99.*

ономатологического, этнологического характера, сформированных в рамках западной экзегетической традиции задолго до начала холодной войны<sup>27</sup>, а также на мифологические нарративы<sup>28</sup>. Некоторые американские проповедники, ассоциируя образ Гога и Магога с «русской» или «коммунистической» угрозой, прогнозировали близость начала Третьей мировой войны, которую, согласно их расчетам, должен был спровоцировать Советский Союз<sup>29</sup>. При этом, конечно же, проповедалось, что Бог выступит не на стороне СССР.

Не менее значимым эсхатологическим образом, использовавшимся для демонизации противников в условиях политической борьбы, являлся образ семиглавого «зверя из моря» (Откр 13:1–18), воспринимавшийся христианами экзегетами как образ антихриста и его царства<sup>30</sup>. В эпоху Крестовых походов этот «апокалиптический зверь» был осмыслен в Римской Католической Церкви как символ мусульманского сообщества. «Мы надеемся, — отметил папа Иннокентий III в булле от 1213 г., стремясь вдохновить «верных» на очередной крестовый поход против «неверных», — что власть Магомета (Mahomet) скоро закончится, поскольку он — апокалиптический зверь, число которого шестьсот шестьдесят шесть»<sup>31</sup>. Мысль о близости срока окончания действия «власти Магомета» объяснялась понтификом исходя из представлений о том, что из числа отмеренных этой власти шестисот шестидесяти шести лет прошло уже более шестисот<sup>32</sup>.

В период Нового времени образ «зверя из моря» осмысливался рядом западных теологов в качестве семиотического маркера «империи Магомета (Mahomet)» или «империи турок»<sup>33</sup>. При этом число голов данного зверя (семь) рассматривалось как символическое «число полноты», обозначающее совокупность правителей «империи турок», которые будут господствовать в ней вплоть до наступления последних времен<sup>34</sup>. Как показывает анализ

<sup>27</sup> См., например, версию, представленную в XIX в. А. Сюдром, фундированную множеством таких аргументов: «Государь Росса, Мосха и Тобола (Ross, Mosch et Tobol) обрушится на избранных Господа со стороны севера, из земли Гога и Магога, которая единодушно признается всеми толкователями Библии за древнюю Скифию, нынешнюю Россию... Росс есть славянское имя русских; Мосх — Москва, а Тобол означает Тобольск, столицу Сибири» (Сюдр А. История коммунизма. СПб., 1870. С. 443).

<sup>28</sup> См. об этом подробнее: *Леонов А. М.* Мифологизация эсхатологических нарративов о Гоге и Магоге как способ демонизации России // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 3 (19). С. 78–82.

<sup>29</sup> К числу таких проповедников принадлежали, в частности, Х. Линдсей (автор бестселлера «Бывшая великая планета земля») и Дж. Фоллвел (лидер организации «Моральное большинство») (*Шахнович М. И.* Библия в современной борьбе идей. Л.: Лениздат, 1988. С. 190–192).

<sup>30</sup> См., например: Ключ к Библии. М.: Дарь, 2005. С. 503.

<sup>31</sup> Цит. по: *Fleury C., prêtre.* Histoire ecclesiastique. Т. XVI: Depuis l'an 1198 jusques à l'an 1230. Paris: Chez Jean Mariette, 1719. P. 327.

<sup>32</sup> Там же. См. также: *Робертсон Дж. С., Герцог И. И.* История христианской Церкви от апостольского века до наших дней: в 2-х томах. Т. 2: От разделения Церквей до наших дней. СПб., 1891. С. 144.

<sup>33</sup> См., например: *Holzhauser B., Wuilletet C. de.* Interprétation de l'Apocalypse, renfermant l'histoire des sept ages de l'Eglise catholique et les grandes scènes de la fin du monde. Т. 2. Paris, 1856. P. 39.

<sup>34</sup> См., например: *Ibid.* P. 39–40.

версий, представленных в данных примерах, при их формировании использовались главным образом методы символического и буквального толкования, метод аккомодации.

В период Первой мировой войны «зверь из моря» (осмысливаемый как антихрист) отождествлялся в российском<sup>35</sup>, английском и французском<sup>36</sup> религиозно-культурном пространстве с кайзером Германии Вильгельмом II<sup>37</sup>. В основе идеи «кайзер — антихрист» лежали представления о нем как о варваре, палаче, властолюбце, бросившем вызов миру, представляющем угрозу для цивилизации<sup>38</sup>, презревшем «все высокие заветы Христовы»<sup>39</sup>. Кроме того, само слово «кайзер», в привязке к Вильгельму II, интерпретировалось рядом исследователей и пропагандистов как лексический эквивалент «числа зверя-антихриста» — 666. Такой вывод был, в частности, сделан одним английским исследователем путем операций с числовыми и цифровыми значениями, усвоенными буквам, составляющим слово «kaiser»<sup>40</sup>. Достойно замечания, что, скажем, в российских средствах агитации и пропаганды образ кайзера нередко преподносился широкой общественности в карикатурно-сатирическом ключе. Так, например, на пропагандистском изображении «Германский антихрист», созданном в 1914 г., Вильгельм II представлен скачущим верхом на свинье в сопровождении демонических сил<sup>41</sup>.

По-разному в ходе развития христианской эсхатологии трактовался апокалиптический образ Вавилона-блудницы. Известно, что в раннехристианской Церкви он был осмыслен в качестве маркера Рима. В XIX в. ряд представителей российского религиозно-культурного пространства, испытывая негативное отношение к Турции как к политическому игроку, переосмыслив эту трактовку, отождествляли Вавилон-блудницу с «обладаемым турками» Константинополем — Новым Римом<sup>42</sup>. Во время Первой мировой войны немецкие мыслители проецировали образ Вавилона-блудницы на Англию — противника Германии<sup>43</sup>. В свою очередь, российские пропагандисты ассоциировали этот образ с Германией и даже лично с кайзером Вильгельмом II. В этом отношении показательным типологическое изображение 1914 г. «Вильгельм едет

<sup>35</sup> См., например: Вильгельм II — угроза гуманности и цивилизации. Киев: Библиотека Европейской войны, 1914. С. 5.

<sup>36</sup> Лассуэлл Г. Д. Техника пропаганды в мировой войне. М.: Ин-т научной информации по общественным наукам РАН, 2021. С. 120.

<sup>37</sup> Такая форма интерпретации была, к примеру, представлена в одном из номеров парижского издания «Liberté» от 1916 г. (Лассуэлл Г. Д. Техника пропаганды... С. 120; см. также: Вильгельм II — угроза гуманности... С. 5).

<sup>38</sup> См., например: Вильгельм II — угроза гуманности... С. 5, 10, 24, 28.

<sup>39</sup> Германский антихрист. Лубок. Типография «Содружество», 1914 // Государственный Исторический Музей. URL: <https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/2181906?exhibition=567803485&index=62> (дата обращения: 17.06.2024).

<sup>40</sup> Graux L. Les fausses nouvelles de la grande guerre. Т. 1. Paris, 1918. P. 283.

<sup>41</sup> Германский антихрист. Лубок.

<sup>42</sup> См., например: Апокалипсис толковый (многоголловый), старообрядческий свод [рукопись], первая половина XIX в. Ч. 3. Российская государственная библиотека: ОР. Ф. 17. № 959. Л. 124 об.—125.

<sup>43</sup> Дженкинс Ф. Великая и священная война, или как Первая мировая война изменила все религии. М.: Де Либри, 2019. С. 174

в уготованное ему место». Кайзер Вильгельм II представлен на нем в образе вавилонской блудницы — обнаженным, сидящим верхом на звере, перемещающимся в сторону ада, где его ожидает представитель инфернального мира<sup>44</sup>.

В настоящее время ряд представителей отечественной религиозной мысли отождествляют Вавилон-блудницу с США<sup>45</sup>. Один из главных доводов, озвучиваемых ими в пользу этой гипотезы, сводится к тому, что внешнеполитическая деятельность США, направленная на поддержание доминирования в мире, соответствует политическому статусу Вавилона-блудницы как «города, царствующего над земными царями» (Откр 17:18)<sup>46</sup>. Основным методом, использовавшимся в процессе развития практики толкования образа Вавилона-блудницы, служил метод символического / аллегорического толкования.

Приведенные выше примеры трактовок эсхатологических образов, созданных под влиянием политических факторов, составляют лишь малую часть от общего количества такого рода примеров. Однако и этих примеров достаточно, чтобы понять, насколько серьезное влияние может оказывать политика на экзегетику, а экзегетика на политику.

## Заключение

На основании проведенного исследования целесообразно сделать следующие выводы.

1) Христианская экзегетика может подвергаться влиянию политических факторов. Исторически это происходило тогда, когда разворачивавшиеся в ходе истории политические события соответствовали (объективно или лишь в восприятии верующих) эсхатологическим. Это давало повод ассоциировать или отождествлять ключевых участников этих событий с участниками эсхатологических.

2) Несмотря на многочисленность примеров политически ангажированных форм интерпретирования рассмотренных выше эсхатологических образов, необходимо признать, что в процессе развития экзегетической практики их толкования в подавляющем большинстве случаев они интерпретировались в соответствии с целями и с опорой на аргументы теологического, а не пропагандистского характера.

3) Исходя из анализа опыта экзегезы рассмотренных выше эсхатологических образов следует, что способ отождествления их денотатов с какими-либо государствами или народами посредством установления факта наличия между ними признаков близкого сходства не является безусловно надежным, поскольку его применение не исключает возможности получения множества противоречивых результатов. Однако, именно эту возможность использовали политически ангажированные толкователи для привязки этих образов

---

<sup>44</sup> Картинки — война русских с немцами. [Альбом]. Пг.: Лит. Буссель, 1914. Л. 43.

<sup>45</sup> Религия и национализм. (Серия «Современное богословие»). М.: Изд-во ББИ, 2021. С. 151.

<sup>46</sup> См., например: Самое высокоточное оружие // Североморская епархия: официальный сайт. URL: <https://severeparh.ru/2018/04/17/samoe-vysokotochnoe-oruzhie/> (дата обращения: 09.04.2024).

к тем государствам и народам, к которым считали нужным привязать исходя из своих политических симпатий и антипатий. В рамках пропагандистского творчества данный способ зарекомендовал себя как высокоэффективный.

4) Достоверности толкований рассмотренных выше эсхатологических образов легче достичь при условии отказа от попыток дать однозначный, категорически точный ответ на вопрос, какие именно государства, народы (или лица) они символизируют. Различные типы примеров таких толкований широко представлены в патристической и современной христианской экзегетической литературе. При таком подходе Гог и Магог могут, к примеру, позиционироваться, как народы, «которые восстанут в последние времена... против святых Божиих и Царства Христова»<sup>47</sup>; зверь из моря — как «богоборческая империя антихриста»<sup>48</sup>; Вавилон-блудница — как антихристианское земное царство<sup>49</sup> или как «город антихристианского царства», имеющий признаки сходства с древним Вавилоном и Римом<sup>50</sup>.

## Источники и литература

### Источники

1. *Андрей Кесарийский, св.* Толкование на Апокалипсис св. Иоанна Богослова. Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2005. 248 с.

2. *Анналы Мельрозского монастыря (XIII в.) // Матузова В.И.* Английские средневековые источники IX–XIII в. Тексты, перевод, комментарий. М.: Наука, 1979.

3. Апокалипсис толковый (многотолковый), старообрядческий свод [рукопись], первая половина XIX в. Ч. 3. Российская государственная библиотека: ОР. Ф. 17. № 959. 308 л.

4. Вильгельм II — угроза гуманности и цивилизации. Киев: Библиотека Европейской войны, 1914. 31 с.

5. Германский антихрист. Лубок. Типография «Содружество», 1914 // Государственный Исторический Музей. URL: <https://catalog.shm.ru/entity/ОБЪЕКТ/2181906?exhibition=567803485&index=62> (дата обращения: 17.06.2024).

6. Картинки — война русских с немцами. [Альбом]. Пг.: Лит. Буссель, 1914. 4 с., 100 л.

7. *Лев Диакон.* История. М.: Наука, 1988. 240 с.

8. *Матузова В.И.* Английские средневековые источники IX–XIII в. Тексты, перевод, комментарий. М.: Наука, 1979. 268 с.

9. *Матфей Парижский.* «Великая хроника» // *Матузова В.И.* Английские средневековые источники IX–XIII в. Тексты, перевод, комментарий. М.: Наука, 1979.

---

<sup>47</sup> *Никифор (Баженов), архим.* Библейская энциклопедия. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, Дарь, 2006. С. 199–200.

<sup>48</sup> Ключ к Библии. С. 494–495.

<sup>49</sup> Ср.: *Андрей Кесарийский, св.* Толкование на Апокалипсис св. Иоанна Богослова. Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2005. С. 151.

<sup>50</sup> Толковая Библия. Комментарий на все книги Священного Писания / под ред. А. П. Лопухина. Ч. 2. Харвест, 2004. С. 1301.

10. Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и начала XVIII века. СПб., 1904. 396 с.
11. Самое высокоточное оружие // Североморская епархия: официальный сайт. URL: <https://severeparh.ru/2018/04/17/samoe-vysokotochnoe-oruzhie/> (дата обращения: 09.04.2024).
12. Толковая Библия. Комментарий на все книги Священного Писания / под ред. А. П. Лопухина. Ч. 2. Харвест, 2004. 1312 с.
13. *Holzhauser B., Wuilleret C. de.* Interprétation de l'Apocalypse, renfermant l'histoire des sept ages de l'Eglise catholique et les grandes scènes de la fin du monde. T. 2. Paris, 1856. 414 p.
14. *Theodoretus Cyrensis. B.* In Divini Ezechielis prophetiam interpretatio // Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG) / Ed. J.-P. Migne. T. 81. Paris, 1847–1866. Col. 807–1256.

## Литература

15. *Веселовский А.* Видение Василия Нового о походе русских на Византию в 941 году // Журнал Министерства народного просвещения. 1889. Ч. CCLXI, январь. С. 80–92.
16. *Дженкинс Ф.* Великая и священная война, или как Первая мировая война изменила все религии. М.: Де Либри, 2019. 426 с.
17. Древнейшие государства Восточной Европы. 2000 г.: Проблемы источниковедения. М.: Восточная литература, 2003. 174 с.
18. *Дугин А. Г.* Конспирология (наука о заговорах, секретных обществах и тайной войне). М.: РОФ «Евразия», 2005. 624 с.
19. Ключ к Библии. М.: Дарь, 2005. 528 с.
20. *Крупи Г.* Правые христиане, сионизм и наступление пентехолокоста // Культура времен Апокалипсиса. Екатеринбург: Ультра, Культура, 2004.
21. *Лассуэлл Г. Д.* Техника пропаганды в мировой войне. М.: Ин-т научной информации по общественным наукам РАН, 2021. 237 с.
22. *Леонов А. М.* Мифологизация эсхатологических нарративов о Гоге и Магоге как способ демонизации России // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 3 (19). С. 78–82.
23. *Никифор (Баженов), архим.* Библейская энциклопедия. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, Дарь, 2006. 1088 с.
24. *Прилуцкий А. М.* Семиотика и семантика концепта «Север» в эсхатологических дискурсах сакральной географии // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2022. № 3. С. 140–151.
25. Религия и национализм. (Серия «Современное богословие»). М.: Изд-во ББИ, 2021. 237 с.
26. *Робертсон Дж. С., Герцог И. И.* История христианской Церкви от апостольского века до наших дней: в 2-х томах. Т. 2: От разделения Церквей до наших дней. СПб., 1891. 1318 с.
27. *Степанов Ю. С.* Константы. Словарь русской культуры. Изд. 3-е, испр. и доп. М.: Академический Проект, 2004. 992 с.
28. *Сюдр А.* История коммунизма. СПб., 1870. 488 с.
29. *Хаутала Р.* В землях «Северной Тартарии». Сведения латинских источников о Золотой Орде в правление хана Узбека (1313–1341). Казань, 2019. 976 с.
30. *Шахнович М. И.* Библия в современной борьбе идей. Л.: Лениздат, 1988. 240 с.

31. *Chassang A.* Histoire du Roman et de ses rapports avec l'Histoire dans l'Antiquité grecque et latine. Paris, 1862. 476 p.
32. *Fleury C., prêtre.* Histoire ecclésiastique. T. XVI: Depuis l'an 1198 jusques à l'an 1230. Paris: Chez Jean Mariette, 1719. 738 p.
33. *Graux L.* Les fausses nouvelles de la grande guerre. T. 1. Paris, 1918. 396 p.

*Спиридон Мелас, Н. О. Переверзев*

## Космологические аспекты божественной любви в трудах Дионисия Ареопагита и Ибн Араби

УДК 27-9"00/05"-284+28-14  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_95  
EDN QVGJNM



*Аннотация:* В статье представлены результаты исследования трудов Дионисия Ареопагита и Ибн Араби с целью выявления космологических аспектов божественной любви. В ходе герменевтического анализа источников была раскрыта сущность понятия божественной любви и её космологические аспекты. В частности, разработаны авторские термины видов ареопагитской любви: «возвратительной» и «общительной». Согласно обоим авторам, божественная любовь является божественным именем, причиной возникновения и основой сохранения космоса. Выделены три вида любви: божественная (нисходящая), человеческая (восходящая) и горизонтальная. Показан космологический аспект всех этих видов любви. В Ареопагитиках мир выступает как плод нетварной божественной любви и содержит символы этой любви. В трудах Ибн Араби любовь человека разделяется на три вида: физическую, духовную и божественную, характеристика каждой из которых выявлена в статье. В исследовании рассмотрены две различные классификации любви, каждая из которых основана на собственных критериях. Также обозначено учение о том, что Божество является единственным, абсолютным и предельным объектом всякой любви, в то же время Оно является единственным, абсолютным и предельным субъектом всякой любви. На основании результатов исследования можно утверждать, что философия Дионисия Ареопагита и Ибн Араби является ключевой не только для взаимного понимания их учений, но и для более глубокого осмысления фундаментальных аспектов христианской и исламской философских традиций в целом.

*Ключевые слова:* космология, эрос, Ареопагитики, православие, христианство, Акбария, суфизм, тасаввуф, патристика.

### **Об авторах: Спиридон Мелас**

Аспирант и ассистент кафедры религиоведения института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета.

E-mail: s.melas96@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6588-1003>

### **Никита Олегович Переверзев**

Аспирант кафедры религиоведения института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета.

E-mail: czareineu@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6012-8244>

*Для цитирования:* Мелас С., Переверзев Н. О. Космологические аспекты божественной любви в трудах Дионисия Ареопагита и Ибн Араби // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 95–112.

Статья поступила в редакцию 16.10.2024; одобрена после рецензирования 16.11.2024; принята к публикации 22.11.2024.

---

*Spiridon Melas, Nikita O. Pereverzev*

## Cosmological Aspects of Divine Love in the Works of Dionysius the Areopagite and Ibn Arabi

UDC 27-9"00/05"-284+28-14  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_95  
EDN QVGJNM



*Abstract:* In this paper are presented the results of studying the works of Dionysius the Areopagite and Ibn Arabi in order to identify the cosmological aspects of Divine Love. As a result of our hermeneutic analysis of their works, we managed to describe the concept of Divine Love and its cosmological aspects. In particular, we developed a new terminology for the different types of love: returning, communicating and providential. According to both authors, Divine Love is a divine name, the cause for both the creation and preservation of the cosmos. There are three types of love: divine (descending), human (ascending) and horizontal. We have tried to show the cosmological aspect of all these kinds of love. In the Areopagitics, the world appears as the fruit of uncreated Divine Love and it contains symbols of this Love. In the works of Ibn Arabi, human love is divided into three types: physical, spiritual and divine. In our paper we depict the characteristics of each of them. Two different classifications of love and their criteria are discussed. Also, we outline the doctrine according to which the Deity is the only one, absolute and ultimate object of every kind of love. At the same time the Deity is the only one, absolute and ultimate subject of every kind of love. In the light of the results of our research, we argue that the philosophy of Dionysius the Areopagite and Ibn Arabi are playing a key role not only for our understanding of these authors themselves, but also for a wider and fuller understanding of Christian and Islamic philosophy.

*Keywords:* cosmology, Eros, Areopagitics, Orthodoxy, Christianity, Akbariya, Sufism, Tasawwuf, patristics.

### *About the authors:* **Spiridon Melas**

Postgraduate Student and Teaching Assistant at the Department of Religious Studies at the Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications of Kazan (Volga Region) Federal University.

E-mail: s.melas96@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6588-1003>

### **Nikita Olegovich Pereverzev**

Postgraduate Student of the Department of Religious Studies at the Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications of the Kazan (Volga Region) Federal University.

E-mail: czareineu@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6012-8244>

*For citation:* Melas S., Pereverzev N. O. Cosmological Aspects of Divine Love in the Works of Dionysius the Areopagite and Ibn Arabi. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 95–112.

The article was submitted 16.10.2024; approved after reviewing 16.11.2024; accepted for publication 22.11.2024.

## Вступление

Как ни странно, наша эпоха кажется больше, чем когда-либо, гераклитовской: всё течёт, всё меняется, ничего не остаётся по-прежнему. Дискуссия о современности, об эпохе модерна, термины «постмодернизм» (или даже «постпостмодернизм») свидетельствуют о неспособности характеризовать эпоху по её содержанию, т.е. её главным положениям, мыслям, методам или выводам философского дискурса. Наоборот, как сущность каждого из этих феноменов представляется их «новизна». Кажется, что их смысл (да и смысл вообще) исчерпывается лишь своей чередовательностью, т.е. свойством «находиться после», «последовать». В то же время наша эпоха, как ни странно, кажется и меньше, чем когда-либо, гераклитовской, — Логос утрачен. Деконструируется не какая-то теория, а сама «теоретичность». В трудах Л. Витгенштейна, П. Фейерабенда и Ж. Деррида ставились под сомнение сами прежде знакомые понятия «рациональности», «науки», «смысла», «метода» и «вывода». Однако, несмотря на кажущуюся катастрофичность подобных замечаний, мы отмечаем и другую сторону: именно в таких условиях и благодаря этим переменам у исследователей появился интерес к феномену любви, о которой стали публиковаться научные статьи, причём с космологической тематикой. «Иррациональное», куда обычно относят и феномен любви, «вернулось» на философскую сцену и требует нашего внимания.

Должное внимание мы попытались уделить этому вопросу в нашей работе. Наша цель — выявить космологические аспекты божественной любви в трудах Дионисия Ареопагита и Ибн Араби. Методологическим аппаратом нашей работы является герменевтика Х. Г. Гадамера и понятия герменевтического круга и предсуждения.

## Два забытых старца

В качестве источников используются труды Дионисия Ареопагита и Ибн Араби как в оригинале, так и в переводах<sup>1</sup>, потому что они, будучи представителями разных эпох и религий, уникальным образом установили и описали

---

<sup>1</sup> Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000; *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. *Максим Исповедник*. Толкования. СПб.: Алетейя, 2002; *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-макийя). СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995; *Ибн Араби*. Ал-Футухат ал-Маккийя: в 4-х томах. Каир, 1911. (На арабском языке); *Ибн Араби*. Избранное. Т. 1. М.: Садра, 2022; *Лосев А. Ф.* Избранные труды по имяславью и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб.: Изд-во Олега Абышко, Университетская книга, 2009; *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука, Восточная литература, 1993; *Chittick W.* The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology. Albany: State University of New York Press, 1998; *Chittick W.* The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany, 1989; *Elmore G.* Four Texts of Ibn al-'Arabi on the Creative Self-Manifestation of the Divine Names // Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society. 2001. Vol. XXIX. URL: [https://ibnarabisociety.org/wp-content/uploads/PDFs/Elmore\\_Four-texts-of-Ibn-Arabi.pdf](https://ibnarabisociety.org/wp-content/uploads/PDFs/Elmore_Four-texts-of-Ibn-Arabi.pdf) (accessed: 02.02.2022); *İbn Arabî. İlahî Aşk*. İstanbul: İnsan, 2017; *İbnü'l Arabî. Fusûsü'l-Hikem*. İstanbul: Alfa, 2016; *Pseudo-Dionysius*. The Complete Works.

связь между космологией и любовью. Однако стоит рассмотреть контекст написания этих трудов, и мы начнём с Дионисия Ареопагита.

Взобравшись на холм Ареса, ап. Павел произносит пламенную речь. Назвав афинян благочестивыми, он упоминает алтарь с надписью, посвященной Неизвестному богу (гр.  $\text{Αὐνῶστῳ Θεῷ}$ ). После того как он рассказал о воскресении Иисуса Христа, слушатели его осмеяли и выгнали, поскольку в греческой мысли воскрешение плоти воспринимается как что-то странное и бессмысленное<sup>2</sup>. Однако несколько человек последовали за ним, одним из них был член афинского ареопага Дионисий Ареопагит.

Согласно классической версии, в дальнейшем он станет первым епископом в городе Афины, учеником ап. Павла, автором значительных трактатов для христианской философии и экклезиологии: «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О Божественных именах», «О таинственном богословии» и «Письма». Дионисий Ареопагит описывает христианскую мистику языком греческой философии. Он объясняет абсолютную непознаваемость Бога, и в то же время возможность человека познать Его. Работы эти имели огромное значение для всей истории европейского мира, даже Данте создает свою теорию загробной жизни на основании дионисийской иерархии реальности. Ареопагитики были переведены на многие языки мира, в том числе арабский.

Такая версия жизни Ареопагита сохранялась до того момента, как в конце XIX в. немецкий историк Йозеф Штигльмайр установил время написания «Ареопагитиков» — конец V в.<sup>3</sup> Сейчас ученые подвергают сомнению авторство тех произведений, которые написаны под именем Дионисия Ареопагита, поэтому в научной среде консенсусным именем выбрано «Псевдо-Дионисий». Наиболее популярной является сейчас следующая версия: Ареопагитики были написаны в V–VI вв. автором, который намеренно выдавал себя за ученика ап. Павла<sup>4</sup>.

Для истории христианской теологии определение авторства является особенно важным, оно имеет значение еще и потому, что если они действительно были написаны в VI в., то тогда они появляются, буквально предвосхищая возникновение ислама. Причем, по ряду мнений, они возникают именно в той среде, которая имела опыт взаимодействия с персидской культурой.

Понимание того, когда именно возникли Ареопагитики, важно в контексте истории идей и определения того, кто испытал их влияние, а кто, напротив, мог повлиять. По сей день авторство Ареопагитики является предметом научных споров и вопросом до сих пор нерешенным. Например, автор перевода текстов Дионисия Ареопагита на русский язык Г. М. Прохоров убежден в подлинности трактатов<sup>5</sup>. Хотя по другую сторону стоят такие значительные

---

New York: Paulist Press, 1987; *Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν καὶ Ἀσκητικῶν*. Т. 3. Θεσσαλονίκη: Το Βυζάντιον, Γρηγόριος Παλαμάς, 2013.

<sup>2</sup> *Антисери Д., Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1–2: Античность и Средневековье. СПб.: Пневма, 2003. С. 378.

<sup>3</sup> *Stiglmayr J.* Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien // *Scholastik*. 1928. Vol. III.

<sup>4</sup> *Нуцубидзе Ш. И.* Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942.

<sup>5</sup> *Прохоров Г. М.* Дионисий Ареопагит по-славянски: История открытия и публикации автографа переводчика // *Труды Отдела древнерусской литературы*. 2013. Т. 63. С. 509–515.

исследователи как А. Ф. Лосев<sup>6</sup>, Г. И. Беневиц<sup>7</sup>, Ш. И. Нуцубидзе<sup>8</sup>, Иозеф Штиглмайер<sup>9</sup>, на чьи работы мы будем опираться.

Ещё один автор, труды которого вызывают споры до сих пор — Ибн Араби (араб. ابن عربي). Ибн Араби был исламским богословом XII–XIII вв. из Испании, крупнейшим представителем и теоретиком богословского направления «тасаввуф» (араб. التصوف), известного под названием суфизма. Ибн Араби в кругах тасаввуфа известен как «Величайший шейх» (араб. الشيخ الأكبر, «аш-Шейх аль-Акбар»), чем и объясняется название Акбарии, т. е. направления исламского богословия, связанного с трудами Ибн Араби. Богословие Ибн Араби и его религиозно-философская интерпретация стали богословским ядром многих суфийских орденов (араб. طريفة, «тарикат»); считается, что его учение претендовало на статус ортодоксии во время Османской империи (XIII–XIX вв.)<sup>10</sup>. Среди самых известных сочинений Ибн Араби перечисляют грандиозное и многотомное произведение «Мекканские Откровения» (араб. الفُتُوْحَاتُ الْمَكِّيَّةُ, «аль-футухат аль-Маккийя»), «Геммы мудрости» (араб. فصوص الحكم, «фусус ал-хикам») и «Составление окружностей, охватывающих подобие человека Творцу и сотворенному миру», которые служат источниками нашего исследования.

Хотя авторы кажутся совсем разными, как будто никак не связанными между собой и в религиозном плане, и в хронологических рамках действия, исторически они оказались очень близкими. Дело в том, что богословское наследие каждого из них составило ядро двух крупных богословских традиций, которые сосуществовали в одной и той же территории во время Османской империи. Сравнительные характеристики между ареопагитской и акбарийской традициями выявлены Х. Ретуласом<sup>11</sup>, К. Эрнстом<sup>12</sup>, П. Самселом<sup>13</sup>, Дж. Катсингером<sup>14</sup> и А. Трейгером<sup>15</sup>.

---

<sup>6</sup> Лосев А. Ф. Избранные труды по имяславию... С. 121.

<sup>7</sup> Беневиц Г. И. Апперцепция полемики Прокла Диадоха с Платином о материи и зле в *Corpus Areopagiticum* // EINAИ: Философия. Религия. Культура. 2014. Т. 3, № 1/2 (5/6). С. 311. URL: <https://einai.ru/2014-03-Benevich.html> (дата обращения: 05.02.2025).

<sup>8</sup> Нуцубидзе Ш. И. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942. С. 6.

<sup>9</sup> Stiglmayr J. Der sogenannte Dionysius Areopagita...

<sup>10</sup> Holbrook V. R. Ibn 'Arabi and Ottoman Dervish Traditions: The Melami Supra-Order (part 2) // Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society. 1992. Vol. XII. P. 35–36, 24. URL: <https://ibnarabisociety.org/melami-supra-order-part-two-victoria-rowe-holbrook/> (accessed: 01.02.2024); Kara M. Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler. Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2012. P. 142–146, 27.

<sup>11</sup> Retoulas Ch. The Glory of the 'Byzantine'-Ottoman Continuum: Romanity, God's Neighbourhood on Earth. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2023.

<sup>12</sup> Ernst C. W. Esoteric and Mystical Aspects of Religious Knowledge in Sufism // It's Not Just Academic! Essays on Sufism and Islamic Studies. SAGE Publ., 2018. P. 98, 102.

<sup>13</sup> Cutsinger J. Paths to the Heart: Sufism and the Christian East. Bloomington: World Wisdom Press, 2002. P. 200.

<sup>14</sup> Ibid. P. 235.

<sup>15</sup> Treiger A. From Dionysius to al-Ġazālī: Patristic Influences on Arabic Neoplatonism // Intellectual History of the Islamicate World. 2020. Vol. 9. Issue 1–2. P. 189–236. URL: <https://doi.org/10.1163/2212943X-00801102> (accessed: 05.02.2025).

## Любовь как божественное имя

Любовь в трактовке Дионисия Ареопагита — это божественное имя. Одни богословы считали, что имя эроса (гр. ἔρως) неприменимо к Богу<sup>16</sup>. Другие богословы считали, что имя эроса более божественное, чем имя любви (гр. ἀγάπη)<sup>17</sup>. Дионисий Ареопагит утверждает, что имена любви и эроса имеют один и тот же смысл<sup>18</sup>. Ещё один термин, который семантически близок к этим терминам, — это глагол «ἐφίημι», т. е. желаю, и однокоренные ему слова «ἔφεση» (существительное «желание») и «ἐφετόν» (причастие «желаемое»).

Дионисий Ареопагит в трактате о божественных именах, анализируя имя «Добра», пишет, что Добро, т. е. Божество, воспевается и как Любовь, и как Возлюбленное. Таким образом, выделяются два понятия любви, связанных с Божеством<sup>19</sup>. Первое из них — Любовь как Причина и Образец (гр. παραδειγματικόν) всякой любви. Благодаря Ему существует и в согласии с Ним определяется любовь во всех своих проявлениях. Добро называется «Возлюбленным» как Предел (гр. πέρας) всего, т. е. как доводящая до совершенства Причина, ибо ради него всё появляется, в том числе и любовь. Таким образом, можно отметить два вида любви: 1) любовь от Божества к тварному миру (нисходящая); 2) любовь от тварного мира к Божеству (восходящая).

Дионисий Ареопагит также выделяет три вида человеческой любви. Первая является возвратительной (гр. ἐπιστρέφτικῶς,) любовью: она возникает у худшего<sup>20</sup> по отношению к лучшему. Вторая — общительной (гр. κοινωνικῶς): это любовь между равными. Третья же называется промыслительной (гр. προνοητικῶς): в ней лучшие любят худших<sup>21</sup>. Дионисий пишет, что «высшие показывают это своей заботой о нуждающихся, те, кто на одном уровне — связью друг с другом, а низшие — более божественным обращением к первенствующим»<sup>22</sup>, размышляя здесь в духе философии Платона: «высоко ценя добродетель в любви, боги больше восхищаются, и дивятся, и благодетельствуют в том случае, когда любимый предан влюбленному, чем когда

<sup>16</sup> Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000. С. 283.

<sup>17</sup> Там же. С. 283–284.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. С. 280.

<sup>20</sup> В Ареопагитском понимании прилагательное «худший» не обязательно связано с греховностью, но показывает лишь на относительно низкое место в ареопагитской иерархии, т. е. на меньшую степень причастности к Добру. Например, ангельский чин Сил — худший в отношении ангельского чина Архангелов, церковный чин диаконов — худший в отношении чина епископов, бессловесные животные — худшие в отношении человека. Все эти отношения указывают не на греховности первых в отношении вторых, а на низшее иерархическое положение первых в отношении вторых.

<sup>21</sup> В переводах Г. М. Прохорова и митр. Илариона (Алфеева) эти виды любви переводятся как «страстная», «отзывчивая» и «промыслительная» (см. «О божественных именах», 4.10 в их переводах). Первые два термина, по нашему мнению, не передают характеристику любви оригинального текста. Поэтому мы предлагаем другой перевод, на основе которого названы соответствующие виды: «возвратительная» и «общительная» любовь.

<sup>22</sup> Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000. С. 283.

влюбленный предан предмету своей любви. Ведь любящий божественнее любимого, потому что вдохновлен богом»<sup>23</sup>.

Характеристику божественной любви мы обнаруживаем и в следующем отрывке Ареопагитик о Боге: «слово Истины прямо скажет и то, что Сам, являющийся Причиной всего, по сверхмерной благодати любит все, творит все, все совершенствует, все сохраняет, все возвращает и является Сам божественной доброй Любовью к добру ради добра. Ибо сама добротворящая Любовь к сущему, с избытком предсуществуя в Добре, не позволила Себе бесплодно остаться в Самой Себе, и подвигла Себя действовать для преизбыточного порождения всего».

Трактат «О небесной иерархии» (Περὶ τῆς οὐρανόυ ιεραρχίας) содержит подробное описание населения горнего мира и возможности, благодаря его существованию, человеческого познания. В гносеологии Дионисия Ареопагита прослеживается один элемент платоновского эроса: благодаря чувственному познанию символов божественного человек открывает в себе потенциал вмещения истинной любви. Она может явиться человеку благодаря материальным проявлениям, поэтому мир можно изучать. Но правильное обучение невозможно без наставничества со стороны тех, кто уже знаком с истиной<sup>24</sup>.

Дионисий Ареопагит отмечает, что всякое деяние от Бога, и Он специально так все устроил в материальном мире, чтобы мы могли возвышаться от чувственных образов к небесным. При этом чувственные образы — это не компромисс, поскольку и они сами были созданы Богом. Но созданы с той целью, чтобы своими свойствами сообщать о свойствах божественных, среди которых Красота и Любовь. Дионисий Ареопагит обозначает избирательный характер этого замысла. Всё божественное, в том числе и божественный эрос, не является данностью для человека. Это то, к чему человек должен стремиться собственным усилием: «Ибо не всякий священ, и не у всех разум»<sup>25</sup>.

Каков же итог этой сложной концепции любви? К чему приходит Дионисий Ареопагит? Первый и самый очевидный вывод — утверждение связи любви и познания, а второй — эротическое знание, т.е. познание Бога в любви, связано с божественными символами<sup>26</sup>. Таким образом, у Дионисия выделяются следующие разновидности любви: божественная (нисходящая), человеческая (восходящая) и горизонтальная. Эти виды любви имеют космологическое значение и их содержание мы попытаемся раскрыть в следующих параграфах.

В трудах Ибн Араби «Любящий» — это одно из божественных имён<sup>27</sup>. Божественные имена (араб. *أَسْمَاءُ اللَّهِ الْحُسْنَى*), которыми называется Божество, у Ибн Араби выступают как технический термин, обозначающий не только внешнюю лингвистическую форму этих имён, т.е. сами слова, но и их содержание,

<sup>23</sup> Платон. Сочинения: в 4-х томах. Т. 2. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 89.

<sup>24</sup> Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000. С. 322.

<sup>25</sup> Там же. С. 324.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Chittick W. The Self-Disclosure of God... P. XXVI.

т.е. вечную божественную реальность, которую они описывают. Аллах называется Любящим, и это имя относится к именам атрибутов желания или воли. Любовь — это одно из божественных свойств, как милость и мудрость<sup>28</sup>. Однако любовь как свойство Бога отличается от любви в той форме, в какой она нам знакома: «Любовь относится к нам не так, как она относится к Нему»<sup>29</sup>. Сущность этой любви божественная: «Любовь Всевышнего к Своим рабам не имеет ни начала, ни предела; она не приемлет преходящих явлений и акциденций. Ведь Его любовь к Своим рабам и есть начало бытия — для тех, кто пришел раньше, и для тех, кто пришел позднее, и так до бесконечности»<sup>30</sup>.

В этих отрывках проявляется различие понятий человеческой и божественной любви. Первая — тварная. Она — действие человека, имеет начало (и во времени, и в причинности), имеет предел (и во времени, и в её качестве и силе), она зависит от внешних явлений и приобретает разные формы и атрибуты в соответствии со внешними обстоятельствами. Вторая любовь — «другая». Она — любовь божественная. Она — нетварная. Она приписывается Богу. Она — безначальная и бесконечная, вечная и предвечная, независимая от внешних обстоятельств и неизменная. Именно эта божественная любовь и есть «начало бытия».

Исходной точкой суфийского философствования о божественной любви как начале бытия является хадис о сокровище. Этот хадис передаёт слова самого Аллаха: «Я был неизвестным сокровищем и испытал любовь к тому, чтобы быть познанным. Поэтому я сотворил мир, чтобы быть познанным»<sup>31</sup>. Ибн Араби, комментируя этот хадис, представляет мир как написанную книгу, где соединены разные смыслы между собой. Соединение смыслов этой книги уподобляется брачному союзу супругов. В мире непрестанно рождаются воплощённости (т.е. существа, существующие в космосе вещи) благодаря этому соединению смыслов<sup>32</sup>. Причём из любви они рождаются, почему любовь сопутствует и их существованию: «Никто, дающий существование, ничему не даёт существование пока он не полюбит, что он дал чему-то существование. Таким образом, всё в бытии — возлюбленное, значит нет ничего кроме возлюбленных (вещей)»<sup>33</sup>. Оказывается, что понятие божественной любви сущностно связано с каждым существом и с самим бытием вообще: «быть» означает «быть возлюбленным». Существование того или иного предмета, человека, явления, существа — это наглядное доказательство предвечной любви Бога к этому предмету, человеку, явлению, существу.

Таким образом, можно утвердить, что побуждение Бога к сотворению мира заключается в Его любви. Однако у Ибн Араби преобладает одна мысль,

---

<sup>28</sup> *Ибн ал-Араби. Мекканские откровения...* С. 6–7.

<sup>29</sup> Там же. С. 196.

<sup>30</sup> Там же. С. 193.

<sup>31</sup> Это предание вызывало серьезные сомнения у разных богословов, например, у критика Ибн ал-Араби и философии суфизма Ибн Таймии (ум. в 1328 г.).

<sup>32</sup> *Chittick W. The Self-Disclosure of God...* P. 4–5. Под смыслом скорее всего подразумеваются смыслы не человеческого ума, а божественного знания, то есть, «утверждённые воплощённости» (араб. айн сабита).

<sup>33</sup> *Ibid.* P. 6

которая кажется контринтуитивной: объект любой любви не существует<sup>34</sup>. По определению, любовь — это опыт отсутствия, т. к. она питается отсутствием возлюбленного. Любое стремление предполагает какое-то пустое место, которое не должно быть пустым. Если есть то, к чему стремится любовь, то стремление исчезает.

Ибн Араби, таким образом, говоря о любви, существовании и не существовании, абстрагирует и выходит в космологическую тематику. Любовь всегда относится к не-сущему, к тому, что лишено бытия: «Любящий в момент возникновения отношения желает, чтобы объект его любви обрел бытие или имел место»<sup>35</sup>. Божественная любовь к творению — это любовь не к самому творению, не к самим существующим вещам, а к несуществующему творению. Речь идёт об утверждённых воплощённостях. Именно благодаря этой любви Бог приносит несуществующие вещи в бытие, в режим их временного раскрытия. «Он полюбил, что он сотворил. После<sup>36</sup> Его любви к каждой воплощённости Он сделал так, чтобы новое бытие прибыло к ней, или лучше, чтобы новое бытие прибыло в неё, или лучше, Он надел её ризой бытия. Все воплощённости появлялись последовательно и постоянно, опираясь на Первичность Истинного. (...) У Его бытия нет первой точки, итак у Его любви к своим рабам нет первой точки»<sup>37</sup>. Таким образом, основные общие характеристики акбарийской любви уже обозначены.

### **На перекрёстах космологии и эротологии: любовь нисходящая**

Эрос с древних времён рассматривался как начало не только новой жизни, но и видимого и невидимого космоса, в том числе и богов. С мифологии Древнего Междуречья до эпосов Гесиода Эрос играл космогоническую роль и влиял целостно на космос. В трудах Ибн Араби также понятие любви связывается с космосом, причём на разных уровнях.

Согласно Дионисию Ареопагиту, Божественная любовь направлена на Другого, она не концентрируется в источнике. Ведь даже Бог, имея в Себе всю полноту любви, не ограничивается на Себе, оказывается за пределами Себя и направляет всему сущему Промысл. Любовь — это всеобъемлющий процесс, являющийся одновременно истоком и целью. Иными словами, любовь — это все сущее<sup>38</sup>.

Но если все происходит от Любви, то появляются вопросы, касающиеся существования зла в мире. Если все произошло из любви, то почему из любви появилось зло? Если же зло изначально было добром, то почему оно стало злом?

Такие вопросы обозначает сам Дионисий Ареопагит для того, чтобы дать на них следующие ответы. Зло не могло произойти от любви, как и холод

---

<sup>34</sup> Ibid. P. 21–22.

<sup>35</sup> *Ибн ал-Араби. Мекканские откровения...* С. 181.

<sup>36</sup> Слово «после» понимается не в смысле временной последовательности, а в смысле порядка причинности.

<sup>37</sup> *Ибн Араби. Ал-Футуḫат ал-Маккийя.* Т. 2. Каир, 1911. С. 329.

<sup>38</sup> Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000. С. 284.

не может произойти от огня. Все сущее из Добра, и ничего из сущего не происходит от зла. Вообще ничего не будет злом, что зло по отношению к самому себе. Не существует зло само-по-себе, т. е. зло в чистом виде. Оно существует, потому что оно имеет частичку Добра. Только благодаря причастности к Добру зло существует, является частью Промысла и выполняет функцию разрушения, которая часто необходима в этом мире: «зло соучаствует в восполнении всего и доставляет собою целому способность не быть незавершенным»<sup>39</sup>. Зло само-по-себе «не числится ни среди сущего, ни среди не-сущего, и гораздо больше, чем само не-сущее, отстоит от Добра как нечто чуждое и несущественное»<sup>40</sup>. Таким образом, явления зла не противоречат божественной любви. Дионисий Ареопагит поднимает также тему зла в трактате «О церковной иерархии», размышляя о феномене любви. Есть такая любовь, которая направлена ко злу. Представляет она из себя что-то искусственное, не присущее человеку изначально<sup>41</sup>.

Зло является дефицитом добра: «"Превосходство величия" силы Добра таково, что Оно и тому, что в какой-то мере Его лишено, дает силы восполнить недостаток Себя до полного к Нему причастия. И если уж осмелиться сказать истину, то и, то, что борется с Ним, и существовать и бороться может лишь Его силой. Более того, скажу коротко: все сущее, поскольку существует, представляет собой добро, происходящее из Добра, а поскольку лишается Добра, не представляет собой добра и не существует».

Здесь мысль Дионисия Ареопагита можно свести к тому, что зло не имеет существования. Состояние отсутствия добра можно назвать злом. Оно появляется в тех аспектах, в которых сила не обладает добром. Но она всегда может восполнить себя путем обращения к первопричине любого добра — Богу. Без блага ничего не могло бы существовать. Само действие отвержения Бога является действием существующим, поскольку бытие является благом. Но, отвергнув Бога, ты возвращаешь бытие Ему самому.

Бог становится человеком исключительно из-за любви, которая воплощается в желании спасения человечества. Так и священные иерархи целью своей деятельности имеют желание помочь другому человеку спастись, — вот истинная любовь<sup>42</sup>. Божественная любовь беспредельна, поскольку сам Бог беспределен. Бог — это не чувства, но вместе с этим чувства наделены божественным<sup>43</sup>.

Если мы учтём, что предмет космологии — это не только сотворение видимого мира, но и слово о тварном мире вообще, то космологическим представляется любое исследование того, что есть в космосе, в «алам». Например, исследование физических свойств звёзд, исследование психики человека, исследование поведения животных и исследование памятников архитектуры являются частями космологии, поскольку составляют части единого тварного

---

<sup>39</sup> Там же. С. 287.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> Там же. С. 360.

<sup>42</sup> Там же. С. 358.

<sup>43</sup> *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования.* СПб.: Алетейя, 2002. С. 260.

космоса. Поэтому человеческая любовь является космологическим феноменом, где, пожалуй, ярче всего отражается божественная любовь.

Космос можно рассматривать как «перешеек», где Бог становится возлюбленным, т.к. природа — это образ самого Бога: «Душа узнала Его, когда Он явился ей в природном образе, и она осознала, что, исходя из этого образа, в котором Он предстал перед ней. Он заслуживает имени «Явный» и «Скрытый» (К. 57:3)». С одной стороны, через сотворение мира Бог проявляется, сотворение мира — это часть Богоявления. С другой стороны, природный мир — это облачение Истинного, образ Прекрасного и завесы Скрытого, через природу Бог познаётся, но не полностью, а как «Явный» и «Скрытый»<sup>44</sup>. Так что божественная любовь присутствует не только в конечной цели всякой любви, не только в предельном происхождении всякой любви, но и между человеческой любовью и её объектом, тем или иным творением.

Божественная любовь присутствует и между человеком и его человеческой любовью. Бог — абсолютный и первый Любящий, поэтому любой любящий любит любовью именно первого Любящего, т.е. Бога: «Когда Бог проявил космос в его воплощённости, он был Его вместилищем проявления, так Он не видел ничего в нём кроме своей красоты, и полюбил красоту. Таким образом, космос — это красота Бога. Итак Он — Прекрасный, любящий красоту. Кто-нибудь, любящий космос, в этом отношении, полюбил космос любовью Бога, и полюбил ничего кроме красоты Бога, так как красота мастерства не приписана самой себе, а только мастера. Следовательно, красота космоса — это красота Бога»<sup>45</sup>.

В свете нашего анализа Бога как абсолютного объекта любви, возможно, проявляется какое-то ощущение «хрупкости» тварных вещей и кажущихся объектов любви. Космос представляет собой тонкую оболочку Истинного. Эта «хрупкость» космоса связана с учением Ибн Араби о формах: единица бытия в космосе, это не предмет, а форма (араб. «сура»). Человек любит не предметы, а формы. Человек, как некая часть космоса, сотворен по форме Божией<sup>46</sup>. У арабских перипатетиков форма означает чтойность или реальность какой-то вещи. У Ибн Араби форма обозначает существующую воплощённость и различается от смысла (араб. манан), который отождествляется с утверждённой (или несуществующей) воплощённостью: «Проявление принадлежит к формам, не воплощённости. Воплощённость — всегда отсутствующая, формы — всегда свидетельствуемые»<sup>47</sup>.

Все формы называются формами, поскольку есть другая реальность, которую они проявляют. Если утверждённые воплощённости иногда у Ибн Араби сопоставляются с формами, то это происходит, потому что утверждённые воплощённости как формы проявляют божественную сущность. Эти формы божественной сущности имеют другие формы — существующие воплощённости, т.е. свидетельствуемые предметы нашего космоса. Ибн Араби, экстраполируя вышеупомянутый хадис, утверждает: «Как мы уже часто говорили,

<sup>44</sup> *Ибн Араби. Избранное. Т. 1. М.: Садр, 2022. С. 206–207.*

<sup>45</sup> *Ибн Араби. Ал-Футуḫат ал-Маккийя. Т. 2. Каир, 1911. С. 345.*

<sup>46</sup> Так Ибн Араби толкует хадис «Бог сотворил Адама по Своей/его форме».

<sup>47</sup> *Ибн Араби. Ал-Футуḫат ал-Маккийя. Т. 3. Каир, 1911. С. 161.*

формы, называемые “космосом” суть свойства воплощённостей возможных вещей в бытии Истинного»<sup>48</sup>. Всё в мире — форма Истинного, потому что само бытие той или иной вещи происходит от бытия Истинного, оно Его форма<sup>49</sup>. Эту иерархию форм можно рассмотреть и как различие с платонизмом, в котором эйдосы самостоятельны, или как понимание аристотелизма и платонизма в рамках единой акбарийской философской парадигмы учения о формах: аристотелевские формы космоса опыта — это формы идейных форм, и обе формы (космологические и идейные) суть формы над-идейных форм, которые каким-то непостижимым образом есть формы божественной Сущности.

### **Любовь как связь: любовь горизонтальная**

По Дионисию Ареопагиту, Любовь между людьми стремится к тому, чтобы быть подобной ангельской. Все действие между ангелами разных чинов происходит с любовью. При том, что ангелы имеют разную причастность к Богу, они все же являются единым проявлением божественности, поскольку в ней не может быть множественности. Такая любовь не может быть качественно разной, можно додумывать лишь о силе ее воплощения. Поэтому нисходящая любовь от высших сил к низшим остается единящей силой любви. Дойдя только уже до мира земного, она приобретает другое воплощение. Любовь между ангелами можно считать любовью горизонтальной, но вместе с этим она предполагает иерархию.

Для человека же доступно два вида любви — истинная и ложная. Его ответственность перед Богом заключается в правильном выборе между ними.

Ангелы же проявляют свою любовь постоянно и не отворачиваются в своей любви от тех, кто отказывается от выбора в пользу Божественного созерцания. Люди могут не получать любовь ангелов, потому что сами себя закрывают от неё через самолюбие и сосредоточенность на материи. Ангелы же всегда открыты и их любовь не подразумевает обиду или наказание за невзаимность.

Разные ангельские силы, являясь творениями Бога, сообщают людям Его благодать. Но при этом они не обладают Божественной сущностью. Изучая вопрос о том, почему Небесные Существа изображаются иногда в образе людей, Дионисий Ареопагит рассматривает отдельно каждый аспект человеческого тела. Рассуждая о сердце, он называет его «символом жизни Богоподобной», который разделяет свою силу с тем, что находится в его попечении. И здесь проскальзывает еще один немаловажный аспект христианской любви — ответственность. Любовь все равно может предполагать иерархичность, в рамках которой один попечительствует о другом, принадлежит другому, стремится к другому и общается с другим<sup>50</sup>.

Дионисий Ареопагит пишет о любви как о силе всеединства, но дополняет свою мысль тем, что она, устремившись к Богу, влечет человека к добру.

<sup>48</sup> *Ибн Араби*. Ал-Футухат ал-Маккийя. Т. 4. Каир, 1911. С. 141.

<sup>49</sup> *Ибн Араби*. Ал-Футухат ал-Маккийя. Т. 2. Каир, 1911. С. 245, 409.

<sup>50</sup> Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000. С. 351.

Выход за пределы своего собственного Я в сторону человечества можно назвать истинным благом или сопутствующим ему действием.

Причиной священнослужения является любовь. Поскольку любовь желает блага всем остальным, священники главной своей целью имеют преобразование человека<sup>51</sup>.

Согласно Дионисию Ареопагиту, целью иерархии является уподобление Богу, возможное только через силу любви. Таким образом, истинная иерархия воплощается исключительно посредством любви и во имя нее.

Здесь Дионисий Ареопагит понимает под любовью интенцию жизни в соответствии с заповедями. Без иерархии воплощение заповедей невозможно, таким образом, она и является любовью. Такое интересное умозаключение диссонирует с привычным восприятием смысла иерархии, начало которой находят в насилии и подчинении, а не в любви.

Божественная любовь открывает истинное знание, но его невозможно достичь без первоначального акта обожения, которое воплощается в крещении. Оно является божественным рождением, и как без рождения невозможна жизнь, так и истинное познание невозможно без теозиса. В противном случае, размышляет Дионисий Ареопагит, это может привести человека к трагедии: «небезвредно брать в руки то, что не по нашим силам»<sup>52</sup>. Тело, воспринимаемое как объект любви, является лишь ее образом, «отражением от Истинной Любви». Но иначе и невозможно, поскольку ни один материальный объект не может вместить в себе всю любовь и уж тем более сообщить ее во всей полноте.

Любовь человека Ибн Араби разделяет на три вида: физическую любовь (араб. хубб табиийй), духовную любовь (араб. хубб руханийй) и божественную любовь (араб. хубб илахийй). Термин «божественная любовь» используется не только для обозначения любви человека к Богу, но и для обозначения любви Бога к творению, характеристику которой мы раскрыли выше. Физическая и духовная любви делятся по критерии мотивации: «Божественная любовь есть любовь к нам Аллаха и наша любовь к Аллаху. Ее называют «Божественной» и в первом, и во втором случаях. [Обладатель] духовной любви всячески стремится исполнить потребности возлюбленного, поэтому в присутствии возлюбленного у него не остается ни [собственной] потребности, ни [своего] желания. Он таков, каким хочет его видеть [возлюбленный]. [Обладатель] природной любви тот, кто стремится удовлетворить все свои потребности, независимо от того, радуется это возлюбленного или не радуется. Такой тип любви присущ ныне большинству людей»<sup>53</sup>.

По данному отрывку можно выделить две классификации любви. Критерий первой классификации — это присутствие или отсутствие Бога в качестве либо субъекта, либо объекта любви. В случае присутствия — любовь соответственно называется божественной. Критерием второй классификации является тип мотивации любви, т. е. ради кого любит любящий. Среди людей

<sup>51</sup> Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб.: Алетейя, 2002. С. 354.

<sup>52</sup> Там же. С. 358.

<sup>53</sup> Ибн ал-Араби. Мекканские откровения... С. 185

Ибн Араби видит, что преобладает природная (или естественная, или физическая) любовь. Речь идёт об эгоцентричной любви, о любви, которая ищет своё, любви ради себя. Также он упоминает как признак подлинной любви признание атрибутов возлюбленного, и наоборот, как признак неистинной любви — низведение возлюбленного до атрибута любящего<sup>54</sup>.

Любовь, которая не эгоцентрична, а наоборот, стремится к другому ради другого, называется духовной. В другом месте Ибн Араби пишет о человеческой природной и духовной любви души: «Разница природной и духовной любви. Точно так же если она (душа. — *авторы*) полюбит какую-то из сотворенных вещей помимо Аллаха, то с точки зрения ее духовного начала это будет любовью ради этой вещи, тогда как с точки зрения природного начала — стремлением к удовлетворению своих устремлений»<sup>55</sup>.

Человек — это единственное существо, которое причастно обеим любовям и свободно выбрать между ними. Человек, будучи образом Божиим, соединяет противоположности: «Свойствами любви является то, что влюбленный соединяет в своей любви две противоположности, подтверждая то, что он создан “по образу” [Бога], и благодаря наличию у него выбора. Дело в том, что существует различие между любовью природной и любовью духовной, а человек — единственное из существ, которое соединяет их, ибо животные, в отличие от него, не в состоянии соединять противоположности, хотя и испытывают любовь»<sup>56</sup>.

### **Любовь к Богу: любовь восходящая**

Дионисий Ареопагит значительную часть своих рассуждений посвящает отличиям божественной любви от мирской. Начиная свои размышления о животном гневе и противопоставляя ему священный гнев божественный, Ареопагит приступает к рассуждению об отличии телесной любви от любви священной<sup>57</sup>.

Первую он называет вожделением, слепым и грубым стремлением к переменным наслаждениям, источником которых является привычка<sup>58</sup>. Неконтролируемое животное чувство — это та страсть, которая присуща человеку, а точнее, его порокам и всему остальному животному миру.

Другое дело — любовь божественная, которая стремится к идеальному, чистейшему, к созерцанию и единению. Хотя такой любви тоже присуща неудержимость, но проявляется она как раз из-за чистой божественной красоты и склонности к истине. Как можно устоять перед лицом истины? Перед ней все остальное незначительно<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> Ибн Араби. Ал-Футуḥат ал-Маккиййа. Т. 2. Каир, 1911. С. 594.

<sup>55</sup> *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения... С. 206.

<sup>56</sup> Там же. С. 183.

<sup>57</sup> Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000. С. 322.

<sup>58</sup> *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб.: Алетейя, 2002. С. 326.

<sup>59</sup> Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000. С. 325.

Но эта чистая любовь возможна благодаря низшей любви. От маловажных предметов мы возвышаемся к более значительным: любовь — это восхождение. И здесь Дионисий демонстрирует всю платоничность своих взглядов. Платон понимал, что мысль об истинности доступна нам лишь переступая через неистинность. Он писал, что, насытившись всеми благами этого мира, мы понимаем, что этого недостаточно, и потому влечемся к большему. Душа сравнивается им с колесницей, запряженной двумя конями, которые тянут ее в разные стороны. Один из коней помогает душе соприкоснуться с памятью о вечных прекрасных формах в мире божественных идей: «Она неистовствует и от исступления не может она ни спать ночью, ни днем оставаться на одном месте. В тоске бежит она туда, где думает увидеть обладателя красоты»<sup>60</sup>. Второй конь стремится в обратную сторону, дальше от прекрасного, навстречу смерти для души.

У Дионисия Ареопагита платонизм любви проявляется в том, что эрос вызывает в душах чувство блаженства, заставляет стремиться к прекрасному и самому становится от этого лучше.

Через человеческую и, в том числе, животную любовь мы можем прийти к любви божественной. Для отрицания необходимо познание. Так, например, распутство не является полностью небожественным действием, поскольку причаствует Добру хотя бы в слабом подражании любви. Любовь появляется из-за недостатка у человека материального, что порождает стремление к идеальному при правильной направленности души. Любовь стремится к Единому, т. е. чему-то инаковому, Другому, как символ трансценденции она стремится к Богу.

Для Ибн Араби двойственность человеческой любви сохраняется, даже когда она направлена к Богу: «Ведь среди нас есть те, кто познал Его в созерцании и полюбил Его по совокупности упомянутых выше причин. Есть и те, кто познал Его не в созерцании, а посредством предания и полюбил Его ради Него Самого. Есть среди нас также те, кто познал Его в Его благодеяниях и полюбил Его ради себя. Есть и те, кто полюбил Его по совокупности упомянутых причин». Под созерцанием понимается созерцание составных образов в тварном мире<sup>61</sup>.

Однако стоит посмотреть, на что эта любовь опирается. Ответ, — на божественную красоту. Бог называется «Прекрасным» и, как таковой, Он есть абсолютное Благо и Красота. Если он абсолютная Красота, то всякая красота, в том числе красота в мире — это проявление Его Красоты: «Знай, что божественная красота, по которой Бог называется Прекрасным, и которой Он описал себя в словах посланника “Он любит красоту”, есть во всех вещах. Нет ничего кроме красоты, так как Бог сотворил космос только по своей форме, и Он прекрасен. Таким образом, весь мир прекрасен»<sup>62</sup>. Но по определению феномен красоты неразрывно связан с феноменом любви: объект любви в глазах любящего — прекрасный, и наоборот, прекрасная вещь — прекрасная для кого-то,

<sup>60</sup> Платон. Сочинения: в 4-х томах. Т. 2. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 192.

<sup>61</sup> Ибн ал-Араби. Мекканские откровения... С. 200.

<sup>62</sup> Ибн Араби. Ал-Футухат ал-Маккиййа. Т. 2. Каир, 1911. С. 542.

кого она привлекает к себе, для кого является объектом любви. Таким образом, абсолютным и предельным объектом любви является только Бог. Он Единственный Возлюбленный, т.к. когда человек любит, он видит красоту, и эта красота — лишь отражение божественной красоты. Как отметил И. Р. Насыров, физическая и духовная любовь представляют две степени божественной любви<sup>63</sup>. А. Д. Кныш, анализируя акбарийскую эротологию, связал элемент любви к творению с элементом понимания творения: «Всё творение любит Творца слепой, “природной” любовью. Любовь Бога встречает осмысленный отклик только в человеке. Мир познаётся через любовь. Ключом к “дешифровке” бытия также должно служить это чувство. Действительно, познание осуществляется в процессе погружения “влюбленного” в созерцание предмета своей любовной страсти, т.е. Бога»<sup>64</sup>.

В то же время Бог является и абсолютным субъектом любви. Как отметил А. Д. Кныш, стремление Бога-Абсолюта к самопознанию и самолицезрению в чем-то ином, нежели Он сам, побуждает Абсолюта создавать Вселенную и ее обитателей. Это стремление характеризуется как любовь Бога к самому себе, к своему инобытию в образах и явлениях сотворенного мира<sup>65</sup>. Таким образом, все виды любви в конечном счете сводятся к взаимной любви между Творцом и его тварями: всякая любовь начинается и заканчивается в Божестве. Поэтому эти кажущиеся слабости акбарийской классификации любви выражают учение единства Творца и творения в любви, которое мы раскрыли выше и подтвердили несколькими отрывками.

Поэтому человеческая любовь тоже является предметом космологии, и Ибн Араби даёт несколько её характеристик. Как мы уже показали по Ибн Араби, объектом всякой человеческой любви является Бог, даже тогда, когда субъект любви не осознаёт это: «Точно так же обстоит дело и с любовью: каждый любит своего Создателя, однако Всевышний скрывается от него за любовью к Зайнаб, Суад, Хинд, Лайле, мирской жизни, деньгам, положению — словом, ко всему, что любимо в этом мире»<sup>66</sup>. Проблема осознанности нахождения Бога в конце всякой любви относится к внутреннему состоянию человека. Есть состояние, в котором сущность человека едина. Этот человек любит любовью, которая не приемлет соучастия. Если в человеке отсутствует это единство, и его сущность состоит из разных частей, то его любовь может прилагаться по-разному в отношении разных предметов<sup>67</sup>.

Ибн Араби также пишет, что любовь человеческой души к Богу, которая часто скрыта за другими любовями, поддерживается самим Богом. Причём существует какой-то «уровень», в котором душа в прошлом созерцала любовь к Богу<sup>68</sup>: «Поэтому ее любовь к Нему, которую она созерцала когда-то

<sup>63</sup> *Ибн Араби. Избранное. Т. 1. М.: Сафра, 2022. С. 34.*

<sup>64</sup> *Ибн ал-Араби. Мекканские откровения... С. 30.*

<sup>65</sup> Там же.

<sup>66</sup> *Ибн Араби. Избранное. Т. 1. М.: Сафра, 2022. С. 179.*

<sup>67</sup> Там же. С. 199.

<sup>68</sup> По А. Д. Кнышу, имеется в виду уровень «Божественного единства» (ал-ахадийа), когда Абсолют был еще нерасчлененной совокупностью бытийных потенций (собственных имён и атрибутов) (*Ибн ал-Араби. Мекканские откровения... С. 266*).

на другом уровне, осуществилась только благодаря Ему, совсем не благодаря ей либо же и тому и другому сразу. Действительно, ведь [помимо Него] нет ничего, кроме небытия»<sup>69</sup>. По сути, все виды любви — лишь разные аспекты одной и той же любви, т.к. объект и субъект любви отождествляются: «Так душа осознала, что Он не любил никого, кроме Самого Себя, что Он — одновременно и влюбленный, и возлюбленный, и стремящийся, и тот, к кому стремятся. Благодаря всему этому ей стало ясно: её любовь к Нему есть любовь как ради Него, так и ради самой себя»<sup>70</sup>. Поэтому на уровне божественной любви мотивации тоже отождествляются: любить Бога ради Себя и любить Его ради Него — одно и то же.

## Заключение

В ходе нашего анализа была раскрыта сущность понятия божественной любви и её космологический аспект, как он описан в Ареопагитиках и в трудах Ибн Араби. Божественная любовь является божественным именем, причиной возникновения и основой сохранения космоса. В свете результатов нашего исследования представляется, что ареопагитское и акбарийское мировоззрение, благодаря их пронизательности, являются не только удачным и много обещающим синтезом сакрального и профанного, разума и веры, но и парадигмальными элементами сравнительного религиоведения и компаративистики вообще, т.к. они представляют две крупных религиозных традиций: православное христианство и исламский тасаввуф.

## Источники и литература

### Источники

1. Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000. 416 с.
2. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб.: Алетейя, 2002. 854 с.
3. Ибн ал-Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-макийя). СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995. 288 с.
4. Ибн Араби. Ал-Футухат ал-Маккийя: в 4-х томах. Каир, 1911. (На арабском языке).
5. Ибн Араби. Избранное. Т. 1. М.: Садра, 2022. 216 с.
6. Платон. Сочинения: в 4-х томах. Т. 2. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, Изд-во Олега Абышко, 2007.
7. Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука, Восточная литература, 1993. 328 с.
8. Chittick W. The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology. Albany: State University of New York Press, 1998.

<sup>69</sup> Ибн Араби. Избранное. Т. 1. М.: Садра, 2022. С. 207.

<sup>70</sup> Там же.

9. *Chittick W.* The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination. Albany, 1989.
10. *İbn Arabî.* İlâhî Aşk. İstanbul: İnsan, 2017. 197 p.
11. *İbnü’l Arabî.* Fusûsü’l-Hikem. İstanbul: Alfa, 2016. 501 p.
12. *Pseudo-Dionysius.* The Complete Works. New York: Paulist Press, 1987. 312 p.
13. Φιλοκαλία των Νηπτικῶν και Ασκητικῶν. Τ. 3. Θεσσαλονίκη: Το Βυζάντιον, Γρηγόριος Παλαμάς, 2013.

## Литература

14. *Антисери Д., Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1–2: Античность и Средневековье. СПб.: Пневма, 2003.
15. *Беневич Г. И.* Апперцепция полемики Прокла Диадоха с Плотинном о материи и зле в *Corpus Areopagiticum* // EINAИ: Философия. Религия. Культура. 2014. Т. 3, № 1/2 (5/6). URL: <https://einai.ru/2014-03-Benevich.html> (дата обращения: 05.02.2025).
16. *Лосев А. Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб.: Изд-во Олега Абышко, Университетская книга, 2009. 224 с.
17. *Нуцубидзе Ш. И.* Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942. 55 с.
18. *Прохоров Г. М.* Дионисий Ареопагит по-славянски: История открытия и публикации автографа переводчика // Труды Отдела древнерусской литературы. 2013. Т. 63.
19. *Cutsinger J.* Paths to the Heart: Sufism and the Christian East. Bloomington: World Wisdom Press, 2002.
20. *Elmore G.* Four Texts of Ibn al-‘Arabi on the Creative Self-Manifestation of the Divine Names // Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society. 2001. Vol. XXIX. URL: [https://ibnarabisociety.org/wp-content/uploads/PDFs/Elmore\\_Four-texts-of-Ibn-Arabi.pdf](https://ibnarabisociety.org/wp-content/uploads/PDFs/Elmore_Four-texts-of-Ibn-Arabi.pdf) (accessed: 02.02.2022).
21. *Ernst C. W.* Esoteric and Mystical Aspects of Religious Knowledge in Sufism // It’s Not Just Academic! Essays on Sufism and Islamic Studies. SAGE Publ., 2018.
22. *Holbrook V. R.* Ibn ‘Arabi and Ottoman Dervish Traditions: The Melami Supra-Order (part 2) // Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society. 1992. Vol. XII. URL: <https://ibnarabisociety.org/melami-supra-order-part-two-victoria-rowe-holbrook/> (accessed: 01.02.2024).
23. *Kara M.* Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler. Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2012.
24. *Retoulas Ch.* The Glory of the ‘Byzantine’-Ottoman Continuum: Romanity, God’s Neighbourhood on Earth. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2023.
25. *Stiglmayr J.* Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien // Scholastik. 1928. Vol. III.
26. *Treiger A.* From Dionysius to al-Ġazālī: Patristic Influences on Arabic Neoplatonism // Intellectual History of the Islamicate World. 2020. Vol. 9. Issue 1–2. P. 189–236. URL: <https://doi.org/10.1163/2212943X-00801102> (accessed: 05.02.2025).

*Священник Михаил Легоев*

## Богословие священномученика Илариона (Троицкого; 1886–1929)



УДК 271.2-1  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_113  
EDN OXDTFQ

*Аннотация:* Статья охватывает основные контуры богословия священномученика Илариона (Троицкого; 1886–1929). Его стержнем выступает идея интегрированного видения трёх областей догматической мысли: триадологии, сотериологии и экклезиологии. При этом именно экклезиология является главным предметом его внимания, тогда как триадология и сотериология становятся в его понимании своеобразными аспектами учения о Церкви. Подобная установка станет важной опорой для последующих богословов XX века, которые будут заняты проблемой разработки экклезиологии кафоличности, то есть собственно догматического учения о Церкви. Мысль священномученика Илариона формируется на фоне усилий русского богословия освободиться от влияния инославного школьного богословия, имевших место хотя бы на уровне внешних форм. Так, священномученик Иларион выступает ярчайшим критиком католического влияния; в результате этого в его богословской мысли имеются определённые перегибы, связанные, в частности, с критикой юридических подходов к пониманию Искупления, а также некоторыми толкованиями в области сотериологии. С другой стороны, особого внимания заслуживают идеи священномученика Илариона, связанные с ипостасностью Церкви, её историческим развитием, а также концепция границ Церкви, представляющая определённый уровень развития экклезиологической мысли современности.

*Ключевые слова:* священномученик Иларион (Троицкий), богословие XX века, Церковь и Святая Троица, экклезиология, сотериология, искупление, право и любовь, критика юридического подхода, Воплощение.

*Об авторе:* **Священник Михаил Викторович Легоев**

Доктор богословия, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: m-legeev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4756-8202>

*Для цитирования:* Легоев М., *свящ.* Богословие священномученика Илариона (Троицкого; 1886–1929) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 113–131.

Статья поступила в редакцию 08.11.2024; одобрена после рецензирования 25.11.2024; принята к публикации 30.11.2024.

---

*Priest Mikhail Legeev*

## The Theology of St. Hilarion (Troitsky; 1886–1929)



UDC 271.2-1

DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_113

EDN OXDTFQ

*Abstract:* The article covers the main contours of the theology of the Holy Martyr Hilarion (Troitsky; 1886–1929). Its core is the idea of an integrated vision of three areas of dogmatic thought: triadology, soteriology and ecclesiology. At the same time, it is ecclesiology that is the main subject of his attention, while triadology and soteriology become, in his understanding, unique aspects of the doctrine of the Church. Such an attitude will become an important support for subsequent theologians of the 20<sup>th</sup> century, who will be occupied with the problem of developing the ecclesiology of catholicity, that is, the dogmatic doctrine of the Church proper. The thought of the Holy Martyr Hilarion is formed against the background of the efforts of Russian theology to free itself from the influence of heterodox school theology, which took place at least at the level of external forms. Thus, the Holy Martyr Hilarion acts as the most prominent critic of Catholic influence; as a result, there are certain excesses in his theological thought, connected, in particular, with the criticism of legal approaches to understanding the Atonement, as well as some interpretations in the field of soteriology. On the other hand, the ideas of the Holy Martyr Hilarion, connected with the hypostasis of the Church, its historical development, as well as the concept of the boundaries of the Church, representing a certain level of development of ecclesiological thought of our time, deserve special attention.

*Keywords:* St. Hilarion (Troitsky), theology of the 20<sup>th</sup> century, the Church and the Holy Trinity, ecclesiology, soteriology, redemption, law and love, criticism of the legal approach, Embodiment.

*About the author:* **Priest Mikhail Viktorovich Legeev**

Doctor of Theology, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theology at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: m-legeev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4756-8202>

*For citation:* Legeev M., priest. The Theology of St. Hilarion (Troitsky; 1886–1929). *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 113–131.

The article was submitted 08.11.2024; approved after reviewing 25.11.2024; accepted for publication 30.11.2024.

## Введение

Сщмч. Иларион (Троицкий; 1886–1929), известный нам как «правая рука» св. патриарха Тихона, влиятельный архиерей периода гонений на Церковь XX в. и один из наиболее почитаемых новомучеников, не менее интересен и с точки зрения своего богословского наследия.

В этом отношении он является одной из ключевых фигур переходного периода между целыми эпохами, предворяя в своей мысли грандиозные вопросы богословия того времени, которое мы впоследствии назовём «экклесиологией кафоличности» и которое начнётся с конца 20-х — начала 30-х гг. XX в., совсем скоро после трагической гибели сщмч. Илариона.

Ключевыми богословскими темами для сщмч. Илариона являются следующие<sup>1</sup>:

- рассмотрение сотериологии (христологии) и экклесиологии в их связи друг с другом;
- рассмотрение триадологии и экклесиологии в их связи друг с другом;
- критика юридизма и западного (особенно римо-католического) подхода к богословию в целом, но и этот аспект он также рассматривает преимущественно в свете проекции связи сотериологии и экклесиологии или, в меньшей степени, триадологии и экклесиологии;
- отдельного внимания заслуживает его концепция границ Церкви;
- также отдельного внимания заслуживают некоторые сотериологические и иные акценты, присутствующие в его богословской мысли.

Связующим звеном или, лучше сказать, эпицентром внимания и конечной целью всей богословской мысли святого выступает, несомненно, экклесиология.

Раскрывая обозначенные темы, сщмч. Иларион использует ряд характерных противопоставлений, что составляет важную особенность его научного метода:

- жизнь — учение;
- опыт — доказательства;
- целое — часть;
- любовь — право;
- реальность — образ;
- личность — абстракция;
- полнота — ущербность;
- единение — разделение.

Эти противопоставления требуют отдельной классификации и значение их неодинаково; ниже мы коснёмся их значения в данной статье.

Рассуждая о богословии святого, о значимых богословских достижениях и богословском вкладе сщмч. Илариона в современную церковную мысль (особо для нас ценных), коснёмся также и критики некоторых положений его богословия. Это необходимо, чтобы иметь действительно полную картину

<sup>1</sup> Как существенные достижения богословской мысли святого, так и его ошибки, порой также значимые, будут относиться вкуче к вышеобозначенным областям.

его мысли и его наследия. И, конечно, это не должно нас смущать, поскольку ошибки святых не способны умалить их святость, но способны проиллюстрировать общие проблемы роста церковной мысли их времени.

## Сотериология и экклезиология как единое целое

### Значение связки «сотериология-экклезиология»

Мысль о неразрывном единстве и связи сотериологии и экклезиологии<sup>2</sup>, вплоть до рассмотрения этих областей как единого целого, является, пожалуй, ключевой в богословии сщмч. Илариона.

Согласно его мысли, уже святые отцы имели склонность «христологию объединять с экклезиологией»<sup>3</sup>. «Церковь (есть) прямое следствие воплощения. Слова Христовы Петру («ты — Пётр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют её» (Мф 16:18)) неразрывно связывают христологию с экклезиологией»<sup>4</sup>. Знаменитые крылатые слова сщмч. Иринея Лионского и свт. Афанасия Великого «Бог воплотился, чтобы человек обожился» выражают ту же мысль. Как боговоплощение, так и создание Церкви, как земное служение Сына Божия, так и земной путь Церкви Христовой и человека в нём, являются выражениями одного и того же процесса — единения человечества с Божеством, являются двумя составляющими компонентами единого спасения человека.

«Церковь есть Христос, продолженный во все века»<sup>5</sup>, — эти слова прп. Иустина (Поповича) являются продолжением мысли сщмч. Илариона и прекрасно выражают её генеральную интенцию. Помимо прп. Иустина, наследие таких позднейших богословов как прот. Думитру Станилое и схиархим. Софроний (Сахаров) продолжит эту линию.

Аргументируя эту мысль, сщмч. Иларион ссылается на множество святых отцов, акцентируя сопутствующие основному тезису мысли:

- «Что совершилось на Господе, совершается также и на нас» (сщмч. Иринея Лионский)<sup>6</sup>;
- «(Сын Божий) определил... способ к тому, чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь, каждый... в особую личность» (свт. Кирилл Александрийский)<sup>7</sup>;
- «Церковь есть образ Бога» (прп. Максим Исповедник)<sup>8</sup>. И многие др.

Сын Божий есть в отношении к процессу обожения человека в Церкви, согласно мысли сщмч. Илариона, начаток, образец и реальность этого процесса.

<sup>2</sup> В другой формулировке: христологии и экклезиологии.

<sup>3</sup> *Иларион (Троицкий), сщмч. Краеугольный камень Церкви // Иларион (Троицкий), сщмч. Творения: в 3-х томах. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 273.*

<sup>4</sup> Там же. С. 271.

<sup>5</sup> *Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви. Экклезиология. М.: Изд. Совет РПЦ, 2005. С. 10.*

<sup>6</sup> *Иларион (Троицкий), сщмч. Краеугольный камень Церкви... С. 274.*

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. С. 275.

По мысли сщмч. Илариона, именно идея обожения в святоотеческой мысли «в одну цельную и возвышенную систему стройно сочетала *христологию, сотериологию и экклезиологию*»<sup>9</sup>, поскольку «спасение, совершённое Христом, влечёт за собою соделывание своего спасения человеком в аскетической борьбе с грехом и страстями»<sup>10</sup>.

В этом общем процессе едина также и роль Святого Духа<sup>11</sup>:

- Св. Дух сошествием на Сына Божия соделывает Его человеком...
- Так Он же, Дух, сходя на учеников Христовых, делает их Церковью<sup>12</sup>.

На эту первичную идею единства сотериологии и экклезиологии, как на некий стержень, нанизывается всё остальное богословие сщмч. Илариона, направляясь к решению экклезиологических задач своего времени.

### **Противопоставление права и любви**

Сщмч. Иларион выступает серьёзным критиком духа Запада, католичества и протестантизма. Особое внимание его направлено на влияние римо-католического богословия на предшествующую его времени и современную ему православную богословскую мысль.

Фокусом внимания его в этом отношении становится как раз та связка сотериологии (или христологии, как её раздела) и экклезиологии, о которой мы только что сказали. Даже внимание к таким ключевым для обличительной церковной мысли в целом положениям римо-католической доктрины и литургической практики как филиокве и совершение Евхаристии на опресноках представляются им «оцеживанием комара, (при) совершенном замалчивании верблюда»<sup>13</sup>. Под образом «верблюда» скрывается идея обожения, объединяющая в себе — в фокусе внимания сщмч. Илариона — прежде всего Воплощение и рождение человека в Церкви.

При этом следует заметить, что позиция самого сщмч. Илариона противопоставляет и возводит до степени непримиримого антагонизма понятия «правды» (правосудия) и «любви», атрибутируемые Богу. Сщмч. Иларионом понятие «правосудие» фактически изгоняется из богословия, тогда как понятие «любовь», напротив, утверждается и превозносится. Такой взгляд представляется некорректным.

На уровне сотериологии эта позиция выражается в радикальном неприятии всякого юридизма. «Не долги здесь перекадываются с одного на другого,

---

<sup>9</sup> Там же. С. 274.

<sup>10</sup> *Иларион (Троицкий), сщмч.* Вифлеем и Голгофа // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3-х томах. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 287.

<sup>11</sup> Пневматологический акцент знаменитой формулы св. Ирины.

<sup>12</sup> *Иларион (Троицкий), сщмч.* Очерки из истории догмата о Церкви // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3-х томах. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 108–109.

<sup>13</sup> *Иларион (Троицкий), сщмч.* Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3-х томах. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 110.

но самое естество человеческое изменяется»<sup>14</sup>, — утверждает, противопоставляя, сщмч. Иларион.

Увлекаясь безусловно важным (и особенно важным для его времени) акцентом на идее обожения, он как бы не замечает того, что юридические образы лишь человеческими средствами, доступными для западного, изначально римского, менталитета отвечают на вопрос — как, каким способом оказывается возможным изменение, восстановление человека, его природы и его личного бытия, но не на вопрос — что происходит в человеке, каков характер самого изменения? Такой взгляд происходит оттого, что в сотериологии внимание сщмч. Илариона сосредоточено на цели Боговоплощения — обожении человека. Он настолько сконцентрирован на этой мысли, обрушиваясь с сокрушительной критикой на юридические образы искупления, что как будто не замечает диапазона затрагиваемых сотериологией вопросов. Не замечает того, что юридические образы отвечают на вопрос о причине, об условиях Боговоплощения, а не о его цели<sup>15</sup>.

На уровне аскетической жизни, простирающейся в сознании сщмч. Илариона — и справедливо — в экклезиологическую сферу, это же неприятие понятия «правды», «правосудия» оказывается выражено, например, в его оценке практики покаяния и вообще духовной дисциплины. Так, весьма радикально звучат следующие его формулировки: падение человека в раю есть не преступление, а «несчастливые обстоятельства»<sup>16</sup>; «Трудно в одном понятии епитимьи объединить и наказание, и врачевство. Наказание не врачует»<sup>17</sup>.

Чтобы убедиться в обратном, достаточно, например, обратиться к Откровению ап. Иоанна Богослова, где тема наказания (и даже казни), призванного именно к уврачеванию, является одной из ключевых (см. Откр 8–14). Само понятие «искупление», библейское по своему происхождению, изначально несёт в себе очевидные черты юридического образа. Параллелизм понятий «наказание» и «домостроительство» в действительности вполне характерен и для дальнейшей святоотеческой письменности.

Действительно, в римо-католической мысли эти черты сохраняемого в Церкви юридического образа, усиленные к тому же природным юрицизмом латинского менталитета (имеющим вполне нейтральный, т. е. не положительный и не отрицательный характер), приобретают в конце концов характер крайности, — приобретают таковой, накладываясь на известные

---

<sup>14</sup> *Иларион (Троицкий), сщмч.* Вифлеем и Голгофа... С. 285.

<sup>15</sup> Почему, согрешив собственной силою, человек уже не мог развернуть этот процесс вспять — не мог спастись собственными усилиями? Почему для спасения требовался подвиг Богочеловека Христа, второй Божественной Ипостаси? Ответ на этот вопрос и обозначается понятием Искупления, истолковываемым, в том числе, через юридические образы. Не замечая этого акцента на *условии* в юридических образах Искупления, св. Иларион обращается прямо к результату — к *плодам*. При этом он справедливо отмечает, что таков плод — Сам Христос; таковы плоды — и усвоение его подвига в человеке, в Церкви, осуществляемые через соединение со Христом.

<sup>16</sup> *Иларион (Троицкий), сщмч.* Основные начала ветхозаветного священства и пророчества // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3-х томах. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 38.

<sup>17</sup> *Иларион (Троицкий), сщмч.* Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве... С. 147.

догматические отступления; но виной тому, как представляется, выступает не юридизм как таковой, а те догматические отклонения, которые искажают сам юридизм.

В борьбе с этими злоупотреблениями сщмч. Иларион, как кажется, вместе с крайностями выбрасывает, образно выражаясь, и ребёнка, т. е. фактически церковное учение об Искуплении как важнейший компонент сотериологии, имеющее в своей основе характер замещения, жертвы за других, вместо других.

### Сотериологические акценты

Указанная позиция имеет некоторые следствия сотериологического характера.

Касаясь сотериологии, сщмч. Иларион фокусируется на факте Боговоплощения, утверждая, что «богословская мысль древней Церкви... ходила не столько около Голгофы, сколько около Вифлеема»<sup>18</sup>. Отправной точкой для его мысли здесь становится действительный перекокс внимания критикуемого им римо-католического богословия (да и литургической практики), исключительная фокусировка её на Распятии Христа, как бы затмевающая и Воплощение, и даже само Воскресение Спасителя. «Юридическая теория искупления лишает их полноты смысла, обращаясь *только* около Голгофы», — справедливо замечает сщмч. Иларион.

Такой фокус внимания сщмч. Илариона на Воплощении вполне оправдан с точки зрения святоотеческой мысли, однако, указывая на реальную проблему римо-католичества и фокусируясь на Воплощении (при этом верно замечая: «Богословская мысль (святых отцов) в Рождестве видит создание новой твари и обожение человека, а в Пасху торжествует победу над гниением и смертью»<sup>19</sup>), сщмч. Иларион допускает некоторые опасные выражения:

«Восприняв человеческое естество, Сын Божий вместе с ним преодолевает греховное самоутверждение твари. На Голгофе совершено было Богочеловеком отречение от воли греховной, человеческой»;

«Через единение естеств во Христе и смогло человечество сломить на Голгофе свою греховную волю»;

«Горохищное овца, естество человеческое, воплотившийся Сын Божий, на ramo восприим, принес к Отцу. Голгофа и Крест — перелом сознания и воли грешного человечества (подразумевается — во Христе)»<sup>20</sup> и др. подобные.

Из этих акцентов богословской мысли сщмч. Илариона вырастает позднейшее ошибочное учение некоторых авторов конца XX — нулевых годов XXI вв. об исправлении повреждённой природы человека Христом в Себе самом в процессе Его земной жизни и служения, возводящее эти акценты (о чём, конечно, не мог помыслить святой) до некоторых сотериологических, а вслед за ними евхаристических и аскетико-богословских отклонений,

<sup>18</sup> *Иларион (Троицкий), сщмч. Вифлеем и Голгофа...* С. 278.

<sup>19</sup> Там же. С. 287.

<sup>20</sup> Там же. С. 285.

последовательно умаляющих значение изначально совершенного человечества во Христе в духовном, как и во всех иных смыслах этого слова<sup>21</sup>. Такой путь будет последовательно умалять смысл искупительной жертвы Христа как подвига *за и вместо других*; весьма симптоматично, что уже в XXI в. схиархим. Софроний (Сахаров), представляющий по теме Искупления другой полюс мысли (по отношению к сщмч. Илариону), будет обвиняться представителями такого позднейшего подхода в прелести<sup>22</sup>.

Рассматривая два пути — путь земной истории Христа и путь Церкви (как и человека в Церкви), сщмч. Иларион фокусируется на начальной точке.

Типологическое начало этого совокупного пути — Вифлеем. Рождество Христа Спасителя, но затем — и рождество Церкви; сам факт ипостасного и реального, совершенно конкретного бытия Церкви Христовой по образу бытия воплощённого Сына Божия, содержащего в Себе две совершенные природы и имеющего единое и конкретное Лицо. Этот факт — факт рождения Церкви, как и значение рождения в Церкви её членов, особенно значим для сщмч. Илариона в свете решения конкретных задач отношения Церкви с миром, которые пытается решить святой. Отсюда и понятна, и оправданна, и значима интенция его мысли.

Типологический же конец этого пути — Голгофа. Голгофа Христа, а затем, в конце мира, и Церкви.

Сщмч. Иларион сфокусирован на моменте начала, а, следовательно, на халкидонской реальности единого лица и двух природ во Христе, — реальности, прелагаемой в (существующую по её образу) реальность единого субъекта Церкви, содержащего в себе обоженную природу человека.

Это направление, заданное сщмч. Иларионом, продолжают и дополняют другие выдающиеся богословы XX в. Так, для схиархим. Софрония (Сахарова), очень близкого сщмч. Илариону по своему общему подходу<sup>23</sup>, но (уже в противовес святому) акцентирующего внимание именно на жертве (жертве Христа и жертве Церкви), путь истории будет представлять два аспекта искупления, понимаемого именно как принесение жертвы за другого (искупления Христом человеческой природы и затем искупление Церковью) ипостасного

<sup>21</sup> В такой позиции смешиваются понятия «исправление» и «усовершенствие», относящиеся к человечеству Христа. См., например: Христос «родился с *предрасположенностью* (ко греху, это есть) ... конститутивное расстройство»; «В чём же тогда заключалась Жертва Христова, если (воспринятая Им человеческая) природа святая, чиста и непорочна абсолютно, и неповреждена, что же тогда совершилось, что сделано? Исцелять нечего, потому что природа святая, непорочная... Если Он принял эту природу неповреждённой, (то) что же Он тогда вообще сделал-то?» (Осипов А. И. Виды греха. Какую природу воспринял Христос. URL: [http://orthtexts.narod.ru/11\\_vidy\\_greha.htm](http://orthtexts.narod.ru/11_vidy_greha.htm) (дата обращения: 10.09.2024)); «(Спаситель обладал *потенциальной склонностью к пороку*»; «Христос воспринимает именно повреждённую человеческую природу и через подвиг Своей жизни, Крест и Воскресение исцеляет её в Себе Самом» (Зайцев А. А. Так кто же ересиарх? URL: <http://lib.cerkov.ru/preview/6503> (дата обращения: 10.09.2024)).

<sup>22</sup> Осипов А. И. Духовная жизнь христианина // Православная Москва. 1997. Март, № 8–9 (104–105).

<sup>23</sup> Акцентирующего единство и неразрывность сотериологии и экклезиологии.

человечества. Это будет тот компонент заданной сщмч. Иларионом единой связи «сотериология — эkkлезиология», который был недооценён им самим в рассмотрении самой этой важнейшей связи, этой проекции.

### Троический аспект эkkлезиологии

Следует сказать, что, несмотря на первостепенно акцентированную святым связку «сотериология — эkkлезиология», сщмч. Иларион не упускает из виду также и другой важнейший (именно троический) аспект эkkлезиологической мысли, который также интегрируется им в эту связку.

Важной темой, затрагиваемой сщмч. Иларионом, становится тема подобия Церкви Святой Троице<sup>24</sup>. «Истина единство всего человечества в Церкви поставляется в прямую связь с истиной Божественного Троиинства»<sup>25</sup>, — наметенный в том числе сщмч. Иларионом, этот путь станет ключевым направлением в последующей эkkлезиологической мысли, обретая в ней множество интерпретаций и не потеряв своей актуальности до сего дня.

### Проблема перихоресиса в Церкви

В рамках этой темы сщмч. Иларион затрагивает следующий важный вопрос возможности и действительности троиеподобного перихоресиса в исторической Церкви, апеллируя к святоотеческому наследию.

Обращаясь к наследию святых отцов, таких как Василий Великий, Кирилл Александрийский и Иларий Пиктавийский, сщмч. Иларион рассуждает о наличии несоответствия в исторической Церкви её внутренних отношений (между частями и членами) тому образцу, который, при первом рассуждении, должна бы иметь Церковь, перихорестически отображая в себе жизнь Святой Троицы.

«Божество — Троица во Единице... Церковь должна быть единством во множестве»<sup>26</sup>, — эти слова св. Илариона мы можем сравнить со словами св. Игнатия Антиохийского: «Где епископ, там должен быть и народ, как где Христос, там и Кафолическая Церковь»<sup>27</sup>. Здесь важен акцент обусловленности этих перихорестических отношений внутри Церкви (в противовес императивности, безоговорочной безусловности, которую впоследствии ошибочно задаст направление евхаристической эkkлезиологии)<sup>28</sup>.

«Откуда же несоответствие между взаимоотношением Лиц Троиного Божества и взаимными отношениями членов единой Церкви»<sup>29</sup>, — восклицает сщмч. Иларион вместе со свт. Василием Великим. Оттуда «единое

<sup>24</sup> Иларион (Троицкий), сщмч. Троиединство Божества и единство человечества // Иларион (Троицкий), сщмч. Творения: в 3-х томах. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 80 и далее.

<sup>25</sup> Там же. С. 81.

<sup>26</sup> Там же. С. 80.

<sup>27</sup> Игнатий Антиохийский, сщмч. Послание к смирянам // Писания мужей апостольских. М.: Изд. Совет РПЦ, 2003. С. 367 (гл. 8).

<sup>28</sup> Двойной и даже тройной акцент: императивности, обусловленности и векторности, относимый к трём масштабам бытия Церкви.

<sup>29</sup> Иларион (Троицкий), сщмч. Троиединство Божества и единство человечества... С. 84.

человеческое естество рассечено грехом»<sup>30</sup>. «Воплощение... Сына Божия открыло возможность восстановления единства естества человеческого», «осуществление этого идеала или хотя бы приближение к нему» есть задача для членов и частей церковных, но ещё не осуществлённая реальность<sup>31</sup>. Лишь «по мере сил своих (церковные члены) снова приводят в единение и с самими собой, и с Богом» «рассечённое естество человеческое»<sup>32</sup>.

Обращает внимание на подобную мысль сщмч. Иларион и у свт. Кирилла Александрийского: «Согласное во всём и нераздельно единосущное единение отражает черты природного и существенного единства, мыслимого в Отце и Сыне. Впрочем, этот союз любви между нами и сила единомыслия (в Церкви) отнюдь, конечно, *не доходят до такой неразделённости*, какую имеет Отец и Сын, сохраняя единство в Божественной сущности... (Во Святой Троице единство непоколебимое), а там (в Церкви) — внешний вид и *подражание истинному единству*»<sup>33</sup>. Причина этого та, «что между Божеством и человечеством *безграничное расстояние*, и недостатки нашей природы нельзя делать правилом для Бога»<sup>34</sup>.

О том же говорит и свт. Илариус Пиктавийский, рассуждая о «пределе» и «примере» единства во Святой Троице<sup>35</sup>.

Перихорестическим идеалом Церкви является состояние единой воли её членов, выражающей единую сущность. Такой идеал отношений между церковными членами предполагает «оказание одного перед другим совершенного рабства», соединённого с совершенной «свободой произволения»<sup>36</sup>. Однако такой идеал составляет «цель Церкви»<sup>37</sup> («Когда уничтожится междуособная брань в нашем естестве (церковных членов)»<sup>38</sup>), с другой стороны, он же мыслится и её наличным состоянием («В Церкви много лиц, но природа её едина, и сама Церковь *есть единство во множестве*, где отдельные личности — только носители единого естества *без разделения между собою*»<sup>39</sup>).

Налицо богословское противоречие, которое требует своего объяснения. Различные попытки такого объяснения будут даны позднее в богословской науке. Сщмч. Иларион, подходя к проблеме перихоресиса в Церкви и разрешения указанного противоречия, скорее останавливается на формулировке вопроса, оставляя пространство для ответа следующим поколениям богословов.

Тем не менее, он ясно говорит о том, что процессы, совершаемые в Церкви (в её частях и членах), историчны. Они совершаются «постепенно, но неуклонно»<sup>40</sup>, и представляют собой форму исторического прогресса<sup>41</sup>.

---

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же. С. 85.

<sup>33</sup> Там же. С. 89.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> Там же. С. 92.

<sup>36</sup> Там же. С. 84.

<sup>37</sup> Там же. С. 85.

<sup>38</sup> Свт. Григорий Нисский. См.: Там же. С. 88.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> *Иларион (Троицкий)*, сщмч. Краеугольный камень Церкви... С. 272.

<sup>41</sup> Там же.

По окончании этого процесса с концом истории осуществится в полноте перихорестический идеал троичеподобного бытия Церкви, пребывающий в нынешнем веке в некотором становлении.

(Впоследствии ответ на этот вопрос будет сформулирован следующим образом: три масштаба церковного бытия — Кафолическая Церковь, община и персона — обладают тремя образами перихоресиса: императивным и безусловным, обусловленным и становящимся. Сосуществование самих масштабов церковного бытия также может мыслиться как перихорестическое («вертикальное») сопроникновение их друг с другом и проникновение друг в друга.)

### Аспекты троического подобия в Церкви

Можно выделить у сщмч. Илариона ещё ряд аспектов, связанных с подобием Церкви Святой Троице:

1. Согласно мысли святого, Церковь прежде всего является формой и выражением троичеподобного природного единства человечества именно как «тело Христово»<sup>42</sup>. При этом он разделяет (повторяя мысль свт. Кирилла Александрийского), по крайней мере, теоретически, единство церковных членов «по телу» и «по духу», относя первое преимущественно к делу Сына Божия, а второе — к делу Духа Святого, единящего Церковь в одно целое. При этом единение по телу и по духу мыслятся им лишь аспектами целого и неделимого троичеподобного единства, присущего жизни церковных членов во Христе.

2. С другой стороны, сщмч. Иларион указывает на отражение в Церкви не только перихорестических отношений, но и самой троичности Бога, приводя здесь сохранившийся у прп. Анастасия Синаита отрывок из сщмч. Мефодия Патарского, содержащий троический образ первых людей, представляющих собой начаток и первообраз Церкви: «Три прародительские главы всего человечества, эти единосущные лица, были прообразовательно некоторым подобием Святой и Единосущной Троицы, именно не имеющий (земного. — прим. сщмч. Илариона) виновника своего бытия, и нерождённый Адам представлял образ и подобие безначального виновника всего, Вседержителя Бога и Отца, рождённый же сын его представлял образ рождённого Сына и Слово Божия, а происшедшая (от него. — прим. сщмч. Илариона) Ева означала исходящее Лицо Святого Духа»<sup>43</sup>.

3. Помимо этого, опираясь на сщмч. Киприана Карфагенского, сщмч. Иларион указывает на три аспекта единства Церкви, которые являются отображением (и дальнейшим выражением) единства Святой Троицы:

- единство веры
- единство епископата
- единство всецелой Церкви

<sup>42</sup> Иларион (Троицкий), сщмч. Триединство Божества и единство человечества... С. 88, 91.

<sup>43</sup> Там же. С. 82.

Эту же важную мысль о троичности единства Церкви (за которой стоит идея троического устройства самой структуры Церкви) он обнаруживает и у свт. Илария Пиктавийского:

- «Единство веры
- и таинств
- разрозненные человеческие личности как бы собирает в единство природы»<sup>44</sup>.

Все эти рассуждения святого становятся почвой для роста экклезиологической мысли в 30-х гг. XX в. у В. Н. Лосского, прп. Иустина (Поповича) и др. богословов.

### Понятийный контекст

Указывает сщмч. Иларион и на то, что время формирования понятийного богословского аппарата в IV в. (у отцов каппадокийцев) вносит понятийный контекст также и в вопрос подобия Церкви и Св. Троицы. Так, начиная со свт. Василия Великого, вопрос о единстве Церкви рассматривается как вопрос о единосущности её по человечеству (косвенно здесь затрагивается и вопрос о природе Церкви — есть ли это одна лишь человеческая природа или корректнее говорить о двух природах в Церкви по образу двух природ во Христе; в любом случае контекст богословия сщмч. Илариона противостоит позднейшей странной идее т.н. «богочеловеческой природы» Церкви, что является понятийным нонсенсом).

Понятийный контекст вообще оказывается важен для сщмч. Илариона.

Опираясь на свт. Кирилла Александрийского, он указывает на то, что в Церкви должны отображаться троичные:

- образ Божественного единства сущности,
- перихоресис Лиц<sup>45</sup>.

Это — некая начальная схема; сегодня мы можем смотреть на этот вопрос ещё более многоаспектно.

Сщмч. Иларион отмечает различие следующих акцентов у свт. Василия Великого и свт. Григория Нисского: «Единое тело» (ипостасный контекст — у свт. Василия) и «единое естество» (у св. Григория) ... выражают *почти* одно и то же, если их относить к Церкви: и то и другое говорит о полном единении человечества, которое достигается уничтожением греха как начала разделяющего и обособляющего»<sup>46</sup>. Вместе с тем, эти акценты указывают как раз на два упомянутых понятийных аспекта, относящихся к Церкви: ипостасный и природный (сущностный)<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Там же. С. 94.

<sup>45</sup> Там же. С. 90.

<sup>46</sup> Там же. С. 88.

<sup>47</sup> О важности понятийного контекста, как и понятийного аппарата в целом, для экклезиологии XX в. и современности см., например: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021. С. 207–232; *Его же.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбДА, 2019. С. 324–333.

## Единство сущности

Сщмч. Иларион обращает особое внимание на первый из этих аспектов — единство природы (сущности); вещь, очевидную (в общем-то, благодаря и его трудам) для позднейшего богословия XXI в., ему приходится буквально доказывать своему читателю: «Единство человечества нужно считать именно единством природы, а не единомыслием только»<sup>48</sup>. Также сщмч. Иларион свидетельствует о различном, вплоть до полярного, отношении к вопросу единства природы человека в Церкви в своё время, приводя здесь, в частности, примеры В. И. Несмелова и митр. Антония (Храповицкого) в качестве таких полярных подходов — соответственно, отрицательного и положительного.

В этом плане его можно считать предшественником таких позднейших богословов как, например, В. Н. Лосский, и вообще всего направления неопатристического синтеза. Именно Лосский будет развивать мысль, в основе своей принадлежащую ещё прп. Максиму Исповеднику и актуализированную, в частности, сщмч. Иларионом, о том, что именно (и даже исключительно) Христос является в полном смысле обладателем единой, неразделённой, совершенной и обоженной природы человека. Именно от Него, Христа, Основания Церкви, эти неразделённость, обладание и обожение нашей природы распространяются и простираются на всю Церковь, Его Тело.

## Реальность ипостасного бытия

Другой важнейший пункт, вытекающий из общего положения о подобии Церкви Святой Троице — пункт о перихоресисе ипостасного бытия, — будет вскоре развиваться не без серьёзных и полемических проблем такими богословами как прот. Г. Флоровский и протопр. Н. Афанасьев, зайдя, впрочем, в продолжительный тупик в богословии последнего и его последователей.

Однако сам сщмч. Иларион обращается к теме ипостасного преимущественно в другом, не менее значимом ракурсе.

Для него особенно важно показать ипостасную реальность церковной жизни и самой Церкви как организма. Он резко противопоставляет внешнюю область (знаний, отношений и т. д.) и существование цельного явления как факта (терминология сщмч. Илариона). «Церковь никогда не смотрела на Христа лишь как на учителя истины. Она видела в Нём воплотившегося Сына Божия, Который воспринял человеческое естество в *единство Ипостаси*»<sup>49</sup>. Между тем, говорит сщмч. Иларион, «на христианство (сегодня часто) смотрят не как на новую жизнь спасённого человечества, объединённого в Церкви, а как на сумму некоторых теоретических и моральных положений»<sup>50</sup>. Подобная позиция, говорит сщмч. Иларион, столь характерна

<sup>48</sup> *Иларион (Троицкий), сщмч.* Троиединство Божества и единство человечества... С. 92.

<sup>49</sup> Там же. С. 94. См. также: *Иларион (Троицкий), сщмч.* Священное Писание и Церковь // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3-х томах. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 150 и далее; *Его же.* О жизни в Церкви и жизни церковной. По поводу письма преосвященного епископа Андрея к пастырям Уфимской епархии // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3-х томах. Т. 3. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 459 и др.

<sup>50</sup> *Иларион (Троицкий), сщмч.* Священное Писание и Церковь... С. 157.

для нашего времени и деструктивна, разрушительна по своей сути. По его мысли, Воплощение есть «не учение... не идея, но *факт*»<sup>51</sup>.

Именно поэтому и сама Церковь есть не учение, даже не отношения человека и Бога<sup>52</sup>, но (факт!) таинственная богочеловеческая реальность обоженного человечества, причем реальность, имеющая ипостасный характер, — ипостасная реальность<sup>53</sup>. Церковь конкретно-реальна, ипостасна, хотя она и не есть отдельная ипостась — эта мысль будет постепенно вызревать в экклезиологии XX в., и, хотя, конечно, она имеет святоотеческие корни, но её основание в современной богословии безусловно заложено сщмч. Иларионом (в этом, как представляется, состоит одна из его главных богословских заслуг).

Ипостасность Церкви проявляет себя в частности в том, что, согласно сщмч. Илариону, лишь сама Церковь является источником церковного вероучения — не Св. Писание и даже не Св. Предание<sup>54</sup> (которое есть святой опыт Церкви и принадлежит ей самой как конкретному и — как акцентировали бы мы сейчас мысль святого — ипостасному организму). Именно поэтому для нашего времени сщмч. Иларион начатком всякой веры полагает «веру в Церковь»<sup>55</sup>, способную привести человека к самой церковной жизни.

### Церковь как целое и её части

Это также тема целого и части, — их исторической диалектики внутри Церкви.

Такой процесс он мыслит как питание целым и восхождение к целому в осознании своей ограниченности, — как преодоление временных разногласий через причастие целому и участие в нём. *Consensus patrum* есть ориентация на согласие. Именно такова позиция святого<sup>56</sup>.

Согласно его мысли, в развитии догматической мысли Церкви можно выделить два взаимно интегрированных и параллельных процесса:

---

<sup>51</sup> *Иларион (Троицкий), сщмч.* Краеугольный камень Церкви... С. 275.

<sup>52</sup> Так мы можем продолжить мысль сщмч. Илариона, адресуя этот посыл патр. Сергию. Ср. с позицией патр. Сергия (Страгородского) по вопросу о границах Церкви, концепцию которого мы сегодня называем реляционной — соотносящей степень «церковности» со степенью отношений того или иного сообщества с Богом, выражаемой через признак той или иной степени таинственной, сакраментальной жизни. В этом плане позиция св. Илариона представляется существенно более перспективной.

<sup>53</sup> Сам сщмч. Иларион не употребляет этого выражения, но суть сказанного им сводится именно к такому пониманию.

<sup>54</sup> *Иларион (Троицкий), сщмч.* Священное Писание и Церковь... С. 160.

<sup>55</sup> Там же. С. 161.

<sup>56</sup> «Христианство начинало не с доктрины, не с формулы, а с обновления жизни. А потому и при единстве жизни в первое время могло быть некоторое разнообразие доктрины. Любовь соединяла сердца всех воедино; для теоретических разномыслий не было места или, лучше сказать, если и были теоретические разномыслия, они мало затрагивали жизнь... В точной форме, нужно думать, преподавались только самые общие, главнейшие истины; в формулировке же отдельных частных сторон христианского учения такого единства не было» (*Иларион (Троицкий), сщмч.* Очерки из истории догмата о Церкви... С. 95).

1. Постепенный переход от разнообразия (и частного) к единству.
2. Постепенный переход от общей идеи к её развёрнутому пониманию и формулировке.

Эти мысли в настоящее время интересны и актуальны для исследований в области богословия истории. Перспективен здесь возможный анализ взаимонаправленной двухаспектности исторического процесса<sup>57</sup>.

Первичное развитие догмата о Церкви было осуществлено в эпоху Древней Церкви, отмечает сщмч. Иларион. В наши дни наступает время его окончательной формулировки и развёрнутого понимания.

Ещё одной важной темой экклесиологии сщмч. Илариона выступает тема полноты Церкви как целого и целостного организма и, напротив, неполноты, частичности, раздробленности не только мира, противоборствующего Церкви, но также и человека, который (по словам, приписываемым Ф. М. Достоевскому, «без Православия — дрянь») лишь по причастию церковной полноты встаёт на путь преодоления своей обособленности, «лишь по связи с Церковью получает все, необходимые для своего нравственного пересозидания силы»<sup>58</sup>. «Оставьте человека с Писанием одного»<sup>59</sup> — и Писание потеряет всякий определённый смысл и значение»<sup>60</sup>, — говорит об этом сщмч. Иларион. Будущее богословие свяжет эту тему и тему перихоресиса в Церкви в одно.

Часть мудрости человеческой может быть усвоена «частью», т.е. отдельным человеком (таковы, например, сочинения философов)<sup>61</sup>. «Совсем не то Христос и Его учение»<sup>62</sup>, — это полнота, которая может быть адекватно усвоена и сохранена лишь полнотой — Церковью. В этой важной мысли сщмч. Иларион идёт по стопам апологетов II в., заложивших учение о полноте Писания и Предания (как святого опыта Церкви) в противовес частичному, искажённому и карикатурному, сохраняющему лишь частицы истины, опыту мира. Однако он идёт дальше апологетов, и его интерпретация и продолжение их богословия представляет собой введение в проблематику современной нам экклесиологической мысли.

В подобной же системе координат рассуждает сщмч. Иларион и о явлениях римо-католичества и протестантизма: «Истина и спасение даны любви, то есть Церкви (целому)... Латинство, отпав от Церкви (от целого) изменило этому сознанию и провозгласило: истина дана... *отдельной личности без Церкви* (личности папы) ... Протестантизм... возразил... и добавил: истина и спасение открыты всякой отдельной личности независимо от Церкви. Каждый отдельный человек был произведён в непогрешимые папы»<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> Ср.: Легоев М., *свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 45 и далее.

<sup>58</sup> *Иларион (Троицкий), сщмч.* Священное Писание и Церковь... С. 152.

<sup>59</sup> Вне Церкви, как это произошло в протестантизме.

<sup>60</sup> Там же. С. 169.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> *Иларион (Троицкий), сщмч.* Христианства нет без Церкви // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3-х томах. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 193. «Протестантизм со своим бесчисленным количеством пап совершенно уничтожил идею Церкви» (Там же).

Эти идеи характеризуются «себялюбивой обособленностью» (части от целого)<sup>64</sup> — есть устроение человеческое, ограниченное, характеризующее черты теории теоретической искусственности и т. п.

## Границы и устройство Церкви

Развитие тематики целого и части в сочетании с остальными указанными темами приводят сщмч. Илариона к концепции границ Церкви, развивающей идеи митр. Антония (Храповицкого) и получившей в истории современной богословской мысли наименование икономической. Суть этой концепции в общем-то хорошо известна, и мы не будем повторять её в настоящей статье.

Здесь также на сщмч. Илариона несомненно влияние А. С. Хомякова, несмотря на критическое отношение со стороны святого к ряду аспектов богословской мысли последнего. Он сам указывает основные тезисы экклезиологии А. С. Хомякова, часто следуя им и в своих богословских рассуждениях:

- «1. Церковь есть Тело или нравственный союз любви.
1. Отделение от этого союза есть следствие гордости.
2. Отделившиеся от Церкви не имеют любви<sup>65</sup>.
3. А потому всякая ересь непременно вырождается в рационализм»<sup>66</sup>.

Здесь на чашах весов стоят у сщмч. Илариона две группы противопоставляемых им понятий. С одной стороны, рационализм, голое учение, мнения человеческие, разрозненная обособленность несовершенного... С другой стороны, органический союз любви, факт жизни, ипостасная реальность Церкви, возвращённая и построенная на живом Камне-Основании Христе. Расколы согрешают, отпад от союза любви<sup>67</sup>. Элементы такой позиции сщмч. Иларион находит у сщмч. Киприана Карфагенского и блж. Августина при всей разности позиций последних.

Ключевая мысль сщмч. Илариона такова: «Когда на Христа смотрят как на Учителя (как на часть, допускающую познание частью) ... тогда можно делить между личностью (частью) и Церковью (целым) и приписывать значение личности вне всякой связи с Церковью, следовательно, допускать возможность и благодатной жизни, и спасения вне Церкви»<sup>68</sup>. Когда же, напротив, мы смотрим на Христа как на целое — даже не смотрим, а соединяемся с Ним как с целым в целой Церкви, — тогда такое деление оказывается невозможным. Вне Церкви, согласно его мысли, иссякает всякая благодатная жизнь.

---

<sup>64</sup> Там же. С. 194.

<sup>65</sup> Эти первые три тезиса сщмч. Иларион подтверждает также мыслями свв. Киприана Карфагенского и Августина Иппонского (*Иларион (Троицкий)*, сщмч. Очерки из истории догмата о Церкви... С. 267–267, 344 и др.).

<sup>66</sup> *Иларион (Троицкий)*, сщмч. А. С. Хомяков и древнецерковные полемисты // *Иларион (Троицкий)*, сщмч. Творения: в 3-х томах. Т. 3. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 182.

<sup>67</sup> См., например: *Иларион (Троицкий)*, сщмч. А. С. Хомяков... С. 186–188 и др.

<sup>68</sup> *Иларион (Троицкий)*, сщмч. О жизни в Церкви и жизни церковной... С. 459.

Таким образом, при взгляде на внецерковное христианство (а сщмч. Иларион в общем-то отказывает ему в именовании христианством) оказываются возможны две позиции:

1. часть, та, что вне Церкви, — исключительно человеческое и греховное, лишённое благодати (такова жёсткая позиция самого сщмч. Илариона);
2. часть — тоже благодатное, по крайней мере частично, хотя и человеческое, и греховное; не говоря о том, что в исторической ретроспективе (напр., по учению блж. Августина) изначально часть — это ступень истории отношений Бога и человека, историческая ступень бытия Церкви<sup>69</sup>.

Взгляд сщмч. Илариона на границы Церкви имеет определённые крайности, но позднейшая концепция патр. Сергия (Страгородского) границ Церкви, разработанная им в противовес взгляду сщмч. Илариона и пытающаяся разрешить её действительно слабые стороны (идею полного отсутствия благодати за пределами Церкви и уравнивания между собою всех типов экклезиологических отклонений), оказывается в итоге ещё менее убедительной, фактически разрушая идею самой Церкви как единого целого в реальной (как бы мы сказали сейчас — ипостасной) конкретности своих границ (столь отстаиваемую (справедливо!) сщмч. Иларионом). Позиция патр. Сергия заменит её реляционным подходом, — некоторой структурой таинственных отношений тех или иных обществ со Христом. Ошибочность такого подхода (патриарха Сергия) была нами обоснована ранее<sup>70</sup>, и в настоящей статье нет места углубляться в эту самую по себе интереснейшую и весьма актуальную тему.

Так, при всё же ошибочности икономической концепции границ Церкви, сщмч. Иларион оказывается более прогрессивен, чем патр. Сергий, утверждая идею ипостасной реальности, непоколебимости и неизменности церковных границ, тогда как сам икономический подход подлежит пересмотру, возвращению к позиции блж. Августина (которую сщмч. Иларион считает не вполне последовательной) и признанию возможным существование ограниченной благодати и, даже, возможно ограниченного экклезиологического бытия совершенно за пределами единой и Кафолической Церкви.

## Заключение

Подводя итоги, стоит сказать, что по целому ряду позиций наследие сщмч. Илариона представляет важное развитие церковной (прежде всего, экклезиологической) мысли. Оно закладывает или, по крайней мере, предвосхищает такие в будущем важные для времени экклезиологии кафоличности темы как проблема сущностного и ипостасного в Церкви, сложность восприятия и интерпретации тематики перихоресиса, необходимость интегрального рассмотрения таких областей догматического знания как триадология,

<sup>69</sup> *Августин Иппонский, блж.* О граде Божием: в 2-х томах. Т. 1. М.: Т8-RUGRAM, 2020. С. 506–507, 547 (10:32; 11:24). Подобная мысль важна для анализа темы границ Церкви.

<sup>70</sup> *Легеев М., свящ.* Структура Церкви: историческое в неисторическом (видео № 3). URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 22.12.2023).

христология и экклезиология в целях решения насущных экклезиологических вопросов.

Такие крайности подхода святого как чрезмерное неприятие юридического подхода (с вытекающими следствиями) и некоторый радикализм в оценке внецерковного христианства (имеющий, впрочем, также святоотеческое преемство (от св. Киприана Карфагенского)) свидетельствуют о сложности стоящих перед сщмч. Иларионом задач и не способны поколебать значения в целом его мысли и наследия.

## Источники и литература

1. *Августин Иппонский, блж.* О граде Божиим: в 2-х томах. Т. 1. М.: Т8-RUGRAM, 2020. 662 с.
2. *Зайцев А. А.* Так кто же ересиарх? URL: <http://lib.cerkov.ru/preview/6503> (дата обращения: 10.09.2024).
3. *Игнатий Антиохийский, сщмч.* Послание к смирнянам // Писания мужей апостольских. М.: Изд. Совет РПЦ, 2003. С. 364–369.
4. *Иларион (Троицкий), сщмч.* А. С. Хомяков и древнецерковные полемисты // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3-х томах. Т. 3. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 179–192.
5. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Вифлеем и Голгофа // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3-х томах. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 277–288.
6. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Краеугольный камень Церкви // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3-х томах. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 264–276.
7. *Иларион (Троицкий), сщмч.* О жизни в Церкви и жизни церковной. По поводу письма преосвященного епископа Андрея к пастырям Уфимской епархии // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3-х томах. Т. 3. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 458–471.
8. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Основные начала ветхозаветного священства и пророчества // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3-х томах. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 33–64.
9. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Очерки из истории догмата о Церкви // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3-х томах. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 59–503.
10. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3-х томах. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 109–148.
11. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Священное Писание и Церковь // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3-х томах. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 149–178.
12. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Троиединство Божества и единство человечества // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3-х томах. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 80–94.
13. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Христианства нет без Церкви // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3-х томах. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2004. С. 192–234.

14. *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Эклесиология. М.: Изд. Совет РПЦ, 2005. 288 с.
15. *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021. 280 с.
16. *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбДА, 2019. 656 с.
17. *Легеев М., свящ.* Структура Церкви: историческое в неисторическом (видео № 3). URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 22.12.2023).
18. *Осинов А. И.* Виды греха. Какую природу воспринял Христос. URL: [http://orthtexts.narod.ru/11\\_vidy\\_greha.htm](http://orthtexts.narod.ru/11_vidy_greha.htm) (дата обращения: 10.09.2024 г.).
19. *Осинов А. И.* Духовная жизнь христианина // Православная Москва. 1997. Март, № 8–9 (104–105).

*Иеромонах Геннадий (Поляков)*

## **Константин Диовуниотис как преподаватель догматики и символики**

УДК 271.22-284(495)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_132  
EDN OZDQAG



*Аннотация:* В статье рассказывается о сочинениях по догматике и символике одного из ведущих профессоров богословского факультета Афинского университета первой половины XX века Константина Диовуниотиса. Рассматривается прежде всего содержание двух его главных трудов – «Таинства Восточной Православной Церкви с точки зрения догматики» и «Промежуточное состояние душ». Эти труды явились на тот момент самым лучшим и полным раскрытием данных тем в греческой университетской науке, хотя и содержали некоторые ошибочные мнения автора. Значительное место в статье уделяется его полемике с Х. Андруцосом относительно изданной последним «Догматики Православной Восточной Церкви». Эта полемика шла в довольно резком тоне, больше касалась различных деталей и не привела к существенному прогрессу в преподавании догматического богословия в Греции. В области символики К. Диовуниотис не создал значительных трудов, в поздний период своей жизни посвятив себя в основном палеографическим занятиям. Отмечается изменение отношения К. Диовуниотиса к символическим книгам Православной Церкви, которые он сначала рассматривал как очень авторитетные, и лишь в конце своей жизни подверг значительной переоценке. Также он исправил некоторые ошибочные догматические мнения, на которых настаивал в своих ранних работах, хотя других своих спорных взглядов продолжал придерживаться до конца жизни.

*Ключевые слова:* Константин Диовуниотис, Зикос Росис, Христос Андруцос, Дмитрий Баланос, догматическое богословие, символика, современное православное богословие, богословский факультет Афинского университета.

*Об авторе:* **Иеромонах Геннадий (Поляков Эдуард Анатольевич)**

Кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской Духовной Академии.

E-mail: ieromonah.gennadij@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6919-5203>

*Для цитирования:* Геннадий (Поляков), иером. Константин Диовуниотис как преподаватель догматики и символики // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 132–157.

Статья поступила в редакцию 03.12.2024; одобрена после рецензирования 11.12.2024; принята к публикации 18.12.2024.

# PROCEEDINGS OF THE DEPARTMENT OF THEOLOGY

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1 (25)

2025

---

*Hieromonk Gennady (Polyakov)*

## Konstantinos Diouvouniotis as Teacher of Dogmatics and Symbolics



UDC 271.22-284(495)

DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_132

EDN OZDQAG

*Abstract:* The article describes the works on dogmatics and symbolics of a leading professor of the Theology Department of the Athens University in the first half of the 20<sup>th</sup> century Konstantinos Diouvouniotis. First of all, the content of his two main works is considered – “The sacraments of the Eastern Orthodox Church from the point of view of dogmatics” and “The intermediate state of souls”. These works were at that time the best and most complete disclosure of these topics in Greek university science, although they contained some erroneous opinions of the author. A significant place in the article is devoted to his polemic with Ch. Androutsos regarding the “Dogmatics of the Orthodox Eastern Church” published by the latter. This controversy was conducted in a rather harsh tone, concerned more with various details and did not lead to significant progress in the teaching of dogmatic theology in Greece. In the field of symbolics, K. Diouvouniotis did not create significant works, devoting himself mainly to paleographic studies in the later period of his life. There is a change in the attitude of K. Diouvouniotis towards the symbolic books of the Orthodox Church, which he first considered as very authoritative and only at the end of his life subjected to a significant reevaluation. He also corrected some erroneous dogmatic opinions that he had insisted on in his early works, although he continued to hold other controversial views to the end of life.

*Keywords:* Konstantinos Diouvouniotis, Zikos Rosis, Christos Androutsos, Dimitrios Mpalanos, dogmatic theology, symbolics, modern Orthodox theology, Theology Department of the Athens University.

*About the author:* **Hieromonk Gennady (Polyakov Eduard Anatolyevich)**

Candidate of Theology, Associate Professor of the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: ieromonah.gennadij@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6919-5203>

*For citation:* Gennady (Polyakov), hierom. Konstantinos Diouvouniotis as Teacher of Dogmatics and Symbolics. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 132–157.

The article was submitted 03.12.2024; approved after reviewing 11.12.2024; accepted for publication 18.12.2024.

## Введение

Константин Диовуниотис (1872–1943) родился в Патрах. Он учился в Ризарийской школе, а затем в 1892–1896 гг. — на богословском факультете Афинского университета. Далее он в течение трех лет дополнял свое образование в университетах Лейпцига и Галле. После возвращения в Грецию он в 1903 г. был назначен в Афинском университете доцентом истории догматов, а в 1904 г. — и догматики. В 1912 г., после окончания преподавания по причине возраста профессором З. Росисом, К. Диовуниотис выдвигался на его место, но в результате голосования был избран Х. Андруцос. В 1919 г. К. Диовуниотис был избран ординарным профессором догматики и христианской этики вместо Х. Андруцоса, который был отстранен от преподавания по политическим обстоятельствам того времени. Однако вскоре Х. Андруцос был восстановлен в своей должности, и в 1923 г. К. Диовуниотис занял кафедру истории догматов и символики. В период болезни Х. Андруцоса, а также после его кончины в 1935 г., К. Диовуниотис преподавал также догматику и христианскую этику. В 1938 г. по достижении предельного возраста он прекратил преподавание и до смерти оставался почетным профессором университета<sup>1</sup>.

В 1907 г. Х. Андруцос издал первый в греческой университетской истории полный учебник догматического богословия. Вопреки своему в целом миролюбивому характеру, К. Диовуниотис выступил с резкой критикой этого труда. Он охарактеризовал его как наполненный ошибками и существенно искажающий подлинное православное учение. При этом он противопоставлял этот учебник аналогичному труду З. Росиса, о котором он отзывался с похвалой. Подобное положение привело к острой печатной полемике между К. Диовуниотисом и Х. Андруцосом, в ходе которой два догматиста не щадили друг друга. Спор касался в основном деталей тех или иных формулировок, но в некоторых случаях позволил авторам подробнее развить свои богословские взгляды.

В первые десятилетия своей научной деятельности К. Диовуниотис больше занимался изданием догматических сочинений. Д. Баланос и К. Диовуниотис начали преподавать догматику почти одновременно. Но если Д. Баланос стал разрабатывать и публиковать свои лекции, посвященные первым разделам догматического богословия, то К. Диовуниотис посвятил себя раскрытию тем, относящихся к последним разделам. В 1904 г. он издал монографию «Промежуточное состояние душ», посвященную судьбе человека после смерти и до всеобщего суда, а в 1912 г. написал «Таинства Восточной Православной Церкви с точки зрения догматики». Относительно его дальнейших занятий Д. Баланос замечает: «Сочинительскую деятельность Диовуниотиса можно разделить главным образом на две области: чисто богословскую, которой он, конечно, занимался на первом этапе своей научной жизни, и палеографическую, которой он занимался особенно на втором этапе своей жизни»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Καμίρης Ι.* Επιστημονικόν μνημόσυνον Κωνσταντίνου Διοβουνιώτου (1872–1943) // *Εκκλησία*. 1945. Σ. 70–71.

<sup>2</sup> *Μπαλάνος Δ.* Κωνσταντίνος Διοβουνιώτης (1872–1943) // *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*. Τόμος 18. 1943. Σ. 66.

Несмотря на то, что К. Диовуниотис не был удовлетворен «Догматикой» Х. Андруцоса, он так и не создал своего варианта подобного учебника. О его догматических взглядах в конце жизни можно судить по изданному им в 1939 г. на немецком языке краткому изложению православного вероучения.

Преподавание истории догматов и символики, а также изучение и публикация древних рукописей и жизнеописаний хорошо подчеркивали общее умонастроение К. Диовуниотиса, средоточие интересов которого находилось на пересечении догматического богословия и истории. Рассуждая о «Системе догматики» З. Росиса, он отмечает, что во время обучения в Германии тот усвоил господствовавший тогда философский метод изложения. Далее он пишет: «По моему мнению, правильной системой догматики Православной Церкви, которая, как известно, принимает в качестве источников веры не только Священное Писание, но и Священное Предание, является так называемая историческая догматика, которая стала преобладать впоследствии и в Германии, хотя и нужно признать, что в сочинениях великих отцов Восточной Церкви скорее преобладает исследование догматов с философской точки зрения»<sup>3</sup>. И. Кармирис в связи с этим отмечает, что К. Диовуниотис «во всех, также и в догматических сочинениях, использует исторический метод, настаивая на нем особенно в агиографическом и историко-догматическом обеспечении и обосновании догматов и избегая не только схоластического, но и философского их развития, которое применяли некоторые инославные богословы и из православных некоторые русские с нашим Зикосом Росисом»<sup>4</sup>.

В своих богословских трудах К. Диовуниотис, по сложившейся уже в Греции традиции, кроме Библии и отцов Церкви эпохи Вселенских Соборов активно использует немецких католических и протестантских авторов. Значительное внимание он уделяет также символическим книгам Православной Церкви, не ставя под сомнение их авторитет. Только в конце жизни он стал относиться к ним более критически и признал их недостатки и относительную историческую ценность. Что же касается русских авторов, то греческий богослов на них не ссылается и не придает им существенного значения.

### **Учение К. Диовуниотиса по вопросам догматики и символики**

В 1904 г. К. Диовуниотис напечатал труд «Промежуточное состояние душ». Во введении он отмечает, что Древняя Церковь мало занималась учением о конечных судьбах мира, и оно до настоящего времени осталось почти не развитым. А между тем, по выражению автора, «эсхатология является не некоторой частью богословия, а центром или скорее конечной целью всего ее содержания (Флп 3:14), так что можно сказать, что христианское богословие вообще есть эсхатология»<sup>5</sup>. Следствием подобного положения является то, что ошибки в эсхатологии могут привести к искажению всей догматической и нравственной системы. Для христианина же, подчеркивает он, блаженство не является только

<sup>3</sup> *Διοβουνιώτης Κ. Λόγος εις Ζήκων Δ. Ρώσσην // Ελιστημονικά μνημόσυνα: καθηγητών του πανεπιστημίου. Αθήνα, 1935. Σ. 10.*

<sup>4</sup> *Καρμίρης Ι. Ελιστημονικόν μνημόσυνον Κωνσταντίνου Διοβουνιώτου. Σ. 88.*

<sup>5</sup> *Διοβουνιώτης Κ. Η μέση κατάσταση των ψυχών. Αθήνα, 1904. Σ. 6.*

будущим воздаянием за добродетельную деятельность на земле, но начинающейся уже сейчас вечной жизнью во Христе, которая после смерти только получит свое окончательное исполнение<sup>6</sup>.

Под промежуточным состоянием души К. Диовуниотис понимает такое ее положение, которое она занимает в период от смерти человека до его воскресения. Он избегает ложного спиритуализма, правильно замечая, что это промежуточное состояние не является для души нормальным, потому что Господь создал человека в единстве его природы. Тело не является для души темницей или каким-то препятствием к ее деятельности, напротив, оно необходимо для нашего естественного существования. Поэтому отделившаяся от тела в результате смерти душа не испытывает полного блаженства, страстно желая воссоединения с воскресшим и обновленным телом для восстановления полноценной человеческой природы<sup>7</sup>. Автор замечает, что учение о трихотомии нашей природы противоречит Св. Писанию, и что человек состоит только из двух субстанций. Душа не имеет вещественности, а все высказывания, в которых она изображается в телесной форме, нужно объяснять либо аллегорически, либо в том смысле, что она может принимать подобные образы для общения с живущими на земле. При этом православный богослов не рассматривает спорный вопрос о том, имеет ли душа какую-либо тонкую телесность.

К. Диовуниотис упоминает высказанную еще в древности теорию о форме тела, сохраняющейся после смерти человека несмотря на распад материальных элементов его природы. При всеобщем воскресении эта форма будет наполнена новым веществом и соединена с душой человека. Наш автор оценивает данную теорию следующим образом: «Эта попытка понять образ воскресения тел, хотя и очень остроумная, неприемлема, поскольку противоречит теории Св. Писания о тождестве воскресших тел с земными, согласно же этой теории не может идти речь о тождестве в собственном смысле слова. Как мы и выше заметили, воскресение тел происходит через Божественную деятельность, и, следовательно, нам нет необходимости пытаться считать его естественным»<sup>8</sup>.

Из того утверждения, что душа бестелесна, К. Диовуниотис не делает вывод о том, что она в промежуточном состоянии лишена какого-либо постоянного места пребывания. Рай и ад для него являются не только внутренними психологическими состояниями, но и конкретными местами в пространстве. Конечно, эти места не следует понимать по аналогии с нашим материальным пространством, однако бесплотные духи и души не лишены определенной ограниченности и поэтому должны находиться в некотором месте<sup>9</sup>. В ветхозаветную эпоху, пишет он, после смерти души всех людей сходили в шеол или ад. Он делился на две части, из которых одна представляла собою низший рай или лоно Авраамово, где праведники ожидали воскресения и восхождения в высший рай на небесах, а другая представляла собою место

---

<sup>6</sup> Ibid. Σ. 7–8.

<sup>7</sup> Ibid. Σ. 22.

<sup>8</sup> Ibid. Σ. 62.

<sup>9</sup> Ibid. Σ. 62–65.

для мучения грешников<sup>10</sup>. Из всех мест Св. Писания, которые могут быть приведены как свидетельства о сошествии Христа в ад и Его проповеди, наш автор считает относящимся к делу только 1 Пет 3:19. Он правильно не принимает такого ошибочного толкования этого стиха, согласно которому речь идет о проповеди современникам Ноя в то время, когда они еще жили на земле<sup>11</sup>. Вместе с тем он не соглашается и с мнением о том, что душа Христа сразу после смерти однократно сходила в ад для проповеди находящимся в этом месте, поскольку считает, что Он должен был совершить это добровольно, а не разделяя участь всех умерших<sup>12</sup>.

Подобный подход объясняется стремлением К. Диовуниотиса доказать, что проповедь Спасителя в аду не является однократным действием, но что размышление логически приводит нас к выводу, что она должна совершаться постоянно для тех, кто не по своей вине не имел возможности слышать ее в земной жизни<sup>13</sup>. Исследуя разнообразные мнения отцов о том, кому была предназначена проповедь Христа, он особо выделяет разделяемое им самим учение о всеобщей возможности для человечества услышать евангельское благовестие и обрести спасение. Х. Андруцос в «Догматике» не принял подобного учения и указал, что сошествие Христа в ад совершилось сразу после Его смерти, и что оно, скорее всего, принесло освобождение только праведникам Ветхого Завета, поскольку покаяние и спасение неверующих в аду уже невозможно<sup>14</sup>. Мысль о сошествии Господа душой в ад сразу после Его смерти является традиционным православным учением, и К. Диовуниотис ошибочно ее отвергает. Вместе с тем, его мнение о том, что Господь может многократно сходить в ад для того, чтобы даровать возможность спасения всем людям, которые не слышали благовестия о Нем во время своей земной жизни, является интересным предположением, которое помогает разрешить сложный и дискутируемый вопрос о спасении находящихся вне Церкви.

Новозаветная картина загробного мира в представлении К. Диовуниотиса по существу ничем не отличается от ветхозаветной. Он состоит из ада, который находится где-то под землей, так что перемещение в него с земной поверхности называется схождением. Вместе с тем ад из-под земли через воздух распространяется и до самого неба, почему дьявол и его служители называются обитателями воздуха и неба (Еф 6:12). Души всех умерших независимо от их поведения попадают в ад, где пребывают до второго пришествия и всеобщего воскресения. Новозаветные выражения, согласно которым христиане сразу после смерти восходят на небо, он истолковывает в том смысле, что ад действительно простирается до самого неба. До наступления второго пришествия праведники находятся в аду в особом месте, отделенном от грешников и свободном от наказаний в виде мучений. После же второго пришествия праведники и грешники будут полностью разделены, так что первые будут

---

<sup>10</sup> Ibid. Σ. 34.

<sup>11</sup> Ibid. Σ. 38.

<sup>12</sup> Ibid. Σ. 42–43.

<sup>13</sup> Ibid. Σ. 47–48.

<sup>14</sup> *Ανδρούτσος Χ. Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*. Αθήνα, 1907. Σ. 211–214.

обитать в высшем раю на небесах, а вторые будут заключены в вечную огненную геенну, которая находится ниже ада<sup>15</sup>.

Х. Андруцос отверг эти рассуждения, заметив: «Все эти детализированные различия и соответствующие вопросы о том, где находятся рай и ад, имеют или наименьшее, или вообще никакого догматического значения»<sup>16</sup>. Сам он склонялся к выделению для душ усопших следующих мест: рай или лоно Авраамово на небесах для праведников и ад, в котором находятся как тяжело согрешившие, так и еще имеющие надежду на спасение. Однако К. Диовуниотис в ответ пытался доказать правоту своего учения, настаивая, что нельзя смешивать названия областей загробного мира, относящиеся к промежуточному состоянию и к состоянию после всеобщего суда<sup>17</sup>. Он указывал, что в Библии нет четкого разграничения всех этих наименований, и поэтому православное богословие должно внимательно отделить те из них, которые описывают состояние душ усопших, и те, которые говорят о людях с их телами после всеобщего воскресения<sup>18</sup>. Полемика ничем не закончилась, но к концу жизни К. Диовуниотис, возможно, стал придерживаться более правильных и традиционных взглядов. Во всяком случае, в кратком изложении православного учения он упоминает о том, что после смерти «души добрых идут на небо и злых в ад»<sup>19</sup>.

К. Диовуниотис пишет о том, что в аду в промежуточном состоянии усопшие уже получают воздаяние за свою земную жизнь. Эти блаженство и мучение еще не имеют полного характера, а являются только предварительными, полнота же воздаяния наступит после всеобщего воскресения. Он уклоняется от однозначного ответа на вопрос о том, существуют ли в промежуточном состоянии степени блаженства и мучения в зависимости от земной жизни человека. После всеобщего воскресения он их признает однозначно, до этого же момента они являются весьма вероятными. Наш автор рассматривает блаженство и мучение в промежуточном состоянии скорее как внутренние духовные переживания, чем как материальное воздействие. При этом грешникам угрызания совести не принесут никакой пользы, поскольку раскаяние в аду православный богослов рассматривает как невозможное. Новозаветные выражения о материальных мучениях он принимает только в переносном смысле слова, как попытку объяснить земным людям психологическое состояние находящихся в аду. Тем не менее, он не исключает и элемент внешнего воздействия на души усопших, происходящий от окружающей их обстановки, иначе бесполезным было бы и разделение ада на две отдельные части, в каждой из которых царит соответствующая атмосфера<sup>20</sup>.

К. Диовуниотис признает необходимость молитв за усопших с принесением бескровной Жертвы, указывая, что это приносит благочестивым христианам

<sup>15</sup> Διοβουνιώτης Κ. Η μέση κατάστασις των ψυχών. Σ. 65–71.

<sup>16</sup> Ανδρούτσος Χ. Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Σ. 436.

<sup>17</sup> Διοβουνιώτης Κ. Η Δογματική του Χρήστου Ανδρούτσου κρινομένη. Αθήνα, 1907. Σ. 63.

<sup>18</sup> Διοβουνιώτης Κ. Οφειλομένη αλάντσησις. Αθήνα, 1908. Σ. 158.

<sup>19</sup> *Diobouniotes K. Die Lehre der Griechisch-Orthodox-Anatolischen Kirche // Ekklesia: Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen. Band X. Geschichte, Lehre und Verfassung der Orthodoxen Kirche. Leipzig, 1939. S. 74.*

<sup>20</sup> Διοβουνιώτης Κ. Η μέση κατάστασις των ψυχών. Σ. 87–92.

большую пользу. Но в чем конкретно состоит эта польза, он в своем сочинении не определяет, так что этот вопрос остается неразъясненным. Х. Андруцос в «Догматике» указал, что польза, которую усопшие получают от нашего поминовения, нам не известна, хотя само это поминовение должно обязательно совершаться. По его словам, «у нас эти молитвы должны определяться скорее отрицательно, будучи ограниченными пределами, которыми ограничила их древняя Церковь, исключившая всякое догматическое исследование об образе и сущности пользы»<sup>21</sup>. На это К. Диовуниотис горячо возразил, призывая развивать догматы, которые в Древней Церкви остались раскрытыми недостаточно, подобно тому, как и сама Древняя Церковь в свое время много потрудились над углубленной разработкой положений веры, которые в Писании были даны в форме семени<sup>22</sup>.

Подобное развитие догматов К. Диовуниотис предпринимает в отношении вопроса об изменении посмертной участи людей. Он выдвигает идею определенного процесса развития душ после смерти до всеобщего суда в сторону все большего их освящения или ожесточения. Он отмечает, что подобная мысль не имеет однозначной опоры на свидетельства Писания и Предания, но все-таки является весьма вероятной и помогает разрешить некоторые недоуменные вопросы. По самой своей природе душа находится в постоянном внутреннем движении, поэтому логично предположить, что и после смерти она будет стремиться ко все большему соединению с Богом или, соответственно, отвращению от Него. Ведь вечное воздаяние, которое последует для людей после всеобщего суда, предполагает совершенную любовь или полное ожесточение по отношению к Богу, и это подразумевает, что к тому времени души находящихся в аду уже пройдут определенный путь и разовьются до подобной крайней степени. При этом такое развитие будет продолжением того направления воли, которое душа приняла на земле, и изменение этого направления на противоположное после смерти является невозможным<sup>23</sup>. Несмотря на все оговорки нашего автора, Х. Андруцос все-таки не принял мнение о развитии души после смерти, заметив, что «новейшие разнообразные теории о совершенствовании душ после смерти отличаются от восстановления всех Оригена разве только некоторыми вариациями и ограничениями»<sup>24</sup>.

Опираясь на мысль о возможности развития духовного состояния человека после смерти, К. Диовуниотис касается и посмертной судьбы тех людей, которые не познали Христа в своей земной жизни. В эту категорию могут входить как некрещенные взрослые и младенцы, так и христиане, которые, формально принадлежа к Церкви, в силу внешних обстоятельств или умственного состояния не были способны полноценно усвоить Евангелие. Наш автор старается избежать крайних точек зрения. Нельзя говорить, что все язычники независимо от веры будут судиться по своим делам, потому что тогда спасение даруется и без Христа. Но и нельзя говорить, что все они обязательно погибнут, потому что это предполагает абсолютное предопределение.

<sup>21</sup> *Ανδρούτσος Χ. Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*. Σ. 433.

<sup>22</sup> *Διοβουνιώτης Κ. Η Δογματική του Χρήστου Ανδρούτσου κρυμμένη*. Σ. 62.

<sup>23</sup> *Διοβουνιώτης Κ. Η μέση κατάσταση των ψυχών*. Σ. 98–103.

<sup>24</sup> *Ανδρούτσος Χ. Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*. Σ. 415.

Спасение и гибель должны быть основаны на личном выборе каждого человека, и для того, кто не имел объективной возможности сделать такой выбор в настоящей жизни, она должна быть предоставлена в жизни будущей. Наш автор не принимает учения о получении такой возможности в момент смерти или в период времени между воскресением и всеобщим судом и утверждает, что она будет предоставлена при нахождении в промежуточном состоянии. Если Христос, по свидетельству Писания, однажды сходил в ад, то логично предположить, что такие схождения для проповеди Евангелия будут производиться многократно. Но принятие Его, замечает К. Диовуниотис, не будет совершенно произвольным, оно будет основано на душевном состоянии, которого человек достиг в земной жизни, так что в определенном смысле каждый будет судиться по своим земным делам<sup>25</sup>. В целом можно отметить, что этот богослов предложил довольно интересную теорию, которая подчеркивает динамизм духовного состояния находящихся в загробном мире и дает обоснование для учения о возможности для каждого человека сделать свой индивидуальный выбор в отношении Бога и Церкви при одновременном сохранении центральной роли Христа в деле спасения всего человечества.

В 1912 г. К. Диовуниотис издал свое крупнейшее богословское сочинение «Таинства Восточной Православной Церкви с точки зрения догматики». В предисловии своей монографии наш автор отметил, что с определенного времени подробно занимался этой темой и в результате решил опубликовать плоды своей работы, поскольку учение о таинствах, несмотря на всю важность, разработано в Православной Церкви недостаточно<sup>26</sup>. Этот труд стал известен в России и был отмечен благоприятным отзывом в издаваемом при Санкт-Петербургской Духовной Академии «Церковном вестнике». В этом кратком отзыве было указано на обстоятельность изложения и полное согласие с православным учением о таинствах<sup>27</sup>.

В начале своего сочинения К. Диовуниотис дает следующее определение: «Таинствами называются учрежденные Христом и апостолами священные обряды, которые через чувственные знаки таинственно передают благодать Божью»<sup>28</sup>. Эта формулировка принципиально не отличается от других аналогичных определений, дававшихся в православной литературе. Так, Х. Андруцос описывает таинства следующим образом: «Богоустановленные обряды, показывающие и вместе с тем передающие невидимую благодать»<sup>29</sup>.

Согласно данному им определению таинства, К. Диовуниотис выделяет три составляющих его основу элемента. Первым из них является Божественное учреждение. Из Евангелия нам известно, что Иисус Христос установил таинства Крещения и Евхаристии, но можно предположить, что и остальные таинства установлены Им лично во время земной жизни. Если апостолы

<sup>25</sup> Διοβουινιώτης Κ. Η μέση κατάστασις των ψυχών. Σ. 107–114.

<sup>26</sup> Διοβουινιώτης Κ. Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας ἐξ ἀπόψεως δογματικῆς. Αθήνα, 1912. Σ. 3.

<sup>27</sup> Библиография // Церковный вестник. 1913. С. 255.

<sup>28</sup> Διοβουινιώτης Κ. Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας ἐξ ἀπόψεως δογματικῆς. Σ. 8–9.

<sup>29</sup> Ανδρούτσος Χ. Δογματικὴ της Ορθοδόξου Ανατολικῆς Εκκλησίας. Σ. 295.

и упоминаются как совершители таинств, то делали они это только потому, что имели заповедь от Христа. Вторым элементом он называет чувственные знаки в виде внешних обрядов, состоящих в словах, действиях и веществах. Предположение, что они также все непосредственно учреждены Христом, вполне приемлемо, но К. Диовуниотис допускает и вероятность, что они частично были введены апостолами по заповеди и позволению Господа. Третьим же элементом является невидимо подаваемая благодать<sup>30</sup>. Относительно связи, которая может существовать между вторым и третьим элементом во всех таинствах, кроме Евхаристии, где она однозначно существует, наш автор уклоняется от ясного ответа и пишет: «Каким образом связана Божественная благодать с чувственным в этих таинствах, мы не знаем, так как Св. Писание и Священное Предание ничего определенного об этом не упоминают»<sup>31</sup>. Также К. Диовуниотис пишет и о необходимости для совершения таинства правильно рукоположенного священника<sup>32</sup>.

Между К. Диовуниотисом и Х. Андруцосом возникла полемика относительно того, насколько связаны полнота совершенного чинопоследования и действительность таинства. Х. Андруцос подчеркивает, что все обрядовые моменты таинства постепенно возникли на протяжении веков из первоначального простого священнодействия и не являются насущно необходимыми для его действительности, если при этом были соблюдены существенно важные элементы чинопоследования<sup>33</sup>. На это К. Диовуниотис возражает, что таинство обязательно должно совершаться согласно тому чину, который устанавливается Церковью в конкретную эпоху, так что при нарушении этого чина оно не может быть признано действительным. Конечно, в чрезвычайных обстоятельствах, таких, как немедленное совершение Крещения, таинство может производиться кратко, но в таком случае его действительность признается Церковью только по икономии<sup>34</sup>. Подобная точка зрения является крайностью и может привести к сомнению в действительности таинства при опущении даже незначительных элементов чинопоследования. Русские догматики при описании таинств выделяют только их важнейшие элементы, без которых они теряют свою действительность. В «Таинствах» К. Диовуниотис выражается уже не столь однозначно. Если важнейшие элементы таинства, которые установлены Христом и апостолами, он считает абсолютно необходимыми для его действительности, то в целом чинопоследование называет обязательным для священника, но не указывает, что при его нарушении таинство становится недействительным<sup>35</sup>.

Рассуждая о количестве таинств, К. Диовуниотис признает, что в Библии нет указания на число семь. Тем не менее он утверждает, что Писание

<sup>30</sup> Διοβουνιώτης Κ. Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας εξ απόψεως δογματικής. Σ. 10–15.

<sup>31</sup> Ibid. Σ. 18.

<sup>32</sup> Ibid. Σ. 30.

<sup>33</sup> Ανδρούτσος Χ. Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Σ. 300.

<sup>34</sup> Διοβουνιώτης Κ. Οφειλομένη απάντησις. Σ. 125–126.

<sup>35</sup> Διοβουνιώτης Κ. Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας εξ απόψεως δογματικής. Σ. 13–14.

и Предание по сущности содержат это число, хотя явным образом оно было признано в довольно позднее время. Мнение о том, что сначала это число принял Запад, а затем он в этом вопросе повлиял на Восток, наш автор однозначно отвергает, считая, что учение о седмичном числе таинств имеет свои корни в Древней Церкви<sup>36</sup>.

К. Диовуниотис принимает учение о разделении священнодействий на таинства и обряды. Если таинства установлены Христом и апостолами и совершаются независимо от внутреннего состояния присутствующих, *ex opere operato*, то обряды установлены Церковью и зависят от настроения в них участвующих, т.е. совершаются *ex opere operantis*. Он не объясняет, как, например, степень освящения вещи в обряде может зависеть от внутреннего состояния молящихся. Православный богослов, в целом относясь негативно к Католической Церкви, защищает ее от несправедливых обвинений в магии из-за учения о совершении таинств *ex opere operato*. На самом деле, оно по сущности согласно с православным представлением и не подразумевает механической передачи благодати в таинствах, а только разъясняет учение Древней Церкви о том, что их совершает Бог, а не священник посредством своей праведности<sup>37</sup>.

В отношении совершаемых вне Православной Церкви таинств К. Диовуниотис придерживается утвердившегося в греческом богословии принципа икономии. Он отмечает: «Важнейший вопрос о церковной икономии детально и авторитетно у нас не исследован и не сформулирован»<sup>38</sup>. Он указывает, что вне Православной Церкви не существует благодати и действительных таинств, и поэтому принятие инославных следует основывать на таком учении, согласно которому «Церковь как сокровищница благодати и распорядительница таинств имеет силу изменять действительность таинств, устанавливая недействительные из них действительными, а действительные недействительными»<sup>39</sup>. Подобный подход вносит в действия Церкви значительный элемент произвола и способен еще больше посеять сомнения относительно благодатности таинств, совершенных в тех или иных обстоятельствах.

Тезис о принципе икономии в вопросе признания действительности таинств привлек внимание богословов и в дальнейшем в ходе начавшихся после Первой мировой войны активных межцерковных контактов обсуждался на собеседованиях между православными и протестантами, подвергаясь различным истолкованиям. В 1932 г. активный участник экуменического движения митр. Герман (Стринопулос) обратился к К. Диовуниотису с призывом подробнее разъяснить свою позицию. Однако наш автор уклонился от прямого ответа. Он призвал предварительно официально разрешить вопросы о том, насколько допустимо православным принять католическое учение о неизгладимой печати в трех неповторяемых таинствах, согласно которому при лишении благодати отпавшего от Церкви лица оно сохраняет саму печать и может передавать ее другим, и о том, сохраняется ли апостольское преемство у еретиков, к которым он относит инославных. Только после этого можно

---

<sup>36</sup> Ibid. С. 19–22.

<sup>37</sup> Ibid. С. 35–36.

<sup>38</sup> Ibid. С. 162.

<sup>39</sup> Ibid. С. 163.

будет разрешить и вопрос о допустимости признания по икономии действительности их таинств<sup>40</sup>.

Взгляды К. Диовуниотиса на учение о неизгладимой печати, налагаемой на участвующих в таинствах Крещения, Миропомазания и Священства, претерпели определенные изменения. Вначале он утверждал: «Священник, отпавший из православия в ересь, сохраняет священство, потому что оно имеет неизгладимую печать, однако теряет благодать, так что не может через таинства передавать таковую»<sup>41</sup>. В «Таинствах» он замечает, что данное учение сталкивается со многими затруднениями, т.к. непонятно, какого вида эта печать и почему она остается при лишении человека благодати. Сам он уже считает, что степень повторяемости таинства зависит не от наличия или отсутствия неизгладимой печати, но от характера действия самого таинства. Любое таинство в определенном смысле неповторяемо, поскольку в каждом конкретном случае подает полную и совершенную благодать. Например, таинство Покаяния совершается многократно не в силу самого своего незавершенного характера, но потому что человек совершает новые грехи, а если бы он мог перестать грешить, то и необходимость в совершении таинства отпала бы, и оно бы больше не повторялось<sup>42</sup>. В дальнейшем же наш автор стал считать учение о неизгладимой печати однозначно неприемлемым, потому что оно основано на магическом взгляде на действие таинств<sup>43</sup>. В конце жизни относительно данного учения он заявлял, что «эта теория большинством восточных по праву была отвергнута»<sup>44</sup>.

Рассматривая определения таинств, данные Х. Андруцосом в его «Догматике», К. Диовуниотис справедливо отмечает их явную недостаточность, т.к. они не охватывают все существенные элементы этих священнодействий<sup>45</sup>. В своем труде он постарался избежать этого недостатка, но не всегда успешно. Крещение он определяет как «таинство, в котором погружаемый трижды в воду во имя Отца и Сына, и Св. Духа очищается от всякого греха и возрождается духовно»<sup>46</sup>. Если в полемике с Х. Андруцосом он считал обязательным в определении подчеркнуть, что его совершает священник<sup>47</sup>, то теперь он исключает это упоминание, очевидно, потому что таинство Крещения в особых случаях разрешено совершать и мирянам.

К. Диовуниотис перечисляет самые разные результаты таинства Крещения. Оно производит прощение первородного и личных грехов, возрождение, оправдание, усыновление и спасение. При этом он подчеркивает, что «эти результаты Крещения настолько тесно связаны друг с другом, что невозможно

<sup>40</sup> Δοβουνιώτης Κ. Η εκκλησιαστική οικονομία εξ απόψεως ορθοδόξου // Εκκλησία. 1933. Σ. 36.

<sup>41</sup> Δοβουνιώτης Κ. Η Δογματική του Χρήστου Ανδρούτσου κρινομένη. Σ. 51.

<sup>42</sup> Δοβουνιώτης Κ. Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας εξ απόψεως δογματικής. Σ. 27–29.

<sup>43</sup> Δοβουνιώτης Κ. Η εκκλησιαστική οικονομία εξ απόψεως ορθοδόξου. Σ. 36.

<sup>44</sup> Δοβουνιώτης Κ. Die Lehre der Griechisch-Orthodox-Anatolischen Kirche. S. 68.

<sup>45</sup> Δοβουνιώτης Κ. Η Δογματική του Χρήστου Ανδρούτσου κρινομένη. Σ. 53.

<sup>46</sup> Δοβουνιώτης Κ. Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας εξ απόψεως δογματικής. Σ. 38.

<sup>47</sup> Δοβουνιώτης Κ. Η Δογματική του Χρήστου Ανδρούτσου κρινομένη. Σ. 53.

их разделить и сказать, какое из них происходит раньше, а какое позже»<sup>48</sup>. В отношении остающейся после таинства Крещения похоти он приводит мнение, согласно которому она сама по себе не является грехом, но побуждает к нему, а борьба с нею служит для упражнения в добродетели<sup>49</sup>. Он не указывает, разделяет ли сам это учение, но в кратком изложении веры приводит его как православную точку зрения<sup>50</sup>.

К. Диовуниотис подчеркивает, что принятие таинства Крещения необходимо для спасения. Что же касается участи умерших некрещеными младенцев, то он указывает, что Православная Церковь не имеет официального решения по этому вопросу, но склоняется к издревле распространенному мнению, согласно которому таковые не мучаются в аду по причине отсутствия личных грехов, но и не прославляются в раю по причине наличия первородного греха<sup>51</sup>. В отношении инославных он пишет: «Действительность Крещения еретиков издревле зависела в Церкви не только от канонического совершения Крещения, но и от признания действительности священства у еретиков, и, конечно, от идеи Церкви как сокровищницы Божественной благодати»<sup>52</sup>. В данном случае отразилось разделяемое им мнение о возможности при определенных условиях признавать совершенные вне Православной Церкви таинства, руководствуясь принципом икономии.

К. Диовуниотис определяет Миропомазание как «таинство, в котором помазуемый святым миром после Крещения принимает дары Св. Духа и силу, укрепляющую и развивающую в нем новую духовную жизнь»<sup>53</sup>. Хотя ранее он упрекал Х. Андруцоса в том, что тот в своем определении не добавил слова «священником святым миром»<sup>54</sup>, в данном случае он сохранил только указание на мир, почему-то не упомянув о священнике. Если Х. Андруцос в «Догматике» неосторожно написал о том, что таинства Крещения и Миропомазания подают оправдывающую благодать<sup>55</sup>, то К. Диовуниотис справедливо заметил, что суть таинства Миропомазания состоит не в даровании оправдания, а в сообщении помазуемому даров Св. Духа<sup>56</sup>, о чем он и указал в определении. Критикуя Х. Андруцоса, К. Диовуниотис доказывал, что нельзя говорить о том, что в таинстве Миропомазания происходит укрепление и развитие духовной жизни, считая такую формулировку влиянием католического представления о Конфирмации<sup>57</sup>. В ответ Х. Андруцос справедливо указал, что мысль об укреплении и возрастании в духовной жизни новокрещеного в таинстве Миропомазания встречается и в Древней

---

<sup>48</sup> *Διοβουνιώτης Κ.* Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας εξ απόψεως δογματικής. Σ. 58.

<sup>49</sup> *Ibid.* Σ. 59.

<sup>50</sup> *Διοβουνιώτης Κ.* Die Lehre der Griechisch-Orthodox-Anatolischen Kirche. S. 68.

<sup>51</sup> *Διοβουνιώτης Κ.* Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας εξ απόψεως δογματικής. Σ. 61.

<sup>52</sup> *Ibid.* Σ. 65.

<sup>53</sup> *Ibid.* Σ. 66.

<sup>54</sup> *Διοβουνιώτης Κ.* Η Δογματική του Χρήστου Ανδρούτσου κρινομένη. Σ. 55.

<sup>55</sup> *Ανδρούτσος Χ.* Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Σ. 298.

<sup>56</sup> *Διοβουνιώτης Κ.* Οφειλομένη απάντησις. Σ. 124.

<sup>57</sup> *Διοβουνιώτης Κ.* Η Δογματική του Χρήστου Ανδρούτσου κρινομένη. Σ. 55–56.

Церкви, и в трудах современных православных богословов<sup>58</sup>. В конечном счете, К. Диовуниотис и сам использовал в определении таинства Миропомазания данную формулировку.

К. Диовуниотис правильно рассматривает Миропомазание преимущественно как таинство личностного соединения со Св. Духом, позволяющее нам вступить в единство с этим Лицом Св. Троицы. Соотношение таинств Крещения и Миропомазания он описывает следующим образом: «Тогда как через Крещение мы очищаемся от греха и возрождаемся, и так входим в новую духовную жизнь, через Миропомазание мы исполняем даров и развиваем данную нам в Крещении благодать, делая ее личной и достоверной. Конечно, и в Крещении нам передается Святой Дух, однако главным образом Он передается нам в Миропомазании»<sup>59</sup>.

В вопросе о замене в этом таинстве возложения рук помазанием святым миром К. Диовуниотис присоединяется к преобладающему в православии мнению. Он признает, что в апостольское время использовались обе практики. Если первоначально таинство совершалось через возложение рук, то вскоре по причине умножения верующих оно стало совершаться через помазание освященным апостолами миром. Возложение рук с тех пор не составляет в таинстве существенного элемента, без которого не происходит сообщения благодати, но оно в принципе допустимо, хотя и не необходимо<sup>60</sup>.

В «Догматике» Х. Андруцос упомянул о том, что повторное помазание миром при возвращении отпавших в православие не является таинством, которое может совершаться над человеком только один раз в жизни, но только обрядом<sup>61</sup>. К. Диовуниотис раскритиковал эту мысль, написав, что в таком случае Миропомазание перестает быть таинством, сообщающим благодать<sup>62</sup>. Он подчеркнул, что «никогда никто догматически не утверждал, что Миропомазание возвращающихся в Церковь не есть таинство, но обряд»<sup>63</sup>. Х. Андруцос, напротив, повторил, что возвращающиеся в Церковь или венчающиеся на царство проходят только похожий на таинство обряд, но не повторное таинство<sup>64</sup>. Что касается русской традиции, то возвращение в Церковь у нас совершалось через таинство Покаяния, венчание же на царство русские догматисты рассматривали как продолжение таинства Миропомазания, составляющее его высшую степень и дающее дарования для особого служения. Позднее К. Диовуниотис фактически признал свою неправоту. В отношении венчания на царство он не согласился с указанным выше русским толкованием и написал, что оно является только похожим на таинство обрядом<sup>65</sup>. Также и помазание уже принявших это таинство и впервые переходящих или возвращающихся

<sup>58</sup> Ανδρούτσος Χ. Δογματικά μελέται. Α. Αθήνα, 1907. Σ. 141–142.

<sup>59</sup> Διοβουνιώτης Κ. Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας εξ απόψεως δογματικής. Σ. 82.

<sup>60</sup> Ibid. Σ. 71–72.

<sup>61</sup> Ανδρούτσος Χ. Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Σ. 340.

<sup>62</sup> Διοβουνιώτης Κ. Η Δογματική του Χρήστου Ανδρούτσου κρινομένη. Σ. 55.

<sup>63</sup> Διοβουνιώτης Κ. Οφειλομένη απάντησις. Σ. 138.

<sup>64</sup> Ανδρούτσος Χ. Δογματικά μελέται. Α. Σ. 143.

<sup>65</sup> Διοβουνιώτης Κ. Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας εξ απόψεως δογματικής. Σ. 84–85.

в православие он стал рассматривать не как повторное совершение Миропомазания, но как простой обряд принятия в Церковь<sup>66</sup>.

Евхаристию К. Диовуниотис называет «таинством, в котором причащающийся от священника благословленных и в Тело и Кровь преложившихся хлеба и вина причащается самих Тела и Крови Христовых в прощение грехов и вечную жизнь»<sup>67</sup>. Рассуждая в своей «Догматике» о таинстве Евхаристии, Х. Андруцос описал его суть как преложение или пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы при сохранении внешних свойств, так что Евхаристия преподается нам под видом хлеба и вина<sup>68</sup>. К. Диовуниотис выступил против выражения «под видом хлеба и вина» как являющегося результатом влияния католического учения о пресуществлении, неприемлемого для православных<sup>69</sup>. Х. Андруцос в ответ заметил, что католическое учение в данном случае по сущности совпадает с православным, и его придерживаются все символические книги и современные восточные богословы<sup>70</sup>. К. Диовуниотис, однако, настаивал на том, что Восточная Церковь приняла термин «пресуществление» только в том объеме, который соответствовал ее учению о преложении. Говоря о таинстве Евхаристии, она не понимает его в смысле изменения только сущностей хлеба и вина при сохранении их внешних свойств. Такое представление, согласно которому внешние случайные свойства (цвет, вкус, запах) могут быть отделены от одной сущности и соединены с другой, случайные свойства которой, в свою очередь, не будут проявляться внешним образом, противоречило бы не только Писанию и Преданию, но и естественным наукам и данным человеческого опыта<sup>71</sup>. На самом деле, пишет наш автор, «каждый богослов Восточной Церкви должен отвергнуть эту теорию, принимая учение Св. Писания и Священного Предания, согласно которому хлеб и вино непостижимым для человеческого ума образом прелагаются в Тело и Кровь Христовы, так что Тело и Кровь Христовы не есть под хлебом и вином, но хлеб и вино есть Тело и Кровь Христовы»<sup>72</sup>. В «Таинствах» он также пишет: «Итак, согласно Св. Писанию и Священному Преданию, в Евхаристии прелагаются весь хлеб и вино в Тело и Кровь Господни, а не их внутренняя и невидимая часть, постигаемая только мысленно»<sup>73</sup>. Подобных взглядов наш автор придерживался до конца жизни, приводя их в кратком изложении православной веры<sup>74</sup>.

Рассуждая подобным образом, К. Диовуниотис не смог опереться на свидетельства Предания и объяснить, почему современные православные богословы

---

<sup>66</sup> *Διοβουνιώτης Κ.* Το μυστήριον του χρίσματος ἐξ ἀπόψεως κανονικῆς // Η καινή διδαχή: θεολογικόν περιοδικόν σύγγραμμα ἐκδιδόμενον κατὰ μήνα. Τόμος πρώτος. Αθήνα, 1919. Σ. 186.

<sup>67</sup> *Διοβουνιώτης Κ.* Τα Μυστήρια της Ανατολικῆς Ορθοδόξου Εκκλησίας ἐξ ἀπόψεως δογματικῆς. Σ. 86.

<sup>68</sup> *Ανδρούτσος Χ.* Δογματικὴ της Ορθοδόξου Ανατολικῆς Εκκλησίας. Σ. 352.

<sup>69</sup> *Διοβουνιώτης Κ.* Η Δογματικὴ του Χρήστου Ανδρούτσου κρινομένη. Σ. 58.

<sup>70</sup> *Ανδρούτσος Χ.* Δογματικά μελέται. Α. Σ. 122–123.

<sup>71</sup> *Διοβουνιώτης Κ.* Οφειλομένη ἀπάντησις. Σ. 143–146.

<sup>72</sup> *Ibid.* Σ. 145.

<sup>73</sup> *Διοβουνιώτης Κ.* Τα Μυστήρια της Ανατολικῆς Ορθοδόξου Εκκλησίας ἐξ ἀπόψεως δογματικῆς. Σ. 105.

<sup>74</sup> *Dyobouniotes Κ.* Die Lehre der Griechisch-Orthodox-Anatolischen Kirche. S. 70.

обычно придерживаются не принимаемой им теории. Он ссылается на часто высказываемую мысль о непостижимости происходящего в таинстве Евхаристии, что не решает сути вопроса. Стараясь объяснить, почему Св. Дары и после предложения сохраняют прежний внешний вид, он испытывает очевидное сочувствие к такому толкованию, согласно которому Бог из снисхождения к человеческой слабости чудесным образом сохраняет все признаки хлеба и вина, хотя фактически они перестают быть таковыми, т.е. создает только внешнюю иллюзию сохранения тех веществ, которые фактически исчезают и полностью заменяются на другие<sup>75</sup>.

В «Догматике» Х. Андруцос упомянул о том, что причащение Св. Даров оберегает христианина от совершения в будущем смертных грехов через дарование ему благодати и укрепление в духовной жизни. Что же касается прощения грехов, то об этом говорится в отношении причащения не буквально, а только в связи с таинством Покаяния, в котором готовящемуся к Евхаристии отпускаются все грехи<sup>76</sup>. К. Диовуниотис указал, что автор ошибочно отвергает подаваемое христианину в таинстве Евхаристии прощение грехов, ограничиваясь только сохранением его от них в будущем<sup>77</sup>. Х. Андруцос заметил, что прощение всех грехов подается в совершенном перед причащением таинстве Покаяния, так что уже нет необходимости повторять это в Евхаристии<sup>78</sup>. Однако К. Диовуниотис продолжал настаивать на своей точке зрения, хотя и в умеренной форме. В «Таинствах» он пишет: «Таким образом, прощение грехов, которое должно предвдвять Евхаристию, не есть главное ее действие. Главным действием Евхаристии является наше соединение с Господом, подающим Себя нам в Евхаристии духовно; питание укрепляет и совершенствует начавшуюся в нас духовную жизнь, прощение же грехов и жизнь вечная есть второстепенные действия, результаты главного действия, нашего соединения с Господом»<sup>79</sup>. Следует отметить, что и у русских догматистов встречается мысль о том, что Евхаристия как Жертва дарует причащающимся прощение совершенных грехов.

О Покаянии К. Диовуниотис пишет как о «таинстве, в котором исповедующему свои грехи и искренне в них кающемуся подается от Бога через священника прощение грехов после Крещения»<sup>80</sup>. Он соглашается с Х. Андруцосом в том, что православные и католики в целом одинаково смотрят на процесс совершения исповеди как на дарование кающемуся благодатного разрешения грехов Богом через священника. При этом он поддерживает как более древнюю и правильную православную формулу совершения этого таинства священником через ходатайственную молитву к Богу, а не через применение власти, данной духовнику, как это подчеркивается в католической

<sup>75</sup> Διοβουνιώτης Κ. Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας εξ απόψεως δογματικής. Σ. 106.

<sup>76</sup> Ανδρούτσος Χ. Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Σ. 361.

<sup>77</sup> Διοβουνιώτης Κ. Η Δογματική του Χρήστου Ανδρούτσου κρινομένη. Σ. 59.

<sup>78</sup> Ανδρούτσος Χ. Δογματικά μελέται. Α. Σ. 144.

<sup>79</sup> Διοβουνιώτης Κ. Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας εξ απόψεως δογματικής. Σ. 119.

<sup>80</sup> Ibid. Σ. 129.

формулировке разрешения от грехов и в некоторой степени в словах, используемых в русской практике<sup>81</sup>.

Согласно К. Диовуниотису, «Священство есть таинство, в котором через возложение с молитвой рук епископа на рукополагаемого нисходит на него благодать Святого Духа, освящающая и поставляющая его способным служителем Церкви»<sup>82</sup>. В данном определении наш автор не разъясняет, в чем состоит суть деятельности священнослужителя, поскольку служителем Церкви в определенной степени можно считать каждого христианина. Правда, далее он все же перечисляет три традиционные обязанности священника, которые состоят в том, чтобы проповедовать Слово Божье, совершать таинства и управлять Церковью<sup>83</sup>.

К. Диовуниотис отмечает, что издревле отцы и учителя Церкви приводили различные молитвы, во время которых совершается таинство Священства. Если Х. Андруцос в данном случае не сообщает ничего конкретного, то наш автор в качестве такой молитвенной формулы приводит возглас «Божественная благодать», ничего не упоминая о следующих за ним молитвах<sup>84</sup>. Из этого можно сделать вывод, что он данный возглас считает достаточным для совершения таинства.

К. Диовуниотис не принимает мнения протестантов об изначальном тождестве иерархических степеней епископа и пресвитера. Он замечает, что если бы степень епископа появилась позднее по причине необходимости улучшения церковного управления и из-за властолюбия отдельных лиц, то она была бы учреждена не повсюду, а только в некоторых местных Церквях, в которых она была бы необходима. Он признает, что наименования этих двух степеней действительно нередко взаимно заменялись в Новом Завете и Древней Церкви, но это относилось только к имени, а не к их достоинству и обязанностям<sup>85</sup>. В связи с этим наш автор склоняется к такому толкованию 1 Тим 4:14, согласно которому в совершении ап. Павлом хиротонии участвовали пресвитеры, а не епископы, но они через возложение рук только выразили свое признание избрания и согласие со священнодействием, а не содействовали передаче благодати Св. Духа<sup>86</sup>.

Браку К. Диовуниотис дает следующее определение: «это таинство, в котором благодать Св. Духа освящает супружеский союз и укрепляет супругов к достижению в Господе цели брака»<sup>87</sup>. Если Х. Андруцос в своем определении упоминает о даровании благодати Св. Духа через священника<sup>88</sup>, то наш автор такого упоминания не делает, что приближает его определение к католическому пониманию Брака, согласно которому совершителями таинства являются сами супруги. Среди многообразных целей этого таинства К. Диовуниотис перечисляет сохранение и умножение человеческого рода и Церкви, взаимная помощь супругов друг другу, обуздание похоти, христианское воспитание

---

<sup>81</sup> Ibid. Σ. 139.

<sup>82</sup> Ibid. Σ. 148.

<sup>83</sup> Ibid. Σ. 149.

<sup>84</sup> Ibid. Σ. 154.

<sup>85</sup> Ibid. Σ. 158–159.

<sup>86</sup> Ibid. Σ. 154–155.

<sup>87</sup> Ibid. Σ. 169.

<sup>88</sup> *Ανδρούτσος Χ. Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*. Σ. 396.

детей, одухотворение семьи через возведение ее к идеальному союзу Христа и Церкви и вечная взаимная любовь между мужем и женой<sup>89</sup>.

В качестве необходимой для совершения таинства формулы К. Диовуниотис указывает молитву после чтения Евангелия «Господи Боже наш»<sup>90</sup>. Если Х. Андруцос не сообщает в данном случае ничего конкретного, замечая только, что видимая сторона таинства включает в себя преподаваемое священником благословение, «состоящее из молитв и гимнов»<sup>91</sup>, то русские догматисты в качестве действий, при которых происходит совершение таинства, указывали на момент венчания вступающих в брак и последующее молитвенное благословение их священником «Господи Боже наш, славою и честью венчай их».

О Елеосвящении К. Диовуниотис пишет как о «таинстве, в котором священники при помазании больного елеем призывают на него Божественную благодать, исцеляющую его болезни тела и души»<sup>92</sup>. Анализируя «Догматику» Х. Андруцоса, он отмечает недостаточность его определения Елеосвящения, т. к. необходимо было упомянуть о пресвитерах и о том, что они совершают таинство с молитвой веры<sup>93</sup>. В данном случае он постарался исправить указанные недостатки, дав более полное определение.

Обозначая круг лиц, над которыми совершается таинство Елеосвящения, К. Диовуниотис утверждает, что, вопреки мнению митр. Макария, в него входят все больные, независимо от тяжести претерпеваемой ими болезни<sup>94</sup>. Х. Андруцос также указывает, что Церковь издревле допускала к таинству всех желающих независимо от тяжести их болезни, и даже здоровых<sup>95</sup>. При этом авторы ссылаются на слова апостола (Иак 5:14–15), который говорит в целом о больных, нуждающихся в исцелении. Однако они не обращают внимание на то, что само совершение таинства не в храме, а в доме христианина уже предполагает тяжелую болезнь, по причине которой он находится в малоподвижном состоянии, не позволяющем ему посетить храм. Поэтому хотя к участию в данном таинстве действительно издревле стали допускать всех верующих, первоначально оно предназначалось прежде всего для тяжело больных людей.

Главной целью совершения таинства Елеосвящения К. Диовуниотис, подобно Х. Андруцосу, правильно называет телесное исцеление больного, второстепенной же — прощение его грехов. Последнее позволяет использовать Елеосвящение как дополнение к таинству Покаяния, потому что в некоторых случаях при тяжелой болезни человек не имеет сил исповедоваться и может получить прощение грехов только через совершение этого таинства<sup>96</sup>.

---

<sup>89</sup> Διοβουνιώτης Κ. Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας εξ απόψεως δογματικής. Σ. 170–171.

<sup>90</sup> Ibid. Σ. 176.

<sup>91</sup> Ανδρούτσος Χ. Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Σ. 398.

<sup>92</sup> Διοβουνιώτης Κ. Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας εξ απόψεως δογματικής. Σ. 184.

<sup>93</sup> Διοβουνιώτης Κ. Η Δογματική του Χρήστου Ανδρούτσου κρινομένη. Σ. 61.

<sup>94</sup> Διοβουνιώτης Κ. Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας εξ απόψεως δογματικής. Σ. 191.

<sup>95</sup> Ανδρούτσος Χ. Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Σ. 405–406.

<sup>96</sup> Διοβουνιώτης Κ. Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας εξ απόψεως δογματικής. Σ. 193.

Кроме двух основных трудов, К. Диовуниотис не создал сочинений, которые подробно раскрывали бы определенную богословскую тему. О некоторых его взглядах можно судить по высказываниям в ходе полемики с Х. Андруцосом и по другим его работам. Так, процесс познания христианских истин К. Диовуниотис описывает следующим образом. Сначала христианин через веру воспринимает открываемые ему Богом истины, подобно тому, как это делает ребенок или ученик по отношению к старшим. Далее каждый должен возвести основанную на внешнем авторитете веру в основанное на внутреннем свидетельстве знание. Если в процессе исследования христианин придет к выводам, которые противоречат положениям веры, то он должен повторить исследование, найти ошибку в рассуждениях, которая привела к ложному результату, и исправить ее. При проведении данного исследования следует обращать внимание и на духовно-нравственное устремление сердца, поскольку его развращенное состояние ослепляет ум и не дает ему правильно постигать религиозные истины. Восходя по этому пути, христианин достигает частичного знания, происходящего от веры, которое отличается от полного знания «лицом к лицу», которое он обретет только в будущей жизни<sup>97</sup>. По сути эти рассуждения не отличаются от учения Х. Андруцоса, который тоже пишет о процессе умственного осмысления веры, в результате которого мы постигаем основы христианства пусть не как логически необходимые, но все же как логически возможные и не противоречащие разумной деятельности человека<sup>98</sup>, но по форме рассуждения о превращении веры в знание имеют тенденцию к рационализации религии и представляются неудачными.

Анализируя «Догматику» Х. Андруцоса, К. Диовуниотис делает ему замечание о том, что он принимает антихристианское учение новейших философов об отсутствии у человека врожденных идей, и прежде всего идеи Бога<sup>99</sup>. В ответ Х. Андруцос заметил: «Идея Бога и является, и не является врожденной. Не является, если принять ее как сформированную и полную, находящуюся неосознанно в душе каждого человека и постепенно открываемую. Является же врожденной, если под этим понимать внутреннюю способность и стремление человека к самостоятельному познанию Бога из Его дел»<sup>100</sup>. В опровержение К. Диовуниотис развил мысль о том, что в человеке есть внутренний голос сознания, который свидетельствует о бытии Божьем. Конечно, и природа при ее внимательном созерцании открывает нам некоторое представление о Господе, но вместе с тем «не существует никакого сомнения, что отцы принимают в человеке существующую и врожденную идею Бога, не связанную с внешним миром»<sup>101</sup>. Упреки К. Диовуниотиса в данном случае не лишены оснований. Христианское богословие и философия всегда склонялись к принятию врожденной идеи Бога в нашем сознании, так что это учение стало одним из оснований для развития онтологического доказательства бытия Божьего.

<sup>97</sup> *Διοβουνιώτης Κ.* Οφειλομένη απάντησις. Σ. 1–5.

<sup>98</sup> *Ανδρούτσος Χ.* Δογματικά μελέται. Α. Σ. 10.

<sup>99</sup> *Διοβουνιώτης Κ.* Η Δογματική του Χρήστου Ανδρούτσου κρινομένη. Σ. 11.

<sup>100</sup> *Ανδρούτσος Χ.* Δογματικά μελέται. Α. Σ. 42.

<sup>101</sup> *Διοβουνιώτης Κ.* Οφειλομένη απάντησις. Σ. 31.

В полемике с Х. Андруцосом по теме богодухновенности Св. Писания К. Диовуниотис утверждает, что она «распространяется на догматические и нравственные истины»<sup>102</sup>. Поясняя свою мысль, он ссылается на высказывания З. Росиса в его «Системе догматики» и на издаваемые в Греции катехизисы. Наш автор приводит места из Библии, в которых священные писатели ясно указывают, что они в данном случае говорят от себя, но не по внушению свыше. Эти места можно понимать только как выражение личного мнения авторов, но не как Слово Божье<sup>103</sup>. Однако К. Диовуниотис не учел того, что З. Росис все же учил о разных степенях богодухновенности, замечая, что «в исторических частях Св. Писания и т. д., существует только наблюдение Св. Духа»<sup>104</sup>. К. Диовуниотис же выражается в такой форме, из которой можно сделать вывод, что значительные части Библии вообще лишены какой-либо степени богодухновенности, и в этих частях она представляет собой обычную книгу, на что ему сделал указание Х. Андруцос<sup>105</sup>.

К. Диовуниотис, подобно Д. Баланосу, склоняется к тому, чтобы ограничивать догматическое учение Церкви текстом Св. Писания и не принимать данные Предания без их проверки Библией. Рассуждая о православной эсхатологии, он допускает для ее развития использовать святоотеческие труды и литургические тексты, но только при условии испытания их свидетельствами Писания, при этом довольно резко замечая: «все то, что в эсхатологии превосходит пределы содержащегося в Священном Писании, есть фантазия, не имеющая ценности»<sup>106</sup>. Это высказывание относится к его раннему сочинению, в дальнейшем же он предложил вопрос о характере Св. Предания для обсуждения на Первом конгрессе православных богословов, о чем речь пойдет ниже.

К. Диовуниотис не принял мнение Х. Андруцоса, высказанное им в «Догматике», о возможности рассматривать формулу «через Сына» как относящуюся к отношениям внутри Св. Троицы, когда исхождение Духа логически следует после рождения Сына и через Его посредничество. Для нашего автора эта формула приемлема только в описании посланничества и явления Св. Духа в мир, но не в получении Им вечного бытия, которое совершается строго от одного Отца<sup>107</sup>.

В своей христологии Х. Андруцос развил мысль о том, что, как Господь имел две природы, так, соответственно, Он имел и два знания, из которых одно было божественным и безграничным, а другое — человеческим и ограниченным, развивающимся через приобретение внешнего опыта и внутренний рост самосознания. Противное мнение он обозначил как склоняющееся к докетизму, аполлиарианству и монофизитству<sup>108</sup>. На это К. Диовуниотис возразил, что «Божественная природа соединилась с человеческой с момента

<sup>102</sup> Δοξοβουνιώτης Κ. Η Δογματική του Χρήστου Ανδρούτσου κρινομένη. Σ. 8.

<sup>103</sup> Δοξοβουνιώτης Κ. Οφειλομένη απάντησις. Σ. 16–18.

<sup>104</sup> Ρώσης Ζ. Σύστημα δογματικής της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας. Αθήνα, 1903. Σ. 470.

<sup>105</sup> Ανδρούτσος Χ. Δογματικά μελέται. Α. Σ. 26.

<sup>106</sup> Δοξοβουνιώτης Κ. Η μέση κατάσταση των ψυχών. Σ. 17.

<sup>107</sup> Δοξοβουνιώτης Κ. Οφειλομένη απάντησις. Σ. 54.

<sup>108</sup> Ανδρούτσος Χ. Δογματικά μελέται. Α. Σ. 95–97.

зачатия, и, следовательно, общение и передача свойств появились с момента зачатия, следовательно, человеческое знание Христа не развивается таким же образом, как и у людей, преуспеяние же мудростью и возрастом означает, что обитающая во Христе мудрость проявлялась вовне»<sup>109</sup>. Рассуждения же Х. Андруцоса он обозначил как противоречащие учению отцов и имеющие тенденцию к несторианству<sup>110</sup>.

Продолжая возникший среди греческих богословов спор о процессе спасения человека, К. Диовуниотис присоединяется к мнению Н. Дамаласа и Д. Баланоаса о существовании двух оправданий. Конечно, замечает он, нельзя оправдание человека рассматривать только как внешнее провозглашение праведным, на чем любят делать акцент протестанты. Пытаясь в то же время поддержать учение о двух оправданиях, К. Диовуниотис разъясняет его в том смысле, что при обращении человека к вере Господь называет его праведным, поскольку он содержит свое будущее освящение в семени, в дальнейшем же развивает его, доводя до полноценного состояния в будущей жизни. В таком случае, Бог не произносит ложного суда над человеком при его обращении, хотя тот внутренне еще не меняется, потому что он содержит в себе это изменение в потенциальном виде, которое в будущем реализуется в действительности<sup>111</sup>. Рассуждения нашего автора о том, что Господь при обращении человека закладывает в него семя будущей святости, которое следует в дальнейшем развивать в течение всей жизни, вполне справедливо. Однако мысль о том, что человек в этот момент внутренне еще не меняется, но содержит в себе это изменение только в возможности, имеет склонность к протестантизму, которой никак не могли избежать сторонники учения о двух оправданиях.

В соответствии со своими строгими взглядами К. Диовуниотис не принимает экуменическую мысль о том, что все христиане без различия, несмотря на догматические противоречия, составляют единую Вселенскую Христову Церковь. Он называет фантазией, никогда не разделявшейся греческим православным богословием, озвученную митр. Германом (Стринопулосом) теорию о существовании малых тел отдельных Церквей, соединяющихся в одно великое Тело Христа. На самом деле, пишет наш автор, между христианскими конфессиями имеются явные догматические различия, которые не могут носить второстепенный характер, поэтому истинной Церковью, основанной Христом, может быть только одна, сохранившая неповрежденным Его учение, а именно Православная. Противоположный взгляд он характеризует как ложный и ведущий к безразличию в вере<sup>112</sup>. Соответственно, восстановление христианского единства, по его мнению, возможно только через восстановление полного единства в вероучении, без чего полноценного общения между конфессиями достичь нельзя. Он отмечает: «поскольку невозможен внутренний союз, невозможен и внешний, *intercommunio*, т.е. сближение церквей без догматического единства»<sup>113</sup>.

<sup>109</sup> *Διοβουνιώτης* Κ. Η Δογματική του Χρήστου Ανδρούτσου κρινομένη. Σ. 35.

<sup>110</sup> *Διοβουνιώτης* Κ. Οφειλομένη αλάντησις. Σ. 93.

<sup>111</sup> *Ibid.* Σ. 106–107.

<sup>112</sup> *Διοβουνιώτης* Κ. Οι λαϊκοί εν τη Ορθοδόξω Εκκλησία // Εκκλησία. 1930. Σ. 402.

<sup>113</sup> *Διοβουνιώτης* Κ. Περί της ενώσεως της Αγγλικανικής Εκκλησίας μετά της Ορθοδόξου και του κύρους των Αγγλικανικών χειροτονιών: Λόγος επί τη εγκαθιδρύσει

Давая краткую характеристику «Системе догматики» З. Росиса, К. Диовуниотис не поддерживает его мнение о безусловном характере Боговоплощения, которое совершилось бы и в случае сохранения человеческого рода в безгрешном состоянии<sup>114</sup>. Наш автор признает, что это учение встречается у некоторых древних и современных богословов, однако сам считает, что более правильным является наличие связи между грехом и пришествием в мир Господа для спасения человека, так что без грехопадения Боговоплощение потеряло бы всякий смысл<sup>115</sup>.

Высказывается К. Диовуниотис и по обсуждаемым вопросам о роли мирян в Церкви и о высшем в ней авторитете. Он рассматривает взгляды таких православных богословов как А. С. Хомяков, о. П. Флоренский и о. С. Цанков, которые выступали за активизацию участия мирян в самых разных сторонах церковной жизни (в учительной, богослужбной и административной областях), а также подчеркивали, что духовенство является только частью церковного общества и не может выражать всю его полноту. В отношении мысли об активной роли мирян и их совместной деятельности с духовенством на благо Церкви К. Диовуниотис не высказывает никаких возражений. Но по вопросу об авторитете в Церкви он не принимает развиваемых этими богословами тенденций. Наш автор отвергает взгляд, согласно которому Вселенский Собор рассматривается только как некоторое предварительное совещание, решения которого потом должны быть одобрены всей полнотой Церкви. Затруднительный вопрос о том, на основании каких принципов тогда при отсутствии внешних критериев отличить истинный Собор от ложного, он разрешает указанием на Св. Дух, Который всегда пребывает в Церкви и руководит ею. В ходе соборных совещаний выявляется подлинность данного Собора как Вселенского и пребывание на нем Св. Духа, воздействующего на членов Собора без принуждения и с сохранением их индивидуальности. Решения Вселенского Собора может утвердить или изменить только новый Вселенский Собор, и возможность сделать это в обход подобного порядка водворила бы в Церкви анархию. Кроме того, если истина определяется путем голосования всеми членами Церкви, то при неизбежном разногласии она должна быть определена большинством, и в таком случае истинной оказывается Католическая Церковь как имеющая больше членов в сравнении с православными и протестантами. Поэтому, делает вывод наш богослов, право окончательного решения всех вопросов принадлежит одним епископам, получившим для этого в рукоположении особые благодатные дары, миряне же могут только присутствовать на собрании епископов и в случае необходимости высказывать свое мнение, но не могут иметь права голоса или суда над соборными решениями<sup>116</sup>. Таким

---

των Πανεπιστημιακῶν ἀρχῶν τοῦ ἔτους 1931–32 ρηθεῖς ἐν τῇ αἰθούσῃ τῶν τελετῶν τοῦ Πανεπιστημίου τῇ 29 Νοεμβρίου 1931. Αθήνα, 1932. Σ. 16.

<sup>114</sup> Ρώσης Ζ. Περί τῆς αἰτίας, ἀναγκαιότητος καὶ τοῦ σκοποῦ τῆς ἐπὶ τοῦ σταυροῦ ἐξιλαστηρίου θυσίας τοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐκ τοῦ τάφου δια τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ ἐξεληούσης ζωῆς, καὶ τῶν ἀποτελεσμάτων αὐτῆς εἰς τὸ Ἑλληνικὸν Ἔθνος // Πανελληνίον Ἐθνικὸν Λεύκωμα ὑπὲρ τοῦ Παναγίου Τάφου. Αθήνα, 1905. Σ. 11–12.

<sup>115</sup> Δοβουνιώτης Κ. Λόγος εἰς Ζήκον Δ. Ρώσῃν. Σ. 38.

<sup>116</sup> Δοβουνιώτης Κ. Οἱ λαϊκοὶ ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ. Σ. 402–404.

образом, К. Диовуниотис в целом сохраняет доминировавшее в то время строго иерархическое представление о Церкви и не принимает развившееся впоследствии в греческом богословии учение о церковной полноте как носительнице высшего канонического авторитета.

Вклад К. Диовуниотиса в развитие символики был не столь значительным, как в области догматики. Это, скорее всего, объясняется тем, что символику он стал преподавать в более поздний период своей жизни, когда его научные интересы сосредоточились в основном на изучении неопубликованных рукописей, находящихся в греческих библиотеках. Тем не менее и в области символики у нашего автора можно найти некоторые интересные мысли. В 1915 г. он издал монографию, посвященную патр. Митрофану (Криптопулосу). В ней он в том числе описывает составленное патр. Митрофаном «Исповедание веры». Наш автор, вопреки мнению некоторых ученых, безусловно признает подлинность этого сочинения и отрицает наличие в нем протестантских идей. Он признает тот факт, что патр. Митрофан в своем «Исповедании веры» резко полемизирует с католиками и в то же время избегает обвинений в адрес протестантов. Но он объясняет это симпатией к протестантским конфессиям и желанием того, чтобы православные заключили с ними союз для совместной борьбы с католиками. Подобная симпатия, подчеркивает богослов, никак не повлияла на чистоту его изложения православных догматов<sup>117</sup>.

Однако в 1933 г., видимо, под влиянием наступающей новой богословской эпохи, К. Диовуниотис оценивает «Исповедание» патр. Митрофана и в целом символические книги уже более критически. Обсуждая труды З. Росиса, К. Диовуниотис не соглашается с высказанной им в «Системе догматики» оценкой постановлений Соборов XVII в. и одобренных ими символических книг как имеющих догматический авторитет на одном уровне с решениями Вселенских Соборов<sup>118</sup>. Наш автор подчеркивает, что непогрешимостью обладают только Вселенские Соборы, решения же Поместных Соборов не имеют обязательной силы для всех членов Православной Церкви<sup>119</sup>. Тем более, указывает он, это важно в связи с тем, что символические книги испытали влияние западного богословия, воздействие которого на восточное особенно усилилось в эпоху после падения Константинополя. Оно проявлялось как вследствие обучения православных в западных учебных заведениях, так и по причине изучения написанных на Западе богословских сочинений. Поэтому наш автор теперь прямо указывает, что «Исповедания веры» патр. Кирилла (Лукариса) и патр. Митрофана (Криптопулоса) испытали воздействие со стороны протестантов, а свт. Петра и патр. Досифея — со стороны католиков<sup>120</sup>.

Тем не менее, на Первом конгрессе православных богословов в Афинах в 1936 г., на котором уже господствовал дух критической переоценки богословского наследия предыдущих веков, К. Диовуниотис призвал не впадать в крайность и не отвергать полностью результаты западного влияния, но детально их исследовать. Ведь, имея несколько иную форму, они могут

<sup>117</sup> Διοβουνιώτης Κ. Μητροφάνης Κριτόπουλος. Αθήνα, 1915. Σ. 36–38.

<sup>118</sup> Ρώσης Ζ. Σύστημα δογματικής της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας. Σ. 59–60.

<sup>119</sup> Διοβουνιώτης Κ. Λόγος εις Ζήκον Δ. Ρώσην. Σ. 36–37.

<sup>120</sup> Διοβουνιώτης Κ. Η εκκλησιαστική οικονομία εξ απόψεως ορθοδόξου. Σ. 35.

по сущности соответствовать учению Древней Церкви и ее духу. Поэтому православный богослов предлагает составить перечень соответствующих вопросов, которые подлежали бы дальнейшему обсуждению и разрешению. Сам он представил собравшимся на рассмотрение следующие пункты:

«1. Может ли быть принято нами господствующее в Католической Церкви различие между апостольским и церковным Преданием и имеет ли первое только толковательный характер или дополняющий по отношению к Священному Писанию.

2. Может ли быть принято нами учение Католической Церкви о действии таинств *ex opere operantis* и *ex opere operato*.

3. Может ли быть принято нами учение Католической Церкви о *Character indelebilis* неповторяемых таинств и в противном случае как следует истолковывать неповторяемость трех таинств.

4. Каково учение Восточной Церкви об икономии вообще и в особенности в отношении к таинствам и на чем оно основывается.

5. Может ли быть принято нами учение Католической Церкви о совершенном уничтожении через таинство Крещения прародительского греха с остающейся только похотью, и может ли оно быть основано на учении Восточной Церкви о результатах прародительского греха, и истолкована необходимость крещения детей, рожденных от крещеных родителей, особенно на основании учения Восточной Церкви о *traducianismus*.

6. Может ли быть принято нами учение Католической Церкви согласно ее схоластической теории о *transsubstantiatio* в Божественной Евхаристии»<sup>121</sup>.

В тот момент данная инициатива К. Диовуниотиса не получила какого-то конкретного воплощения. Но обозначенные им проблемы были актуальны и в дальнейшем широко обсуждались в православном богословии.

## Заключение

Благодаря неустанным научным трудам К. Диовуниотис занял свое место в ряду православных богословов XX в. При этом, подобно З. Росису и Д. Баланосу, К. Диовуниотис так и не издал полного всеобъемлющего курса лекций по догматике. В начале своей преподавательской деятельности он занялся разработкой отдельных разделов догматического богословия, что создавало хорошую перспективу, но в дальнейшем переключился на другие научные интересы. В области же символики он в течение жизни вообще не создал каких-либо значительных работ. В монографии «Промежуточное состояние душ» К. Диовуниотис развил интересную концепцию, которая объясняла возможность обретения спасения не знавшими христианства в земной жизни людьми при одновременном сохранении центральной роли Христа в деле спасения человечества. Однако в этом сочинении он допустил и много произвольных предположений.

<sup>121</sup> Διοβουνιώτης Κ. Καθορισμός έξωθεν επιδράσεων επί της Ορθόδοξου θεολογίας, ιδία από της αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως // Επιστημονική Ελετηρική της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Τόμος Γ'. 1936–1937. Σ. 120–121.

Труд о таинствах К. Диовуниотиса явился на тот момент самым лучшим и полным раскрытием данной темы в греческой университетской науке. Афинский архиепископ Хризостом (Пападопулос) отмечал, что К. Диовуниотис хорошо справился с трудной задачей подробного изложения некоторых разделов догматического учения в условиях недостаточного развития православного богословия в последние века и сильного инославного влияния<sup>122</sup>. Этот отзыв представляется чрезмерно положительным, т. к. наш автор и здесь не избежал некоторых спорных мнений. В более поздний период К. Диовуниотис наряду с другими современными ему греческими догматистами подвергся критике за чрезмерную зависимость от западного влияния<sup>123</sup>. Однако необходимо учесть, что к концу жизни он осознал это влияние и стал относиться к используемой им литературе более критически.

Большой интерес представляет полемика К. Диовуниотиса с Х. Андруцосом относительно изданной последним «Догматики Православной Восточной Церкви». В ходе этой полемики прояснялись позиции греческих богословов по различным догматическим вопросам. К сожалению, споры велись в резкой форме и не привели к существенным изменениям в богословии обоих авторов, т. к. каждый всегда настаивал на своей правоте. Как представляется, К. Диовуниотис в целом был неправ, не поощрив инициативу издания нужного учебника по догматическому богословию и обвинив его во всевозможных заблуждениях. Эта полемика не привела к какому-либо существенному прогрессу в преподавании в Греции догматического богословия. Подводя итоги своих споров с Д. Баланосом и К. Диовуниотисом, Х. Андруцос справедливо заметил, что они существенно не помогают развитию богословской науки, потому что в основном касаются мелких деталей и неудачных выражений, а не принципиальных вопросов<sup>124</sup>. Все-таки в более поздних работах К. Диовуниотис исправил некоторые ошибки в своем раннем богословии. Это, в частности, касается его представлений о том, что все человеческие души после смерти находятся в аду, о том, что полное совершение всего чинопоследования необходимо для действительности таинства. Тем не менее до конца жизни он сохранил свое особое мнение о сущности таинства Евхаристии.

### Источники и литература

1. Библиография // Церковный вестник. 1913. С. 254–255.
2. *Dyobouniotes K.* Die Lehre der Griechisch-Orthodox-Anatolischen Kirche // *Ekklesia: Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen.* Band X: Geschichte, Lehre und Verfassung der Orthodoxen Kirche. Leipzig: Leopold Klotz Verlag, 1939. S. 55–74.
3. *Ανδρούτσος Χ.* Δογματικά μελέται. Α. Αθήνα: Τυπογραφείο Α. Διαλησμά, 1907. 148 σ.

<sup>122</sup> *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), αρχιεπ.* Ομιλία περί των έργων κ. Κ. Διοβουνιώτου // *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών.* Τόμος 3. 1928. Σ. 293–294.

<sup>123</sup> *Γιανναράς Χ.* Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα, 2021. Σ. 320.

<sup>124</sup> *Ανδρούτσος Χ.* Δογματικά μελέται. Β. Αθήνα, 1908. Σ. 77–78.

4. Ανδρούτσος Χ. Δογματικά μελέται. Β. Αθήνα: Τυπογραφείο Α. Διαλησιμά, 1908. 78 σ.
5. Ανδρούτσος Χ. Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Αθήνα: Τυπογραφείο του «Κράτους», 1907. ιστ', 462 σ.
6. Γιανναράς Χ. Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα: Ίκαρος, 2021. 512 σ.
7. Δοβουνιώτης Κ. Η Δογματική του Χρήστου Ανδρούτσου κρινομένη. Αθήνα: Τυπογραφείο Σ. Κ. Βλαστού, 1907. 66 σ.
8. Δοβουνιώτης Κ. Η εκκλησιαστική οικονομία εξ απόψεως ορθοδόξου // Εκκλησία. 1933. Σ. 34–36.
9. Δοβουνιώτης Κ. Η μέση κατάστασις των ψυχών. Αθήνα: Τυπογραφείο Σ. Κ. Βλαστού, 1904. 121 σ.
10. Δοβουνιώτης Κ. Καθορισμός έξωθεν επιδράσεων επί της Ορθοδόξου θεολογίας, ίδια από της αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως // Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Τόμος Γ'. 1936–1937. Σ. 118–121.
11. Δοβουνιώτης Κ. Λόγος εις Ζήκον Δ. Ρώσση // Επιστημονικά μνημόσυνα: καθηγητών του πανεπιστημίου. Αθήνα: [χ.ο.], 1935. Σ. 3–41.
12. Δοβουνιώτης Κ. Μητροφάνης Κριτόπουλος. Αθήνα: Τυπογραφείο Σ. Κ. Βλαστού, 1915. 74 σ.
13. Δοβουνιώτης Κ. Οι λαϊκοί εν τη Ορθοδόξω Εκκλησία // Εκκλησία. 1930. Σ. 385–386, 401–404.
14. Δοβουνιώτης Κ. Οφειλομένη απάντησις. Αθήνα: Τυπογραφείο Σ. Κ. Βλαστού, 1908. 161 σ.
15. Δοβουνιώτης Κ. Περί της ενώσεως της Αγγλικανικής Εκκλησίας μετά της Ορθοδόξου και του κύρους των Αγγλικανικών χειροτονιών: Λόγος επί τη εγκαθιδρύσει των Πανεπιστημιακών αρχών του έτους 1931–32 ρηθείς εν τη αιθούση των τελετών του Πανεπιστημίου τη 29 Νοεμβρίου 1931. Αθήνα: Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών, 1932. 26 σ.
16. Δοβουνιώτης Κ. Τα Μυστήρια της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας εξ απόψεως δογματικής. Αθήνα: Τυπογραφείο Σ. Κ. Βλαστού, 1912. 200 σ.
17. Δοβουνιώτης Κ. Το μυστήριον του χρίσματος εξ απόψεως κανονικής // Η καινή διδαχή: θεολογικόν περιοδικόν σύγγραμμα εκδιδόμενον κατά μήνα. Τόμος πρώτος. Αθήνα: Τύποις εταιρείας «Τύπος», 1919. Σ. 44–50, 88–94, 178–187.
18. Καρμίρης Ι. Επιστημονικόν μνημόσυνον Κωνσταντίνου Δοβουνιώτου (1872–1943) // Εκκλησία. 1945. Σ. 70–72, 86–89.
19. Μπαλάνος Δ. Κωνσταντίνος Δοβουνιώτης (1872–1943) // Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών. Τόμος 18. 1943. Σ. 63–87.
20. Ρώσης Ζ. Περί της αιτίας, αναγκαιότητος και του σκοπού της επί του σταυρού εξίλαστηρίου θυσίας του Χριστού, της εκ του τάφου δια της αναστάσεως αυτού εξελθούσης ζωής, και των αποτελεσμάτων αυτής εις το Ελληνικόν Έθνος // Πανελλήνιον Εθνικόν Λεύκωμα υπέρ του Παναγίου Τάφου. Αθήνα: Τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου, 1905. Σ. 1–17.
21. Ρώσης Ζ. Σύστημα δογματικής της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας. Αθήνα: Τυπογραφείο Ανέστη Κωνσταντινίδου, 1903. 502 σ.
22. Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), αρχιεπ. Ομιλία περί των έργων κ. Κ. Δοβουνιώτου // Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών. Τόμος 3. 1928. Σ. 292–296.

*В. В. Антоненко*

## Антропологический аспект в учении об апокатастасисе в «Большой трилогии» протоиерея Сергия Булгакова



УДК 141.319.8:27-18  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_158  
EDN XXVUZD

*Аннотация:* В статье раскрывается, каким образом антропология протоиерея Сергия Булгакова связана с его учением об апокатастасисе. Характеризуя человека, он обращает внимание на его противоречивую сущность. В статье прослеживается, что для объяснения бытия и человека протоиерей Сергей использует метод антиномий. С помощью мифологемы Софии Божественной и тварной он представляет концепцию двойственной природы человека. Антропологический проект протоиерея Сергия Булгакова основывается на антиномизме «данность и заданность». Данная антиномия является онтологической основой, благодаря которой возможно со-творчество Бога и человека, способное преобразить окружающий мир. Протоиерей Сергей выделяет антиномизм в следующих аспектах: противопоставление душевно-духовного и тварного, временности и бессмертия, смерти и смертности, свободы и не-свободы. Он утверждает, что преодоление двойственной природы человека возможно благодаря духовному обновлению и телесному восстановлению, то есть в акте апокатастасиса. По мнению автора, важное значение в раскрытии концепции апокатастасиса отец Сергей отводит идее боговоплощения. Боговоплощение обуславливает онтологическое единство временного и вечного, относительного и абсолютного. Он описывает два плана человеческого бытия и раскрывает главный смысл смерти. В контексте учения об апокатастасисе протоиерей Сергей Булгаков объясняет, почему не стоит отрицать возможность духовного усовершенствования в эсхатологической перспективе, и утверждает, что в человеке онтологически заложена способность к восхождению к совершенному духовному состоянию.

*Ключевые слова:* учение об апокатастасисе, антиномизм, протоиерей Сергей Булгаков, боговоплощение, хриология, личность, ипостась, «Я», данность, заданность, смерть, бессмертие.

*Об авторе:* **Виктория Владимировна Антоненко**  
Соискатель кафедры философии и религиоведения ПСТГУ.  
E-mail: lyubimayaviktoriya@mail.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8748-5973>

*Для цитирования:* Антоненко В.В. Антропологический аспект в учении об апокатастасисе в «Большой трилогии» протоиерея Сергия Булгакова // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 158–176.

Статья поступила в редакцию 17.09.2024; одобрена после рецензирования 08.11.2024; принята к публикации 15.11.2024.

---

*Victoria V. Antonenko*

## The Anthropological Aspect in the Doctrine of Apocatastasis in the “Big Trilogy” by Archpriest Sergei Bulgakov

UDC 141.319.8:27-18

DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_158

EDN XXVUZD



*Abstract:* The article reveals how the anthropology of Archpriest Sergei Bulgakov concerns his doctrine of apocatastasis. Characterizing a person, he draws attention to his contradictory essence. The article traces that, to explain existence and man, Fr. Sergei uses the method of antinomies. With the help of the mythologem of Sophia the Divine and the Created, he represents the dual nature of man. Bulgakov's anthropological project is based on the antinomy of “the given and the required”. The antinomy is an ontological basis, thanks to which the co-creation of God and man is possible, capable of transforming the world around. Archpriest Sergei advocates antinomism in the following aspects: the opposition of the psychic-spiritual and the created, temporality and immortality, death and mortality, freedom and unfreedom. He argues that overcoming the dual nature of man is possible through spiritual renewal and bodily restoration, that is, in an act of apocatastasis. According to the author, Fr. Sergei attaches great importance to the idea of God's incarnation in revealing the concept of apocatastasis. The incarnation determines the ontological unity of temporal and eternal, relative and absolute. He describes two planes of human existence and reveals the main meaning of death. In the context of the doctrine of apocatastasis, Archpriest Sergei Bulgakov explains why one should not deny the possibility of spiritual improvement in the eschatological perspective, and asserts that man has an ontologically inherent ability to ascend to a perfect spiritual state.

*Keywords:* doctrine of apocatastasis, antinomism, S. N. Bulgakov, incarnation, Christology, personality, hypostasis, “I”, given and required, death, immortality.

*About the author:* **Victoria Vladimirovna Antonenko**

Degree applicant of the Department of Philosophy and Religious Studies at the St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: lyubimayaviktoriya@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8748-5973>

*For citation:* Antonenko V. V. The Anthropological Aspect in the Doctrine of Apocatastasis in the “Big Trilogy” by Archpriest Sergei Bulgakov. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 158–176.

The article was submitted 17.09.2024; approved after reviewing 08.11.2024; accepted for publication 15.11.2024.

На протяжении многих веков богословы размышляли над учением об апокатастасисе, неменьший интерес оно представляло и для философов<sup>1</sup>. Особенно остро проблема всеобщего восстановления осознается во второй половине XIX — начале XX вв. русскими религиозными философами в связи с заострением темы сотериологии<sup>2</sup>. Под апокатастасисом они понимали всеобщее восстановление утраченного единства в эсхатологической перспективе<sup>3</sup>.

Социально-политическая ситуация в России способствовала возникновению «нового религиозного сознания», для которого было характерно «богоскательство»: сосредоточение на проблеме «Бог и мир». Русские философы предприняли попытку решить проблему связи Бога и мира, абсолютного и относительного, что нашло отражение в софиологии.

Одной из главных фигур софиологической традиции является Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944). Как утверждает А. И. Резниченко, «перед Булгаковым, как и перед его современниками-философами, стоял целый ряд сугубо философских проблем (онтология личности, трансцендентное, бытие...), которые он пытался решить на языке богословия»<sup>4</sup>. Протоиерей Сергей Булгаков, синтезируя идеи святоотеческого учения о человеке и антропологию великих философов, предпринимает попытку сформулировать учение об апокатастасисе.

В условиях духовного кризиса общества, который можно наблюдать и в современном мире, о. Сергей пытается предложить решение многих вечных вопросов человеческого бытия. В частности, в «Большой трилогии» он представляет оригинальное учение об апокатастасисе, видя в нем решение антинормичности бытия и природы человека. Протоиерей Сергей создает новое видение проблемы всеобщего спасения сквозь призму антропологии. На наш взгляд, именно анализ антропологических взглядов позволит по-новому переосмыслить его учение об апокатастасисе.

Задача, поставленная в статье, заключается в осуществлении реконструкции учения об апокатастасисе в контексте его антропологических идей с целью установления взаимосвязи между двумя учениями прот. Сергея Булгакова<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Отметим наиболее значимых: Климент Александрийский, Ориген, свт. Григорий Нисский, блж. Августин, прп. Максим Исповедник, В. Г. Лейбниц, Ф. Шлейермахер и др.

<sup>2</sup> Например: В. С. Соловьев, П. А. Флоренский, С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Н. А. Бердяев и др.

<sup>3</sup> П. Ю. Малков, сопоставляя идеи восточных отцов Церкви, выявил, что каждый из них понятие «апокатастасис» понимал различно. Под апокатастасисом подразумевали: а) восстановление природы человека, б) духовное восстановление, в) природно-духовное восстановление (Малков П. Ю. Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных отцов Церкви // Православное учение о человеке: Избранные статьи. М., Клин: Христианская жизнь, 2004. С. 100–121). Русские религиозные философы имеют в виду третий вариант понимания апокатастасиса. Отметим, что учение об апокатастасисе до сих пор остается главным обсуждаемым догматическим вопросом.

<sup>4</sup> Резниченко А. И. «Все временное есть сплав из ничто и вечности»: еще раз о тринитарной онтологии проф. прот. Сергея Булгакова (к 150-летию со дня рождения) // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2021. № 4. С. 23.

<sup>5</sup> Автор статьи при изложении учения прот. С. Булгакова сознательно избегает оценочных суждений, чтобы у читателя сложилось собственное мнение.

Проанализировав работы, посвященные его творческому наследию<sup>6</sup>, можно сделать вывод, что исследуемая нами тема до сих пор не была изучена. Отметим, что работ, посвященных учению об апокатастасисе о. Сергия, недостаточно, а исследования, где оно рассматривается во взаимосвязи с другими учениями, в частности с антропологией, отсутствуют вовсе. Между тем, учение о человеке, на наш взгляд, тесным образом связано с малоизученной темой его творчества — учением об апокатастасисе, что очередной раз свидетельствует об актуальности темы проводимого нами исследования. Полагаем, настоящая работа позволит устранить существующий пробел и более целостно осмыслить творческое наследие о. Сергия Булгакова.

Для о. Сергия человек<sup>7</sup> — не разгаданная до конца тайна: «человек есть... живая антиномия, непримиримая двойственность, воплощенное противоречие»<sup>8</sup>. Протоиерей Сергей рассматривает тезис и антитезис во взаимосвязи, используя антиномизм<sup>9</sup> в качестве основного метода для объяснения бытия и природы человека. Фактически вся сущность человека, по его мнению, двойственна.

---

<sup>6</sup> Например: *Гараева Г. Ф.* Онтогносеологическая сущность софиологии и ее место в русской философии: Соловьёв В. С., Флоренский П. А., Булгаков С. Н. Дисс... докт. филос. наук. Армавир, 2000; *Калмыкова И. В.* Историсофские аспекты социально-политических воззрений С. Н. Булгакова. Дисс... канд. филос. наук. М., 2002; *Мосолева Л. В.* Проблема человека в философии С. Н. Булгакова. Дисс... канд. филос. наук. М., 2002; *Мочалов Е. В.* Анализ антропологической проблематики в русской философии всеединства XIX–XX веков. Дисс... докт. филос. наук. Саранск, 2003; *Ваганова Н. А.* Эволюция софийной онтологии С. Н. Булгакова. Дисс... канд. филос. наук. М., 2004; *Элоян М. Р.* Философия хозяйства С. Н. Булгакова в контексте русской и европейской философии конца XIX — начала XX вв. Дисс... докт. филос. наук. М., 2006; *Крылов Д. А.* Софиологическое направление в русской религиозной философии. Дисс... докт. филос. наук. М., 2008; *Осинов Д. И.* Феномен хозяйства в русской философии культуры начала XX в. Дисс... канд. филос. наук. СПб., 2008; *Гордеев А. С.* Дисс... канд. филос. наук. Культурно-исторические основания формирования «Философии хозяйства» С. Н. Булгакова. М., 2011; *Рожковский Е. Б.* Идея «умаления человека» в православной мысли: философско-религиоведческая реконструкция. Дисс... докт. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2012; *Гуляева И. Г.* Онтология света и ее рецепция в отечественной философской мысли: Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский. Дисс... канд. филос. наук. М., 2013.

<sup>7</sup> Отметим, что в антропологии прот. С. Булгакова категории «человек» и «человечество» равнозначны и взаимозаменяемы. По его мнению, как человеку, так и человечеству присуща всеединая сверхчеловеческая, богочеловеческая природа: «Всеобщность я, их реальное единство и одноприродность, слияние индивидов в человечество, основано не на мнимой их абстрактной, генерической тождественности, но на реальной их причастности единому целому» (*Булгаков С. Н.* Сочинения: в 2-х томах. Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993. С. 223).

<sup>8</sup> *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 278.

<sup>9</sup> Важно отметить, что понятие «антиномия» понимается не в кантовском смысле. Большое влияние на прот. С. Булгакова оказал П. А. Флоренский, который, переосмыслив идеи Канта, впервые применил антиномический подход в религиозной сфере. Как утверждает Н. О. Лосский, «как и Флоренский, Булгаков был приверженцем учения об антиномическом характере религиозного сознания и широко использовал это учение в своих работах» (*Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. С. 234). Прот. С. Булгаков полагает, что антиномия «обнаруживает недостаточность сил человеческого разума, который на известной точке принужден останавливаться, ибо приходит к обрыву и пропасти, а вместе с тем не может не идти до этой точки» (*Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. С. 98). Человек, пытаясь постигнуть трансцендентную

Сочетая эволюционные и креационистские идеи, прот. Сергей создаст эволюционно-креационистскую теорию происхождения человека. По его мнению, «мир сотворен Богом во Св. Троице»<sup>10</sup>, но «в его сотворенность можно только верить (или не верить)»<sup>11</sup>, потому что творение — это непостижимый факт. Он утверждает, что «идея эволюции ... отнюдь не противоречит учению о Шестодневе, напротив, являет его раскрытие ... сотворенность и предустановленность разных видов бытия являются вполне совместимыми с долгим и трудным процессом их эмпирического возникновения. ... Нет никакой трудности в этом смысле с идеей творения совместить и принцип эволюции»<sup>12</sup>.

Мыслитель задается вопросом: а подлежит ли человек эволюции? Согласно теории прот. Сергея, «на путях развития жизни на нашей планете, в филогенетической лестнице человека появляется ... особь, способная и достойная сделаться вместилищем человеческого духа, послужить для его воплощения. ... Это прекрасное животное, в своей форме уже предображающее человека, принимает от Бога человеческий дух»<sup>13</sup>, и просветляется им. Из совершенного животного чрез этот акт... возникает совершенный, т.е. соответствующий творческому замыслу человек»<sup>14</sup>.

Прот. Сергей считает, что эволюционный процесс затронул только телесную сущность человека и способствовал возникновению «человекообразного животного» (авторский термин), в то время как человеческий дух не возник эволюционно. По его мнению, дух «есть надмирное начало в мире ... он есть совершенно самобытная и независящая от эволюции данность в мире»<sup>15</sup>. Тем не менее, возможности, заложенные в нем, раскрываются в процессе эволюции. Поэтому сотворение человека включает не только эволюционный процесс, но и божественный творческий акт.

### **Антиномия «данность — заданность»<sup>16</sup>**

С помощью мифологемы Софии прот. Сергей Булгаков излагает концепцию антиномичной природы человека. Софийность человека предполагает,

---

реальность, всегда сталкивается с неразрешимыми антиномиями: «разум закономерно упирается в антиномию» (Булгаков С.Н. Сочинения: в 2-х томах. Т. 1. С. 327), их невозможно разрешить логически. В отличие от Канта, он отмечает противоречивое единство тезиса и антитезиса, их синтез. Более подробно см.: Геворкян А.Р. Учение об антиномизме П. Флоренского и С. Булгакова. М., 1999; Астапов С.Н. Антиномия в отрицательной диалектике П. А. Флоренского, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка // Научная мысль Кавказа. 2009. № 1. С. 54–58; Ваганова Н.А. Таинство, догмат и антиномия в софиологии прот. С. Булгакова // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 4 (48). С. 47, 50.

<sup>10</sup> Булгаков С.Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. Париж, 1933. С. 151.

<sup>11</sup> Там же. С. 145.

<sup>12</sup> Булгаков С.Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. III. Париж, 1945. С. 188.

<sup>13</sup> То есть, дух не был эволюционно создан и с миром он связан одушевленной телесностью.

<sup>14</sup> Булгаков С.Н. Невеста Агнца. С. 196.

<sup>15</sup> Там же. С. 191.

<sup>16</sup> Противоречие «данности и заданности» заключается в несовпадении существующего и идеального плана бытия человека, т.е., того, кто он есть сейчас, и кем он должен стать по замыслу Божьему.

что он «есть одновременно тварь и не-тварь, абсолютное в относительном и относительное в абсолютном»<sup>17</sup>. Возможность соединения абсолютной и относительной, божественной и человеческой сущности раскрывается Булгаковым в христоцентризме.

По о. Сергию, Христос, имея две природы — Божественную и человеческую, имеет и две телесности — предвечную и тварную<sup>18</sup>, сосуществующие в единстве. Божественная телесность представлена Софией, или космоургической ипостасью. В то время как человеческая телесность является лишь образом божественной телесности<sup>19</sup>. Таким образом, она входит в полноту образа Божия и соотносится с ней. Подобное становится возможным благодаря «сообразности»<sup>20</sup>. На основе идеи о «сообразности» человека Христу прот. Сергий приходит к выводу, что «двойство природ в человеке, его изначальное бого-человечество, делает возможным обожение жизни, нераздельное и неслиянное общение обеих природ в человеке»<sup>21</sup> «через сошествие Св. Духа»<sup>22</sup>.

Именно в «сообразности» прослеживается первая антиномия человеческой сущности: Бог как Первообраз и человек как образ. Важно отметить, что в первой части «Большой трилогии» о. Сергий отмечает, что «образ не есть то же, что Первообраз. Он, имея с ним известное тождество, необходимо имеет и отличие»<sup>23</sup>.

Как полагает Н. А. Ваганова, «Боговоплощение суть абсолютное осуществление в образе человека божественного софийного Первообраза — в этом и состоит истинный смысл халкидонского догмата, согласно софиологическому богословию о. Сергия Булгакова»<sup>24</sup>.

Согласно о. Сергию, природная сущность является модусом человеческого бытия, и поэтому она не может уничтожить образ Божий в человеке.

Важно отметить, что для о. Сергия «образ Божий, данный человеку при его сотворении, неразрывно связан с его подобием»<sup>25</sup>. Образ Божий — это «онтологическая, неотъемлемая основа»<sup>26</sup>, данная человеку, а подобие — свободное осуществление этого образа, задача его жизни. Можно предположить, что образ и подобие соотносятся как данность и заданность. Иными словами,

<sup>17</sup> Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 128.

<sup>18</sup> Булгаков С. Н. Евхаристический догмат // Булгаков С. Н. Евхаристия. М., 2005. С. 198.

<sup>19</sup> Там же. С. 195.

<sup>20</sup> Согласно Зандеру, это понятие прот. С. Булгаков вводит для объяснения соотносительности образа (человека) и Первообраза, их внутренней связи, следовательно, Богочеловечество можно понимать как сообразность Бога и человека, которая одинаково относится и к вечности Бога, и к сущности человека; кроме того, так как человек есть образ Бога, значит, и Богу в известном смысле присущи черты человека (Зандер Л. А. Бог и мир. Миросозерцание отца Сергия Булгакова: в 2-х томах. Т. 1. Париж, 1948. С. 316).

<sup>21</sup> Булгаков С. Н. Агнец Божий. С. 117.

<sup>22</sup> Булгаков С. Н. Утешитель. О Богочеловечестве. Ч. II. Париж, 1936. С. 337.

<sup>23</sup> Булгаков С. Н. Агнец Божий. С. 163.

<sup>24</sup> Ваганова Н. А. Тайнство, догмат и антиномия в софиологии прот. С. Булгакова // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 4 (48). С. 49.

<sup>25</sup> Булгаков С. Н. Агнец Божий. С. 169.

<sup>26</sup> Там же. С. 169.

прот. Сергей Булгаков говорит о данности и заданности в единстве человека. Это единство можно наблюдать в духовном и душевном единении с природой, которое возможно после апокатастасиса, т. е. после восстановления «полноты жизни ... не только духовной, но и телесной или, точнее, духовно-телесной»<sup>27</sup>.

Принятие и истинное понимание человеком своей антиномичной сущности, согласно о. Сергию, возможно только посредством апокатастасиса, который позволит человеку восстановиться «в своем первоизданном виде, как состоящий из души и тела»<sup>28</sup>.

По его мнению, «Бог делается становящимся Богом в Богочеловеке... чтобы низойти до человеческой жизни, в ней и чрез нее соделать человека богоприемлющим, богожизненным, одним словом, Богочеловеком»<sup>29</sup>.

Отметим, что о. Сергей отводит идее боговоплощения основополагающее значение в антропологии, понимая его как вечный постоянный процесс становления Бога «всем во всем» для мира (1 Кор 15:28), а не одномоментный акт онтологического единства временного и вечного, относительного и абсолютного. «Идея становления Бога — Богом не для Себя самого, а для мира, вместе со становлением мира, с необходимостью проистекает из неумаленного принятия всей полноты христианского откровения»<sup>30</sup>,

Согласно прот. Сергию, «человек носит в себе образ Богочеловека»<sup>31</sup>. «В человеке усматривается криптограмма образа Божьего, черта богочеловечества»<sup>32</sup>. На основе идеи единства двух природ — двуприродности Иисуса Христа и категорий «образа» и «подобия Божия», он создает учение о Богочеловечестве. Учение о Богочеловечестве — венец антропологического проекта о. Сергия Булгакова. «Богочеловечество» — это идеал духовного совершенствования, который возможен в эсхатологической перспективе. Идея Богочеловечества выражает установку мира на ософиение как итог развития человечества. Мир потенциально софиен, актуально он хаотичен. Он — только становящаяся София<sup>33</sup>. Мир представляет собой актуализацию потенциальности софийности, и есть становящееся бытие, мир находится в процессе становления. По мысли о. Сергия, мир способен усовершенствоваться и уподобиться божественному бытию.

Прот. Сергей выделяет два пути развития человека: цивилизационный (исторический) и творческий (культурный, духовный)<sup>34</sup>. Первый путь предполагает приспособление человека к природным условиям, рост материального

---

<sup>27</sup> Булгаков С. Н. Невеста Агнца. С. 466.

<sup>28</sup> Там же. С. 462.

<sup>29</sup> Булгаков С. Н. Агнец Божий. С. 249.

<sup>30</sup> Там же. С. 156.

<sup>31</sup> Там же. С. 198.

<sup>32</sup> Там же. С. 261.

<sup>33</sup> В поздних работах прот. С. Булгакова именуется Софией тварной (в противоположность Софии Божественной).

<sup>34</sup> По прот. С. Булгакову, человек имеет внутри себя «два центра»: природный и духовный, и от того, какой из них станет доминирующим, будет зависеть, по какому пути пойдет его развитие. Несмотря на доминирование природного начала, которое наблюдается, например, в акте грехопадения, в человеке благодаря наличию духовного центра всегда останется способность искать высшее начало, способное преобразить его личность.

благополучия. Второй путь — творческий подход к миру и к самому себе, духовное совершенствование. Духовная цивилизация — это идеал, недостижимый в плане исторического прогресса, т.к. совершенное общество возможно только в эсхатологической перспективе. Моделью такого состояния мира является Богочеловечество, социальный идеал, в котором будет проявлено духовное единство человека и Бога.

Согласно о. Сергию Булгакову, человек, обладая образом и подобием, является высшей ступенью природного мира и должен стать его хозяином. Тем самым антиномизм человека заключается в том, что он должен возвышаться над всем творением и одновременно быть его частью: «человек трансцендентен миру и в этом смысле свободен от мира, есть не-мир ... Всякую мировую данность он себе внеполагает и противопоставляет... Более того, человек трансцендентен и самому себе во всякой своей эмпирической или психологической данности, во всяком самоопределении»<sup>35</sup>. Эта трансцендентность распространяется на него самого, как часть природного мира, одновременно делая человека высшим существом в природном мире.

Подобное понимание человека, возвышающегося над миром, можно считать свидетельством влияния идей Григория Паламы<sup>36</sup>. Основная мысль прот. Сергия Булгакова как христианского мыслителя заключается в том, что «через свой дух человек является причастным Божественного естества и способен к “обожению”»<sup>37</sup>. Как справедливо утверждает Г. Ф. Гараева, для о. Сергия человек — это «тварный Бог», «это живая икона Божества, бого-мир, абсолютно-относительное»<sup>38</sup>. Человек с рождения обладает полнотой возможностей своего бытия, которые заложены в духе и раскрываются в процессе исторического развития. Иными словами, реализацию имеющихся задатков можно понимать как актуализацию потенциального совершенного состояния.

В идее совершенствования человека и мира заключена основная идея антропологического учения о. Сергия: идеальное состояние не является одномоментным актом, а есть длительный внутренний духовный путь, предполагающий исчезновение несовершенства и изменение бытия человека, которое может произойти только после апокатастасиса. Согласимся с мнением Т. Н. Резвых, что прот. Сергей Булгаков, исходя из сближения понятий времени и вечности, «выстроит концепцию апокатастасиса: все несовершенное, смертное, временное, несофийное сгорит при втором пришествии Христа. Негативизм тварного бытия будет полностью преодолен. Тварная София полностью соединится с Софией божественной, полностью преобразится и обожится. Это не значит,

<sup>35</sup> Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 278–279.

<sup>36</sup> Россум Й. ван. Взаимодействие богословия и философии в православном богословии: свт. Григорий Палама и прот. Сергей Булгаков // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. М.: ПСТГУ, 2013. 198–209; Петрова Л. А. Рецепция паламитского богословия в софиологии С. Н. Булгакова // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 78–86; Бирюков Д. С. Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм о. Георгия Флоровского (1920-е гг.) // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 13–43.

<sup>37</sup> Булгаков С. Н. Агнец Божий. С. 221.

<sup>38</sup> Гараева Г. Ф. Софийный идеализм как историко-философский феномен. М.: Диалог-МГУ, 2000. С. 265.

что изменчивость тварного бытия застынет в неизменной вечности. По Булгакову, начнутся “новые времена, новые века веков с новым становлением”. Победит то время, что описано им в “Свете Невечернем”, — “мировое”, “вечное время”»<sup>39</sup>.

Можно предположить, что идея духовного совершенствования в контексте учения об апокатастасисе прот. Сергия Булгакова является оригинальной попыткой возвращения «утраченного рая». Он приходит к оригинальному выводу: «история человека начинается не снизу, но сверху, от полноты и гармонии»<sup>40</sup>.

Совершенствование человека ведет к совершенствованию человечества и мира в целом. Однако «совершенство есть искомое, но не данное твари, которая не знает шедевра, и это не от греха только, но, прежде всего, от тварности»<sup>41</sup>. Главной особенностью человеческого бытия прот. Сергей считает становление в диалектической связи вечного и временного, — процесс осуществления полноты идеи творения. Человек «раскрывается во временной жизни, как самооткровение личного духа, который живет во времени, сам принадлежа вечности»<sup>42</sup>. Человек не только создан «по образу и подобию Бога», но и причастен к божественной вечной жизни<sup>43</sup>.

По мнению прот. Сергия Булгакова, человек, несмотря на греховность, обладает полнотой бытийности. Он — существо общественное, мыслящее и творчески действующее в мире<sup>44</sup>. Пример первых двух характеристик личности человека о. Сергей находит в образе Ивана Карамазова, для которого «последние проблемы бытия, так называемые метафизические вопросы, о Боге, о добре и зле, о мировом порядке, о смысле жизни, представляются не праздными вопросами... но имеют самую живую, непосредственную реальность»<sup>45</sup>. Третья составляющая сущности человека проявляется в творчестве. Согласно прот. Сергию, человеческое творчество представляет только потенциальную возможность. «Потенциальная абсолютность человеческого творчества, которая не становится актуальной, и порождает его *трагедию*»<sup>46</sup>. Трагедия заключается в том, что идея не совпадает с ее воплощением. Прот. Сергей утверждает, что только Бог может творить «из ничего», человек же творит из «данного». Человек не может сотворить что-то абсолютно онтологически новое, он реализует возможность (заданность) на основании свободы (данности): «Свобода есть *модус данности*, но не самотворческий акт»<sup>47</sup>. В отличие

---

<sup>39</sup> Резвых Т. Н. Постановка проблемы времени у С. Н. Булгакова: контекст антиномии природы и свободы // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 3 (53). С. 66.

<sup>40</sup> Булгаков С. Н. Невеста Агнца. С. 193.

<sup>41</sup> Там же. С. 160.

<sup>42</sup> Булгаков С. Н. Агнец Божий. С. 261.

<sup>43</sup> Булгаков С. Н. Невеста Агнца. С. 490.

<sup>44</sup> Булгаков С. Н. Догматическое обоснование культуры // Булгаков С. Н. Сочинения: в 2-х томах. Т. 2. М., 1993. С. 637.

<sup>45</sup> Булгаков С. Н. Иван Карамазов как философский тип // Булгаков С. Н. Сочинения: в 2-х томах. Т. 2. М., 1993. С. 20.

<sup>46</sup> Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 243–244.

<sup>47</sup> Булгаков С. Н. Иуда Искариот — апостол-предатель // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001. С. 243.

от божественной свободы, человеческая всегда соотносится с необходимостью, которая служит одновременно границей и условием проявления свободы. Иными словами, в человеке наблюдается (присутствует) единство свободы и необходимости. Как считает прот. Сергей, «абсолютная свобода свойственна лишь абсолютному, божественному духу, жизнь которого не имеет для себя какой бы то ни было данности»<sup>48</sup>.

Для прот. Сергия человеческое творчество является продолжением божественного, реализацией полноты Его замысла. Человек призван восстановить изначальный гармоничный порядок, который был нарушен в результате первородного греха: «падение человека имело определяющее значение не только для него самого, но и для природы. Он призван быть ее господином, очеловечить природу, став ее духовным центром ... Природа должна быть освобождена сама от себя, от своей душевной природности, и освободителем ее призван быть человек, которому она и должна принадлежать. ... она таит в себе надежду на “апокатастасис” ... на свое преобразование, которое совершится в конце мира, когда будет “новое небо и новая земля”, причем это восстановление природы ... есть вместе с тем и восстановление человека»<sup>49</sup>.

Исходя из этого, в концепции прот. Сергия личность ищет диалога, синергии с Богом<sup>50</sup>. Тем не менее человек, являясь частью Божественного замысла, пытается быть особенным и, более того, обособленным. Согласно о. Сергию, если бы человек смог освободиться от своей природы, то «он был бы просто Бог, и его жизнь сливалась бы с божественной жизнью»<sup>51</sup>. Но, по его мнению, обособленность лишит человека возможности стать Богочеловеком и стать причастным к духовному миру. Прот. Сергей утверждает, что невозможно себе представить земное бытие, которое имело бы основание вне Божества. Оно сотворено Им как временность и становление, которое стремится к полноте бытия.

Вслед за свт. Григорием Нисским прот. Сергей Булгаков проявлением богоподобности считает свободу и способность творить. Уподобление Богу — это творческий, «богоподобный путь, как путь свободы»<sup>52</sup>. Человек воздействует на ход истории в процессе творческой деятельности, для которой необходимы замысел и свобода. Свобода и творчество способствуют совершенствованию человека. Благодаря хозяйственному, художественному и социальному творчеству человек самосовершенствуется и «очеловечивает» мир.

Важно подчеркнуть, что прот. Сергей делает акцент именно на творческом потенциале человека, считая его «со-творцом мира», творчество которого является продолжением божественного творения. Он пишет: «Бог

---

<sup>48</sup> Булгаков С. Н. Агнец Божий. С. 164.

<sup>49</sup> Там же. С. 174.

<sup>50</sup> В отличие от Н. А. Бердяева, считающего, что человек призван, как Бог, творить «из ничего» и, следовательно, человеческое творчество расширяет первоначально созданное Богом творение, которое, однако, никогда не будет соответствовать замыслу.

<sup>51</sup> Булгаков С. Н. Агнец Божий. С. 117.

<sup>52</sup> Там же. С. 169.

предоставил человеку его, человеческую, долю участия в творении мира, сотворив мир лишь в *его потенциальной* полноте... От века предустановлены онтологические грани тварного бытия с его самотворчеством ... человек не Бог и никогда не может стать ни своим собственным творцом, ни творцом мира. Притязания к тому суть или безвкусный самообман, или же метафизическое воровство, т. е. именно “повторение”<sup>53</sup>. Можно предположить, что человек соучаствует в процессе творения мира и преображает его. По прот. Сергию, творческая природа человека коренится в софийности (первоначальной идеальности), которая связывает его с божественным творчеством. Как творение Бога, он несет в себе определенный отблеск абсолютного, который проявляется в стремлении к абсолютному созиданию и самосовершенствованию. Эта устремленность является условием свободы в природе человека.

### **Антиномия «духовное – тварное»**

Согласно традиционным богословским представлениям, человек может быть представлен как существо «двухсоставное» (дух и тело) либо «трехсоставное» (дух как начало нетварное и тварные душа и тело (плоть)). По мнению прот. Сергия Булгакова, «человек, есть воплощенный дух и, как таковой, состоит из духа и души и тела, — одушевленной телесности. ... Дух есть божественное начало в человеке, имеющее жизнь в себе и раскрывающееся в Боге»<sup>54</sup>. С одной стороны, человек имеет духовное начало, с другой — телесное, плотское. Духовно-телесное строение человека, не разделяя сущность, делает его двойственным. Целостность сохраняется благодаря тому, что образ Божий в человеке заложен как в самом духе, так и в телесности<sup>55</sup>, что делает человека одновременно онтологическим единством различных начал — духовного и телесного. Дух соединяется с душевно-телесной составляющей и образует единое существо — человека. Прот. Сергей Булгаков утверждает, что устранение духовно-телесного строения возможно только после духовного обновления и телесного восстановления, т. е. в процессе апокатастасиса. Так как, по его мнению, восстановление человека должно осуществиться «в его духовном и телесном составе»<sup>56</sup>.

### **Антиномия «сотворенное-самополагающее»**

Прот. Сергей Булгаков утверждает, что неотъемлемым свойством человеческого духа является свобода как самосознание и самоопределение, благодаря чему тварная жизнь человека возможна как самопроизвольное движение, которое предполагает свободу выбора. В этой самопроизвольности

<sup>53</sup> Булгаков С. Н. Утешитель. С. 250–251.

<sup>54</sup> Булгаков С. Н. Нация и человечество // Булгаков С. Н. Сочинения: в 2-х томах. Т. 2. М., 1993. С. 644.

<sup>55</sup> Важно отметить, что согласно прот. С. Булгакову, образ Божий наиболее полно и цельно проявляется в духе: «Этот личный, ипостасный центр человеческого существа есть первое, наиболее полное и таинственное проявление в нем образа Божия» (Зандер Л. А. Бог и мир... С. 319).

<sup>56</sup> Булгаков С. Н. Невеста Агнца. С. 462.

кроется не только свобода человеческого духа, но и «внутренний закон бытия — инстинкт»<sup>57</sup>, который является не сущностью человеческой тварной природы, а чувственностью, соотношением с природой, реакцией на собственные потребности и впечатления, т. е. тем, что движет человеком в земном мире. «Свобода духа есть способность к творческому самоопределению, которым он имеет свою жизнь из себя и для себя, как свое самоположение»<sup>58</sup>. Прот. Сергей считает, что самоопределение и самополагание делает человека цельным. Фактически, он снова использует антиномизм для объяснения человека. «Личность, как самобытность... есть синоним свободы, как актуальности или самополагания»<sup>59</sup>. Свобода духа способствует творческому самоопределению.

Согласно прот. Сергию, «если говорить о свободе, точнее, о сверхсвободе в Боге, то следует ее, прежде всего, видеть в Божественной личности, Я»<sup>60</sup>. При этом человеческому «Я» нельзя приписывать ту абсолютную свободу, которая существует в божественном «Я»: «тварное “Я” творится, то есть пробуждается Богом к бытию»<sup>61</sup>. Пояснить антиномию «сотворенное-самополагающее» о. Сергей пытается следующим образом: «Я» — это самоцель и самополагание человеческой сущности, которое не только определяет природу человека, но и несет в себе свидетельство творения Бога. Бог наделил человека тем самым способностью к самополаганию, сопровождающей его на пути к поиску своей сущности. О. Сергей считает, что самополагание человека состоит в причастности к творению своей природы.

Прот. Сергей Булгаков утверждает, что «мир свою полноту и вершину имеет в человеке, который есть логос мира и, говоря принципиально, нет и не может быть в мире ничего, что не было бы человеком... весь мир есть потенциальное и периферическое тело для человека»<sup>62</sup>. Поэтому мир «будучи потенциально человеком... должен быть им очеловечен до конца»<sup>63</sup>. Следовательно, мир дан человеку как задание проявить человечность. Задача человека состоит в том, чтобы совершенствовать себя и мир. Человек, являясь душой мира, способен его очеловечить и способствует процессу совершенствования — «ософиению». Можно предположить, что очеловечивание мира представляет собой путь развития от зверочеловечества к богочеловечеству.

Согласно утверждениям прот. Сергея Булгакова, свобода способствует человеку стать причастным к божественному творению, в то же время дает ему возможность от него отойти. Человеческое творчество — это лишь возможность, которая имеет образ Божий, подчиненная природной сущности человека, его желанию самоопределиваться. Через свободу человек может творить мир вокруг себя: «Творение по образу Божию есть иное, нежели всего тварного

<sup>57</sup> Булгаков С. Н. Агнец Божий. С. 163.

<sup>58</sup> Там же. С. 164.

<sup>59</sup> Булгаков С. Н. Невеста Агнца. С. 138.

<sup>60</sup> Там же. С. 138.

<sup>61</sup> Там же. С. 164.

<sup>62</sup> Там же. С. 158.

<sup>63</sup> Там же. С. 166.

мира, оно включает в себя тварное самоположение, одинаковое как для ангельского, так и человеческого «Я»<sup>64</sup>.

### Антиномия «Я» — не-«Я»

Хотя прот. Сергей Булгаков традиционно обращается к структуре человека как к духовно-душевно-телесной, у него есть отсылки к пониманию человека как единства «Я», личности и индивидуальности. Для него индивид — это всего лишь тленность тела без духовного начала, а человек — это личность, ипостась, «Я», объединение тварного и духовного, софийность тварного бытия. А. П. Козырев отмечает, что у прот. Сергея личность представляет собой интеграцию духовных способностей человека<sup>65</sup>.

Прот. Сергей Булгаков различает и противопоставляет «ноуменальное, ипостасное «Я» и внешний мир, под которым он понимает «психологическое «Я»». «Я» связано со всем, но не относится ни к чему, его нельзя определить, но можно определять, и вся жизнь человека есть не что иное, как самоопределение, самотворчество.

Под индивидуальностью прот. Сергей Булгаков понимает «самобытное начало бытия», в котором реализуется идея человека, согласно которой он творится по божественному образу. Индивидуальность есть проявление Софии, именно в ней выявляется сущность и подлинное бытие человека. Он утверждает, что каждое конкретное бытие предполагает всеобщее, индивидуальное и универсальное единство. «Между индивидуальным и универсальным нет противоположности; истинно индивидуальное и есть истинно универсальное»<sup>66</sup>.

Своеобразный контекст антропологической концепции прот. Сергея Булгакова представила Р. М. Цвален, которая обращает внимание на то, что мыслитель троическое понимание божества переносит на личность. В контексте триединства он попытался раскрыть сущность человека по аналогии со Св. Троицей. По ее мнению, Троица у прот. Сергея стала основополагающим принципом личностного самосознания. Он предлагает триадическую структуру (т. н. модель) человека: «Я (субъект), его природа (предикат) и самосознание как акт реализации Я в его натуре (связка)»<sup>67</sup>, или «Я есть А».

Р. М. Цвален, анализируя основополагающие антропологические понятия прот. Сергея Булгакова и Н. А. Бердяева, выявляет концептуальное различие между антропологическими концепциями мыслителей. Сравнивая их учения, она утверждает, что «у Булгакова человек является онтологически самостоятельным образом троичного Бога, тогда как у Бердяева человек принадлежит... неотъемлемой структуре троичного Бога»<sup>68</sup>.

---

<sup>64</sup> Там же. С. 165.

<sup>65</sup> Козырев А. П. Ипостась против индивидуальности. Личность у С. Н. Булгакова // Сергей Николаевич Булгаков. М.: Политическая энциклопедия, 2019. С. 99–113.

<sup>66</sup> Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 52.

<sup>67</sup> Цвален Р. М. Тринитарная концепция личности у Николая Бердяева и Сергея Булгакова // История философии. 2016. Т. 21. № 1. С. 154.

<sup>68</sup> Там же. С. 155.

Обратившись к тринитарной модели<sup>69</sup>, можно предположить, что прот. Сергей Булгаков объясняет интерперсональное бытие человека и его отношение к Богу и миру с антропоцентрической и персоналистской позиций. Благодаря тринитарному концепту он, во-первых, преодолевает разрыв между субъектом и объектом. По словам Р. М. Цвален, в тринитарной онтологии прот. Сергия человек — субъект, а не объект творения. «У Булгакова человек является онтологически самостоятельным образом троичного Бога»<sup>70</sup>. Во-вторых, Троица является идеальной моделью единства интерперсональных отношений между Я, Ты, Он(а), Мы и Вы. По ее мнению, прот. Сергей Булгаков считает, что «каждый человек как образ троичного Бога обладает триадической структурой: Я (субъект), его природа (предикат) и самосознание как акт реализации Я в его натуре (связка) ... Эта динамичная структура личностной идентичности является основанием для... постоянного “становления” ... Люди как образы Божьи соответственно божественным ипостасям ищут отношения с Ты, идентичности и реализации в Мы, в “мультиипостасном человечестве”»<sup>71</sup>.

Схожие мысли высказывает М. А. Пылаев. Он приходит к выводу, что для прот. Сергия Булгакова «человек носит в себе ипостасное богочеловечество. Он образует “многоипостасное всеединство”... Я человека выступает в виде со-Я Святой Троицы в диалоге человеческого Я с божественным Ты»<sup>72</sup>.

Прот. Сергей Булгаков исходит из того, что человечество — это единая природа в многообразии ипостасей, оно «есть не только ипостасная множественность, но и ипостасное многоединство, оно есть целокупный Адам»<sup>73</sup>. В единой природе кроется одновременно несчастье человечества (первородный грех) и награда (всеобщее спасение). «Адам же есть не только определенная человеческая личность, но он же есть и человеческое многоединство, все-личность, по образу единого, но триипостасного Бога. Адам, как и каждая человеческая личность в Адаме, существует не только по себе и для себя, но и вместе с другими, как член многоипостасного всеединства»<sup>74</sup>. Отметим, что через идею «целокупного Адама» раскрывается символизм философии всеединства. Таким образом, утверждая ипостасность человека, его сообразность Богу и себе самому, прот. Сергей намечает еще одну проблему — наследственность. Онтологически каждый человек несет в себе образ не только своего Творца, но и прародителя. Хотя человек уникален, вместе с тем он повторим и в своих предках, и в своих потомках. В этом сила человечества: оно состоит из отдельных личностей и есть одновременно в каждой из них.

---

<sup>69</sup> Булгаков С. Н. Главы о Троичности // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001. С. 54–180.

<sup>70</sup> Цвален Р. М. Тринитарная концепция... С. 155.

<sup>71</sup> Там же. С. 154.

<sup>72</sup> Пылаев М. А. Персонализм в теологической антропологии Э. Бруннера и в социологии прот. Сергия Булгакова // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 107. С. 92–93.

<sup>73</sup> Булгаков С. Н. Невеста Агнца. С. 121.

<sup>74</sup> Там же. С. 121.

Именно в связи с «всечеловечностью каждого человека» раскрывается у прот. Сергия Булгакова учение об апокатастасисе. Парадокс человеческой истории в том, что она принадлежит времени посредством жизни и смертности отдельного человека, но как всечеловечество она вечна. «Весь Адам, все человечество сверхвременно, но и для времени оно сотворено Богом, как Человек или Всечеловек»<sup>75</sup>.

**Антиномия «временность — вечность», «актуальная смертность — потенциальное бессмертие»**

Рассматривая концепцию прот. Сергия Булгакова о богоподобии человека как «тварного духа», можно отметить, что ему присуща вечность, как и Абсолютному Духу, потому что «дух живет за гробом силой своего бессмертия и Божественной энергии»<sup>76</sup>. «Вечность и вечная жизнь в Боге — во Христе Духом Святым»<sup>77</sup>. По мнению прот. Сергия, онтологически человек духовен и бессмертен, но в земном мире он тварен и смертен. В этом кроется смысл еще одной антиномии человека: «актуальная смертность — потенциальное бессмертие». Прот. Сергей Булгаков раскрывает эту антиномию сущности человека следующим образом. Смерть — это и «разделение в духовно-душевно-телесном составе человека», и новое состояние человека — духовно-душевное. После смерти человек приобщится к духовному миру, который есть первичное место его существования. Благодаря возможности восстановиться посредством апокатастасиса «суммируются, так сказать, обе стороны, из которых слагается ... жизнь»<sup>78</sup> человека. Важно отметить, что сама жизнь понимается только через соотношение «жизни — смерти». Размышляя над этим, прот. Сергей приходит к выводу, что смерть — «лишь, как состояние жизни»<sup>79</sup> человека, в которого «была вложена природная возможность бессмертия»<sup>80</sup>.

По прот. Сергию, сложность выявленного антиномизма «актуальная смертность — потенциальное бессмертие» заключается в том, что софийное начало, данное человеку в творении, дает ему потенциальное начало бессмертия. Антиномизм актуально сущей природы человека, выражающийся в данной присущей ему смертности и заданной софийной бессмертности, соединенный с неприятием идеи вечных мучений при возможности достижения вечного блаженства в одном и том же понятии вечности, приводит его к необходимости отрицания вечной гибели.

Кроме того, осложняется учение об апокатастасисе прот. Сергия Булгакова пониманием «извечности и временности человека». «Актуальная смертность — потенциальное бессмертие» в его концепции раскрывается через антиномии «временности — вечности» и «жизни — смерти». Согласно прот. Сергию, человек из-за природности временен, но благодаря духовному

<sup>75</sup> Там же. С. 124.

<sup>76</sup> Булгаков С. Н. Невеста Агнца. С. 392.

<sup>77</sup> Булгаков С. Н. Утешитель. С. 337.

<sup>78</sup> Цит. по: Зандер Л. А. Бог и мир... С. 373.

<sup>79</sup> Булгаков С. Н. Невеста Агнца. С. 379.

<sup>80</sup> Там же.

началу — вечен. Иными словами, речь идет о нетварно-тварной природе человека. Переломным моментом земной жизни является смерть. «Смерть есть некоторый трансценз в иную жизнь, нам остающуюся недоведомой»<sup>81</sup>.

Таким образом, человек, будучи и вечен, и временен, отображает два плана своего бытия — «временно-исторический» (земная жизнь) и «надвременно-сверхэмпирический»<sup>82</sup> (жизнь после смерти, в обновленном и преображенном воскресшем теле). Причем обе жизни «между собою связаны, как разные стороны единой жизни одного и того же духа»<sup>83</sup>.

Прот. Сергей Булгаков на основе христианского учения о бессмертии души утверждает, о том, что человеческое бессмертие вмещает и смерть, и воскресение. В этом контексте значение смерти состоит в разделении духовной и телесной сущностей человека. Благодаря такому процессу разделения человек теряет связь с природным миром и его душа становится потенциальностью, способной восстановиться. «Первое действие силы воскресения состоит в восстановлении полноты человека в его духовном и телесном составе»<sup>84</sup>. Именно поэтому только после смерти, т.е. после преодоления природности, возможен апокатастасис.

### **Заключение**

Таким образом, прот. Сергей Булгаков подразумевает под апокатастасисом духовное и телесное восстановление человека в эсхатологической перспективе, всеобщее восстановление утраченного единства.

Учение об апокатастасисе в «Большой трилогии» прот. Сергея Булгакова взаимосвязано с его антропологическими идеями. Характеризуя человека, он обращает внимание на антиномии его сущности, причем выделяет антиномизм в таких аспектах как противопоставление душевно-духовного и телесного, свободы и не-свободы, временности и бессмертия, смерти и смертности.

В антропологическом проекте прот. Сергея Булгакова можно выделить следующие антиномии в человеческой природе.

Во-первых, Бог как Первообраз и человек как образ. Человек воспринимается мыслителем в первую очередь как образ Божий, хотя в своей антропологии он выделяет также подобие. Антропологический проект прот. Сергея основан на «образе — подобии» («данности и заданности»). Можно предположить, что указанный антиномизм является онтологической основой, благодаря которой в человеке существует врожденное стремление к совершенствованию, т.к. человек есть Богочеловек в возможности.

Во-вторых, антиномия «духовное — тварное». Человек одновременно и духовное, и природное существо.

В-третьих, антиномия «сотворенное-самополагающее», которая определяет человека как сотворенного и наделенного божественным духом с возможностью самотворения.

---

<sup>81</sup> Там же. С. 378.

<sup>82</sup> Там же. С. 107.

<sup>83</sup> Там же. С. 394.

<sup>84</sup> Там же. С. 462.

В-четвертых, антиномия «Я» — не-«Я». Несмотря на традиционную модель «Я» — личность — индивидуальность», у прот. Сергия превалирует характеристика человека посредством его ипостасности и яйности — соотношения «Я» и не-«Я» с божественной природой.

В-пятых, антиномия «временность — вечность», «актуальная смертность — потенциальное бессмертие». Человек, существуя во времени, природен и смертен, но благодаря наличию в нем духовного начала вечен и бессмертен.

Прот. Сергей Булгаков полагает, что преодоление антиномичности природы человека произойдет благодаря духовному обновлению и телесному восстановлению, т. е. в процессе апокатастасиса. Посредством апокатастасиса произойдет согласование антиномий природы человека, что приведет к единству его природы. Иными словами, апокатастасис — это реализация изначальной потенции человека, раскрытие богоподобия во всей полноте. Важно отметить, что прот. Сергей акцентирует внимание на возможность восстановления идеального всеобщего единства человеческого естества.

Как бы человечество ни продвинулось в процессе совершенствования, оно будет частично, поскольку преодолеть в земных условиях антиномии эмпирического бытия невозможно. Земной мир понимается как подготовка к эсхатологии, т. к. своеобразное духовное развитие в человеке заложено потенциально. Важно отметить, что создание совершенного человечества и духовное преображение мира, в котором будет преодолено зло, возможно только в эсхатологической перспективе. Богочеловеческий процесс подразумевает обожение мира, т. н. развитие человека от «зверочеловека» к «Богочеловеку» с помощью согласования божественного и человеческого.

## Источники и литература

### Источники

1. Булгаков С. Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. Париж, 1933. 468 с.
2. Булгаков С. Н. Главы о Троичности // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001. С. 54–180.
3. Булгаков С. Н. Догматическое обоснование культуры // Булгаков С. Н. Сочинения: в 2-х томах. Т. 2. М., 1993. С. 637–643.
4. Булгаков С. Н. Евхаристический догмат // Булгаков С. Н. Евхаристия. М., 2005. 208 с.
5. Булгаков С. Н. Иван Карамазов как философский тип // Булгаков С. Н. Сочинения: в 2-х томах. Т. 2. М., 1993. С. 15–45.
6. Булгаков С. Н. Иуда Искариот — апостол-предатель // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001. С. 181–330.
7. Булгаков С. Н. Нация и человечество // Булгаков С. Н. Сочинения: в 2-х томах. Т. 2. М., 1993. С. 644–653.
8. Булгаков С. Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. III. Париж, 1945. 621 с.
9. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 414 с.

10. Булгаков С. Н. Сочинения: в 2-х томах. Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993.
11. Булгаков С. Н. Утешитель. О Богочеловечестве. Ч. II. Париж, 1936. 447 с.
12. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.

## Литература

13. Астапов С. Н. Антиномия в отрицательной диалектике П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка // Научная мысль Кавказа. 2009. № 1. С. 54–58.
14. Бирюков Д. С. Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм о. Георгия Флоровского (1920-е гг.) // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 13–43.
15. Ваганова Н. А. Таинство, догмат и антиномия в софиологии прот. С. Булгакова // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 4 (48). С. 40–51.
16. Ваганова Н. А. Эволюция софийной онтологии С. Н. Булгакова. Дисс... канд. филос. наук. М., 2004.
17. Гараева Г. Ф. Онтогносеологическая сущность софиологии и ее место в русской философии: Соловьёв В. С., Флоренский П. А., Булгаков С. Н. Дисс... докт. филос. наук. Армавир, 2000.
18. Гараева Г. Ф. Софийный идеализм как историко-философский феномен. М.: Диалог-МГУ, 2000. 384 с.
19. Геворкян А. Р. Учение об антиномизме П. Флоренского и С. Булгакова. М., 1999. 151 с.
20. Гордеев А. С. Дисс... канд. филос. наук. Культурно-исторические основания формирования «Философии хозяйства» С. Н. Булгакова. М., 2011.
21. Гуляева И. Г. Онтология света и ее рецепция в отечественной философской мысли: Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский. Дисс... канд. филос. наук. М., 2013.
22. Зандер Л. А. Бог и мир. Мирозерцание отца Сергия Булгакова: в 2-х томах. Т. 1. Париж, 1948. 478 с.
23. Калмыкова И. В. Историсофские аспекты социально-политических воззрений С. Н. Булгакова. Дисс... канд. филос. наук. М., 2002.
24. Козырев А. П. Ипостась против индивидуальности. Личность у С. Н. Булгакова // Сергей Николаевич Булгаков. М.: Политическая энциклопедия, 2019. С. 99–113.
25. Крылов Д. А. Софиологическое направление в русской религиозной философии. Дисс... докт. филос. наук. М., 2008.
26. Малков П. Ю. Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных отцов Церкви // Православное учение о человеке: Избранные статьи. М., Клин: Христианская жизнь, 2004. С. 100–121.
27. Мосолова Л. В. Проблема человека в философии С. Н. Булгакова. Дисс... канд. филос. наук. М., 2002.
28. Мочалов Е. В. Анализ антропологической проблематики в русской философии всеединства XIX–XX веков. Дисс... докт. филос. наук. Саранск, 2003.
29. Осипов Д. И. Феномен хозяйства в русской философии культуры начала XX в. Дисс... канд. филос. наук. СПб., 2008.
30. Петрова Л. А. Рецепция паламитского богословия в софиологии С. Н. Булгакова // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 78–86.

31. *Пылаев М. А.* Персонализм в теологической антропологии Э. Бруннера и в софиологии прот. Сергея Булгакова // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 107. С. 86–96.
32. *Резвых Т. Н.* Постановка проблемы времени у С. Н. Булгакова: контекст антиномии природы и свободы // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 3 (53). С. 55–68.
33. *Резниченко А. И.* «Все временное есть сплав из ничто и вечности»: еще раз о тринитарной онтологии проф. прот. Сергея Булгакова (к 150-летию со дня рождения) // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2021. № 4. С. 12–28.
34. *Рожковский Е. Б.* Идея «умаления человека» в православной мысли: философско-религиоведческая реконструкция. Дисс... докт. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2012.
35. *Россум Й. ван.* Взаимодействие богословия и философии в православном богословии: свт. Григорий Палама и прот. Сергей Булгаков // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. М.: ПСТГУ, 2013. С. 198–209.
36. *Цвален Р. М.* Тринитарная концепция личности у Николая Бердяева и Сергея Булгакова // История философии. 2016. Т. 21. № 1. С. 151–159.
37. *Элюян М. Р.* Философия хозяйства С. Н. Булгакова в контексте русской и европейской философии конца XIX — начала XX вв. Дисс... докт. филос. наук. М., 2006.

О. А. Джарман

## Кесарий Каппадокийский — врач и философ поздней Античности. Часть I

УДК 614.25:94(37)(092)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_177  
EDN ZXMNCH



*Аннотация:* На общем фоне скудости биографических данных о врачах (в том числе и врачах-христианах) периода Поздней Римской Империи особый интерес представляет фигура святого Кесария Каппадокийского (Назианзского) — придворного врача четырех римских императоров, который является счастливым исключением из этого правила. Сопоставление имеющихся данных позволяет очертить жизненный путь относящегося к социальной элите и одновременно являющегося выходцем из христианской семьи античного врача того периода. В отечественной литературе, как и в иностранной, практически отсутствуют исследования, посвященные собственно Кесарию, который обычно остается в тени его брата — святителя Григория Богослова, и друга — святителя Василия Великого. В этой связи представляется важным в рамках настоящего исследования дать портрет Кесария Каппадокийского в разрезе эпохи как врача, философа, политического деятеля, представителя правящей элиты и христианина-исповедника, почитаемого Церковью святого. В статье рассматривается история семьи Кесария в связи с социально-политической и религиозной спецификой Каппадокии в IV веке, детские и юношеские годы и образование Кесария, послужившие основой для его дальнейшего формирования и развития.

*Ключевые слова:* Кесарий Каппадокийский, Великие Каппадокийцы, святитель Григорий Богослов, Фемистий, Констанций, Юлиан Отступник, античные врачи, античная медицина, придворные врачи, архиатры.

*Об авторе:* **Ольга Александровна Джарман**

Кандидат медицинских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин и биоэтики Санкт-Петербургского государственного педиатрического медицинского университета.

E-mail: olwen2005@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0999-5740>

*Для цитирования:* Джарман О. А. Кесарий Каппадокийский — врач и философ поздней Античности. Часть I // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 177–193.

Статья поступила в редакцию 04.12.2024; одобрена после рецензирования 03.01.2025; принята к публикации 10.01.2025.

---

*Olga A. Jarman*

**Caesarius of Cappadocia –  
a Physician and Philosopher of Late Antiquity.  
Part I**



UDC 614.25:94(37)(092)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_177  
EDN ZXMNCH

*Abstract:* Against the general background of the scarcity of biographical data on physicians (including Christian physicians) of the Late Roman Empire, the figure of Saint Caesarius of Cappadocia (Nazianzus) – the court physician of four Roman emperors – is of particular interest, being a happy exception to this rule. A comparison of the available data allows us to outline the life path of an ancient physician of that period who belonged to the social elite and at the same time came from a Christian family. In both domestic and foreign literature, there are practically no studies devoted to Caesarius himself, who usually remains in the shadow of his brother, Saint Gregory the Theologian, and his friend, Saint Basil the Great. In this regard, it seems important within the framework of this study to give a portrait of Caesarius of Cappadocia in the context of the era as a doctor, philosopher, politician, representative of the ruling elite and Christian confessor, a saint venerated by the Church. The article examines the history of the Caesarius family in connection with the socio-political and religious specifics of Cappadocia in the 4<sup>th</sup> century, childhood, and youth, and education of Caesarius, which served as the basis for his further formation and development.

*Keywords:* Caesarius of Cappadocia, Great Cappadocians, St. Gregory the Theologian, Themistius, Constantius, Julian the Apostate, ancient doctors, ancient medicine, court doctors, archiatrists.

**About the author: Olga Aleksandrovna Jarman**

Candidate of Medical Sciences, Senior Lecturer of the Department of Humanities and Bioethics at the St. Petersburg State Pediatric Medical University.

E-mail: olwen2005@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0999-5740>

*For citation:* Jarman O. A. Caesarius of Cappadocia – a Physician and Philosopher of Late Antiquity. Part I. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 177–193.

The article was submitted 04.12.2024; approved after reviewing 03.01.2025; accepted for publication 10.01.2025.

## Вступление

Биографические свидетельства современников об античных врачах (за исключением автобиографических свидетельств Галена) чрезвычайно скудны. Сведения отстают порой на несколько веков или отсутствуют, что порой затрудняет уточнение даже века, в котором жил врач (как, например, в случае знаменитого античного врача Аретея Каппадокийского, датировка жизни которого относится различными исследователями к I или IV вв. по Р. Х.). С другой стороны, также (если не более) редки биографии врачей-христиан периода античности, знакомые нам в основном по текстам «Житий», написанным спустя века (Житие Пантелеимона, написанное Метафрастом, относится к IX в. и отстоит от времени жизни святого на 500 лет). Мы практически не располагаем полными биографическими данными о врачах (в том числе, врачах-христианах) периода Поздней Римской империи. В этой связи особый интерес представляет реконструкция биографии св. Кесария Каппадокийского (Назианзского)<sup>1</sup> — придворного врача, который является счастливым исключением из этого правила. Мы имеем уникальную возможность проследить вехи его биографии и весь путь — от ранних лет и обучения в родном доме, включая интеллектуальные путешествия юности, до головокружительной карьеры при дворе четырех императоров. Сопоставление имеющихся данных позволяет нам очертить жизненный путь античного врача того периода, относящегося к социальной элите и одновременно являющегося выходцем из христианской семьи. В отечественной литературе, как и в иностранной, практически отсутствуют исследования, посвященные, собственно, Кесарию<sup>2</sup>. Он и его жизнь обычно рассматривается исследователями в канве жизни и творчества его брата свт. Григория Богослова, и друга свт. Василия Великого. В этой связи представляется важным в рамках нашего исследования дать портрет Кесария Каппадокийского в разрезе эпохи как врача, философа, политического деятеля, представителя правящей элиты и христианина.

## Источники

Основным источником сведений о Кесарии Каппадокийском является «Слово надгробное брату Кесарию», написанное свт. Григорием Богословом, которое несет как неизбежный субъективный отпечаток многогранной и сложной личности самого свт. Григория, так и особенности устоявшегося веками характера риторического стиля надгробных речей<sup>3</sup>. Кроме того,

<sup>1</sup> Греч. Καισάριος; лат. Caesarius.

<sup>2</sup> Заслуживает внимания статья: *Keenan M. E., sister. St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine // Bulletin of the History of Medicine. 1941. № 9. P. 8–30.* См. также разбор важных моментов биографии Кесария в монографиях: *Van Dam R. Families and Friends in Late Roman Cappadocia. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003; Elm S. Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome. Oakland: University of California Press, 2015.* На русском языке важной представляется глава о Кесарии («Брат») в монографии: *Иларион (Алфеев), иг. Жизнь и учение св. Григория Богослова. СПб.: Алетейя, 2001.*

<sup>3</sup> «Слово надгробное брату Кесарию», как и другие надгробные слова, написанные свт. Григорием Богословом, относится к жанру «epitaphios logos». Существовали также жанры «monodia» и «paramytheticos» (*Hagg Th. Playing with expectations:*

имеется несколько писем свт. Григория (Письмо 7, Кесарию, Письмо 29, Софронию, префекту Константинополя (написанное после смерти Кесария)) и свт. Василия Великого (Письма 32 и 33), касающиеся Кесария или адресованные ему, а также эпитафии свт. Григория своему брату, в которых есть вкрапления биографических сведений. Также источником сведений о детстве и юности Кесария, проведенных вместе со старшим братом, может служить знаменитая автобиографическая поэма свт. Григория Богослова «De vita sua» и другие автобиографические тексты святителя, из которых мы можем вынести представление о семье братьев, их окружении, воспитании и возмужании. Нас не должно смущать то, что свт. Григорий мало упоминал о брате в своих автобиографических сочинениях: это было, по-видимому, характерно для той эпохи. Так, Аврелий Августин только мельком упоминает о своем брате и совсем не упоминает о сестре. Подобную картину мы видим и у других авторов, например, знаменитый ритор Ливаний тоже словно «не замечает» двух своих братьев<sup>4</sup>. В этом смысле свт. Григорий Богослов дает значительно больше материала, чем было принято у его современников.

Анализ приведенных в упомянутых текстах данных, наряду с сопоставлением их с реалиями жизни Римской империи в период поздней античности и текстологическим, с учетом жанра, изучением «Слова надгробного брату Кесарию» свт. Григория Богослова позволило различным современным исследователям рельефнее очертить личность Кесария. Надгробное слово как жанр было перенесено из эллинской традиции<sup>5</sup> и впервые употреблено святителем в христианском нарративе.

Историки прошлого смешивали Кесария Каппадокийского с другими историческими личностями, носившими то же имя (как его современниками, так и жившими позже). В настоящее время доказано, что сведения о Кесарии, префекте Константинополя, брошенном в тюрьму при мятеже Прокопия<sup>6</sup> в 365 г., а также о Кесарии, авторе богословско-натурфилософского трактата,

---

Gregory's funeral orations on his brother, sister and father // Gregory of Nazianzus: Images and Reflections. Ed. by J. Børtnes, Th. Hägg. Copenhagen: University of Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2006. P. 133–134). Надгробные речи были формальными и составлялись по четким схемам (до нас дошло руководство Менандра, III в. по Р. X.). «Слово надгробное брату Кесарию» имеет достаточно простую риторическую схему (*Hagg Th. Playing with expectations...* P. 135).

<sup>4</sup> Эта особенность позднеантичных биографий не обязательно свидетельствует о холодности отношений между братьями в семьях: так, тот же Ливаний, ни разу не упомянув двух своих братьев в автобиографии, позже очень эмоционально описывает злоключения и смерть одного из младших братьев (*Vuolanto V. Family Relations and the Socialisation of Children in the Autobiographical Narratives of Late Antiquity // Approaches to the Byzantine Family. Ed. by L. Brubaker, S. Tougher. Farnham: Ashgate, 2013. P. 65*).

<sup>5</sup> *Hofer A. Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 16; McCauley L, Sullyvan J. J., McGuire M. R. P., Deferrary R. J. Funeral Orations // The Fathers of the Church. Vol. 22. Washington: Catholic University of America Press, 1953. P. 16.*

<sup>6</sup> Мнение о том, что Кесарий Каппадокийский и Кесарий, префект Константинополя, одно и то же лицо, было выдвинуто в 1665 г. Джеймсом Годфроем (James Godefroy), издателем Кодекса Феодосия. В настоящее время оно считается исторически обосновательным.

жившем в V–VI вв.<sup>7</sup>, никак не связаны с Кесарием Каппадокийским и относятся к другим историческим личностям. Кесарий магистрат, один из адресатов писем свт. Григория Богослова, также другой человек<sup>8</sup>.

## Биография

Кесарий Каппадокийский был сыном Григория Старшего<sup>9</sup> и Нонны, младшим ребенком<sup>10</sup> в семье после Горгонии и Григория, будущего Богослова. Кесарий родился около 330 г. (как считает McGuckin, ок. 331–332 г.) в семейном имении Арианз (ныне Сиврихисар, Турция), близ Карбала (Карвали, ныне Гюзельюрт), к югу от Назианза (Диокесарии), в римской провинции Каппадокия (еще до разделения ее на две части императором Валентом в 372 г.), а умер в конце 368 — начале 369 г., в провинции Вифиния, в городе Никея<sup>11</sup>.

## Каппадокия в поздней античности

Каппадокия, родина Кесария, которую римляне называли из-за холодных зим «царством снега»<sup>12</sup>, была расположена в Малой Азии и граничила

---

<sup>7</sup> Патриарх Фотий считал, что автором этого трактата был именно Кесарий Назианзин, и авторитет Фотия в этом отношении был непререкаем в Средние века, а также на Руси. Сейчас уточнена личность автора этого трактата (в литературе его принято называть «псевдо-Кесарием»). Им является Кассиан Савваит, высокообразованный монофизитский монах-оригенист (*Tzamalikos P. A. Newly Discovered Greek Father Cassian the Sabaite*. Leiden, Boston: Brill, 2012. P. 404–440).

<sup>8</sup> Двоюродные братья свт. Григория Богослова Элладий и Евлалий купили в Каппадокии имение для философского досуга. Их притесняли соседи, и святитель вступился за них, написав письмо местному чиновнику, магистрату по имени Кесарий.

<sup>9</sup> Григорий Старший был по вероисповеданию ипсистерием и происходил из семьи ипсистериев. Адепты этой монотеистической религии, почитавшие «Бога Вышнего», считались прозелитами и могли посещать синагоги. После I Вселенского Собора, созванного имп. Константином, когда стало ясно, что кесарь твердо принимает курс на христианство как на новую государственную религию, Григорий крестился и дети его уже были детьми христианина. Не обошлось, конечно, и без влияния жены Нонны.

<sup>10</sup> Возможно, имя с корнем «caesar-» было дано ребенку римского магистрата, которым был, по сути, епископ Григорий, в связи с началом строительства императором (кесарем) Константином новой столицы в 330 г., около даты рождения Кесария; в 330 г. также была основан главный город провинции Каппадокия — Кесария Каппадокийская (соседний крупный город Назианз носил также название Диокесария). Возможно, имя, данное сыну, должно было подчеркнуть привязанность и ответственность по отношению к своим обязанностям магистрата Григория Старшего. Как мы видели, имя «Кесарий» было распространенным: так, свт. Григорий Богослов писал тезке своего брата, магистрату. В Надгробном Слове Кесарию свт. Григорий подчеркивает, что Кесарий выполнил свой гражданский долг перед соотечественниками, став столичным чиновником, и не забывал о них, оказывая материальную помощь городской казне. Кесарий не забыл о родном городе, выплатив ему такую помощь — «paideusis», о чем говорит свт. Григорий в Надгробном Слове (Gregory of Nazianzus: Images and Reflections. Ed. by J. Børtnes, Th. Hägg. Copenhagen: University of Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2006. P. 221).

<sup>11</sup> Джарман О. А. Кесарий Каппадокийский // Православная Энциклопедия. Т. 32. М., 2013. С. 535–536.

<sup>12</sup> Van Dam R. Kingdom of Snow: Roman Rule and Greek Culture in Cappadocia. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.

с Арменией, Персией, Месопотамией, Сирией и Киликией. Она находилась на перекрестке цивилизаций, войдя в Римскую империю сначала как зависимое государство, после как провинция. Географически она была расположена на гористом плато, над которым возвышалась Аргейская гора, климат был умеренно континентальный, с холодными зимами и снежными бурями, затяжной весной, летом — степной и засушливый, за исключением приморской части Понта, выходящей к Черному морю, а также берегов полноводных рек Галиса и Ириса с притоком Лик. В сельском хозяйстве преобладающим являлось скотоводство (на самом плато), особенно коневодство, а также виноградарство и выращивание оливок (в поймах рек, где была плодородная земля). Производилась добыча серебра, свинца, драгоценных камней. Каппадокия была весьма живописным краем<sup>13</sup>. Особое место занимали каппадокийские подземные пещеры, выдолбленные в мягкой каменной породе, служившие и жильем, и хранилищем, и убежищем для христиан во времена гонений, и местом уединения и молитв для монахов в более позднее время<sup>14</sup>. Хотя упоминания о слушающих апостолов пришельцах (иудейских прозелитах) из Каппадокии есть в Новом Завете (Деян 2:9), а сведения о христианских общинах в Каппадокии восходят к концу II в., и в дальнейшем, во время гонений при Диоклетиане и Максимиане в начале IV в., многие известные мученики были родом из Каппадокии, общая христианизация этой римской провинции все же была весьма незначительной. Каппадокия была религиозно разнородна и синкретична — здесь были и иудеи, и ипсистерии, и последователи местной эллинистической религии, и зороастрийцы, а также ариане, монотанисты, новациане<sup>15</sup>. О жителях Каппадокии ходила поговорка-эпиграмма: «ядовитая змея, укусив каппадокийца, умерла»<sup>16</sup>. Заслуживают внимания два портрета каппадокийцев у Петрония в «Сатириконе»<sup>17</sup>.

Город Назианз (на местном наречии), или Диокесария (по-гречески), малая родина Кесария, был небольшим, как и другие немногочисленные города западной Каппадокии, но это не означает того, что он был малозначимым. Он имел высокий статус, как Кесария Каппадокийская<sup>18</sup>,

<sup>13</sup> Ibid. P. 15.

<sup>14</sup> Витрувий (De architectura, 8.3.9), говоря о свойствах асфальта, упоминает мифическое озеро, якобы расположенное в Каппадокии, между городами Кесария и Тиана, превращающее растущие там камыши в камень (Van Dam R. Families and Friends... P. 3).

<sup>15</sup> Trombley F. R. Hellenic Religion and Christianization. С. 370–529. Vol. 1. Leiden: Brill, 1993. P. 130.

<sup>16</sup> Van Dam R. Kingdom of Snow... P. 13

<sup>17</sup> «...Вдруг завизжали ведьмы, словно собаки зайца рвут. Был среди нас каппадокиец, мужчина основательный, силач и храбрец, — мог разъяренного быка поднять. Он, вынув меч и обмотав руку плащом, смело выбежал за двери». «— Узнаю каппадокийца, — со смехом сказал Трималхион, — никогда ни в чем себе не откажет, и, клянусь богами, я его за это хвалю, ибо этого в могилу не унесешь. <...> Вообще, он отчаянно способный мальчик; он и пекарь, он и сапожник, он и повар — слуга всех муз. Не будь у него двух пороков — был бы просто совершенством: он обрезан и во сне храпит... Я заплатил за него триста динариев» (цит. по: Петроний Арбитр. Сатириконе. М.: АСТ, 2022). Стоит обратить внимание на принадлежность каппадокийца к иудейской религии, вероятно, как прозелита или ипсистерия (см. далее).

<sup>18</sup> А также Тиана и Архелаида.

а территория, подчиненная ему (Тиберины), была весьма обширной, включая города Венаса (50 км к северу), Карбала (10 км к югу) и Сасимы (25 км на восток). Кроме того, он стоял на одной из важнейших дорог империи, ведущих с запада на восток<sup>19</sup> (от Антиохии через Иссус, Мопсуестию, Тарс, горы Киликии, спускаясь к Тиану, Сасимы, Назианз, Анкиру, и ведущую в Константинополь)<sup>20</sup>.

В Римской империи Каппадокия считалась отсталой провинцией,<sup>21</sup> но в IV в. произошел рывок в ее развитии и преодоление многовековой стагнации<sup>22</sup>; императоры стали обращать внимание на Каппадокию и посещать ее. В это время из Каппадокии выдвинулось множество выдающихся личностей, поступивших на придворную службу, в их числе был и сам Кесарий. В Церкви Каппадокия приобрела свой неоспоримый вес из-за богословского синтеза и примирения арианского конфликта, связанного с Великими Каппадокийцами, в число которых входили брат (свт. Григорий Богослов) и друг Кесария (свт. Василий Великий). Каппадокия дала античному миру знаменитого врача Аретея (I или IV вв.), сделавшего впервые описания ряда болезней, в том числе диабета и столбняка. В литературе дискутируется вопрос о его религиозной принадлежности — к иудеям или христианам. Вопрос о датах жизни Аретея также остается открытым, но, если разделять точку зрения о нем, как об авторе середины IV в.<sup>23</sup>, то он мог быть старшим современником Кесария, и, возможно, слава великого земляка могла косвенно повлиять на профессиональный выбор младшего сына Нонны.

### Кесарий как сын своих родителей

Отец Кесария, Григорий Старший (ок. 280–374) происходил из богатой, но не слишком знатной семьи. О его достатке можно судить по следующему факту: Григорий Старший смог дать обоим сыновьям блестящее образование в Афинах и Александрии, что было доступно далеко не всем обеспеченным людям<sup>24</sup>. Семья, из которой происходил Григорий Старший, придерживалась религии ипсистериев (адепты этой монотеистической религии, почитавшие

<sup>19</sup> Аммиан назвал ее «*usus itineribus solitis*».

<sup>20</sup> *Elm S. Sons of Hellenism...* P. 10.

<sup>21</sup> «Может ли каппадокиец разговаривать разумно? Может ли летать черепаха?» — писал в одной из эпиграмм (Ep. 43) Псевдо-Лукиан (*McGuckin J. A. St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography. St. Vladimir's Seminary Press, 2001. P. 43, note 31*).

<sup>22</sup> *Van Dam R. Families and Friends...* P. 3.

<sup>23</sup> *Oberhelman S. M. On the Chronology and Pneumatism of Aretaios of Cappadocia // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II: Principat. Band 37: Philosophie, Wissenschaften, Technik. Teilband 2: Wissenschaften (Medizin und Biologie [Forts.]). Herausgegeben W. von Haase. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1994. P. 941.*

<sup>24</sup> Василий Старший, отец Василия Великого, будучи гораздо более знатным, чем Григорий Старший, и владея несколькими именными, изыскал средства для обучения в Афинах только для своего старшего сына Василия. Двое других его сыновей (Григорий, будущий епископ Нисский, и Навкратий) получили образование в училище в Кесарии Каппадокийской, а Петр — домашнее образование под руководством старшей сестры Макарины.

«Бога Вышняго», считались иудейскими прозелитами и могли посещать синагоги), и потому не пострадала во время гонений на христиан в правление Диоклетиана в начале IV в. После того, как Григорий Старший получил место магистрата в Кесарии Каппадокийской, являвшейся метрополией провинции Каппадокия (включавшую Каппадокию и Понт), статус его несколько возрос. Вероятно, Григорий Старший был императорским местным сборщиком налогов, но не более того<sup>25</sup>. Предположение Vanderspoel<sup>26</sup> о том, что Григорий Старший был правителем провинции, оспаривается R. Van Dam как неубедительное<sup>27</sup>. Григорий Старший, служа в муниципальном совете, придерживался местного религиозного культа, т. е. оставался ипсистерием. Однако незадолго до 325 г., будучи уже около пятидесяти лет, он женился на Нонне<sup>28</sup>, юной девушке из знатной христианской семьи со связями при дворе. Вероятно, он инстинктивно почувствовал растущую роль христианства. Нонне были даны необычные привилегии в браке с не-христианином: ей не только было позволено сохранить свою веру, но и воспитать в христианстве своих детей. Дальнейшие события усилили интерес Григория Старшего к христианству, которое стало не только «разрешенной религией», *religio licita*, но и стремительно набирало политический вес.

Зимой 325–326 гг. император Константин совершил поездку по Малой Азии, в сопровождении, в том числе, и епископов из Каппадокии. Дорога через Каппадокию соединила Новый Рим, столицу христианской империи, и «столицу» Малой Азии город Антиохию.

Поздней весной 325 г. на I Вселенском Соборе в Никее также были представлены епископы из Каппадокии, кроме того, многие епископы ехали на Собор, пересекая Каппадокию. Все их путевые издержки оплачивала императорская казна. На Григория Старшего, чиновника-магистрата невысокого ранга, произвело впечатление то внимание, которое получали христианские епископы, и он стал проходить беседы перед крещением у Леонтия, епископа Кесарии Каппадокийской, а затем крестился. В дальнейшем после смерти епископа Леонтия Григорий занял его кафедру. Можно сказать, что он шел в ногу со временем и меняющимися течениями эпохи, оставаясь в свои пятьдесят с лишком лет достаточно гибким для того, чтобы использовать новые социальные лифты, и хорошо чувствующим конъюнктуру. При этом Григорий Старший славился своей честностью в отношении государственных средств и пользовался уважением и поддержкой народа, что в полной мере проявилось при инциденте с представителем императора Юлиана и позволило Григорию не только сохранить после этой ситуации свою должность, но и выйти победителем из сложного религиозно-политического конфликта. Григорий

---

<sup>25</sup> Holman S.R. Taxing Nazianzus: Gregory and the Other Julian // *Studia Patristica*. Vol. XXXVII: Papers presented at the 13<sup>th</sup> International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1999. Cappadokian Writers, Other Greek Writers. Ed. by M. F. Wiles, E. J. Yarnold, with P. M. Parvis. Leuven: Peeters, 2001. P. 103–109.

<sup>26</sup> Vanderspoel J. Correspondence and Correspondents of Julius Julianus // *Byzantion*. 1999. Vol. 69. P. 437–438.

<sup>27</sup> Van Dam R. Families and Friends... P. 199.

<sup>28</sup> Вероятно, овдовев перед этим, как считает Р. Ван Дам (Ibid. P. 41).

прожил долгую жизнь, пережив младшего сына Кесария, и дочь Горгонию. Он умер в возрасте около ста лет<sup>29</sup>.

Нонна (ок. 310–374/375), мать Кесария и свт. Григория Богослова, была из знатной каппадокийской христианской семьи. Ее брат Амфилохий был известным ритором и юристом, имел связи при императорском дворе в Новом Риме, был дружен со знаменитым и влиятельным придворным философом Фемистием<sup>30</sup>, и, возможно, занимал там какое-то время административный пост<sup>31</sup>. При вступлении в брак Нонне было едва ли около двадцати лет<sup>32</sup>. Хотя девочки из знатных семей в античности, как правило, были чем-то вроде «валюты», с помощью которой мужчины налаживали нужные связи и делали карьеру<sup>33</sup>, Нонна показала незаурядный характер и чувство собственного достоинства<sup>34</sup>. Отношения юной супруги Григория с родственниками-язычниками были сложными, — она отказывалась даже от бытового общения с ними, включающего формальные поцелуи и объятия при приветствии. Тем не менее, муж был очень привязан к Нонне, уважал ее веру и прислушиваясь к ее мнению. Свт. Григорий Богослов пишет, что отец во многом был склонён к переходу в христианство убеждениями и образом жизни Нонны: «капли материнских слез растопили скалу неверия отца». Нонна широко занималась благотворительностью, что не было свойственно для прижимистых жителей Каппадокии. Она помогала не только сиротам и вдовам, но и таким изгоям общества как прокаженные, которые находили в ее имении приют и лечение. Для нее был характерен крайний альтруизм, удивительный для женщины, выросшей в роскоши. По словам свт. Григория Богослова, она была готова продать в рабство себя и детей, чтобы на вырученные деньги накормить нищих. Нонна нежно любила своих детей и тревожилась за будущее сыновей, — ее молитва, как указывает свт. Григорий, о том, чтобы сыновья вместе после учебы вернулись домой из дальних странствий по империи (Афины

---

<sup>29</sup> Отрывок из одной эпитафии отцу, написанной свт. Григорием Богословом: «Столетний, переступивший пределы человеческой жизни, Сорокалетний в духе и на престоле (т.е. в крещении и епископстве), Кроткий, сладкоречивый, светлый проповедник Троицы, Глубокий сон вкушает здесь телом Григорий, Душа же его переселилась к Богу» (перевод цит. по: *Иларион (Алфеев)*, *из. Жизнь и учение св. Григория Богослова*. С. 431).

<sup>30</sup> В письме к Фемистию свт. Григорий Богослов высоко его ставит, поручая его попечению Амфилохия Младшего, своего двоюродного брата (*Elm S. Sons of Hellenism...* P. 225).

<sup>31</sup> *Hauser-Meury M.-M.* Prosopography zu den Schriften Gregors von Nazianz. Bonn: P. Hanstein, 1960. P. 29–30.

<sup>32</sup> Женщины не-сенаторского сословия выходили замуж рано, около 20 лет или менее (*Van Dam R.* Families and Friends... P. 211).

<sup>33</sup> Сам Григорий Старший тоже следовал этому принципу: так, свою единственную дочь от Нонны Горгонию, глубоко верующую христианку, он выдал замуж за знатного язычника Алипия из Иконии.

<sup>34</sup> Свт. Григорий Богослов в «Стихотворениях исторических» пишет о матери, что она «по телу только была женщина, а по нравам превышала мужчин» (раздел I «О себе», 11:60); цит. по: *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2-х томах. Т. 2: Стихотворения. Письма. Завещание. М.: Сибирская благовонница, 2007. (Полное собрание творений святых отцов церкви и церковных писателей в русском переводе).

и Александрия), была исполнена. Нонна пережила не только своего мужа, но и двоих детей — Кесария и Горгонию, проявив удивительное мужество при этой потере. Умерла Нонна вскоре после смерти мужа, во время молитвы у престола в христианском храме, в возрасте около шестидесяти лет. Своих родителей свт. Григорий Богослов сравнивал с Авраамом и Саррой. Оба они причислены Православной Церковью к лику святых<sup>35</sup>.

### Детство и юность

После рождения старшей дочери Горгонии у Нонны долго не рождались дети, и она молилась о даровании сына. В конце концов у нее родились мальчики-погодки: первенец Григорий (ок. 330 г.), и младший сын Кесарий (вероятно, в 331 или 332 г.). Дети, хотя и воспитывались в христианской вере, не были крещены в младенчестве, как из-за того, что отец еще не был христианином, так и из-за распространенной традиции принимать Крещение в зрелом возрасте<sup>36</sup>. Кесарий был вскормлен не матерью, занятой болезненным Григорием, а кормилицей, что было нормально для знатных семей<sup>37</sup>. Будучи в возрасте около 5 или 6 лет, Кесарий вместе со старшим братом покинул женскую половину дома и начал обучение под руководством домашнего учителя Картерия.

Нонна не имела голоса в воспитании детей «вне эллинских мифов», а ее муж Григорий и брат Амфилохий имели традиционные взгляды на то, как должен воспитываться юноша из знатной римской семьи (неважно, христианин он или нет). Мнение и вкусы детей не учитывались при отправлении их на учебу, но, как кажется, Григорий и Кесарий с радостью восприняли эту перемену в своей жизни.

После начального образования в Назианзе и последующих нескольких месяцев обучения в Икони у их дяди Амфилохия, известного юриста и ритора, игравшего важную роль в образовании и впоследствии в карьере Кесария, обоих братьев в возрасте около пятнадцати лет отправили (вероятно, в 346 г.)

---

<sup>35</sup> Отрывки из эпитафий Нонне свт. Григория Богослова: «Молившейся здесь некогда Нонне Бог сказал свыше: “Прииди!” Она же охотно разрешилась от тела Обеими руками: одной держась за престол, А другой молясь (т.е. воздевая в молитвенном жесте)». «Великим служителем этого престола был мой отец, Мать же моя, молясь перед этим престолом, разрешилась от жизни. Григорий и Нонна великие! Молю Царя, Чтобы и моя жизнь, и мой конец были такими же». «Нонна священная, всю жизнь свою вознеся к Богу, Напоследок ты и душу отдала в чистую жертву... престол же даровал славу смерти твоей, мать моя» (перевод цит. по: *Иларион (Алфеев), иг.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. С. 431).

<sup>36</sup> Так, Макрина, старшая дочь Василия Старшего и Эммелии, христиан, родителей Василия Великого, была крещена в младенчестве, как, вероятно, и сам Василий, а свт. Григорий Богослов принял Крещение уже в возрасте около 30 лет, по обету после избежания смертельной опасности, хотя был уже сыном епископа. Кесарий же, избрав придворную карьеру, откладывал Крещение до самого конца, сознавая высокую ответственность, которую оно наложило бы на него.

<sup>37</sup> Григорий часто говорит, что он один был вскормлен молоком матери. Так, Василий был тоже отдан кормилице, получившей несколько рабов и земельный надел. Ее сын, Дорофей, стал в дальнейшем сподвижником и доверенным лицом Василия.

в Кесарию Каппадокийскую, столицу провинции, в школу (училище) грамматики и риторики. Эти предметы были уже почти тысячу лет сердцем греческого образования. Все принадлежащие к элите того времени юноши (а систематическое образование в те годы было возможно только для них) изучали классическую литературу, причем не только для того, чтобы в дальнейшем правильно читать и писать, знать идиоматику, орфографию и пунктуацию, но и для того, чтобы сформировать вкус, стать знатоками литературных и риторических стилей, стать «красноречивыми» во всем контексте эллинистической культуры. Владеющие всем этим могли взволновать своей речью сограждан и товарищей, выступая в суде или в сенате. В подобных учебных заведениях завязывались знакомства, из которых сплеталась ткань общества того времени<sup>38</sup>. Для двух молодых людей, Кесария и Григория, которые, как предполагалось, вскоре займут место в образованной элите христианского общества в империи, управляемой потомками императора-христианина Константина, образование означало как впитывание наследия греческой философской и интеллектуальной культуры, так и углубление их личной самоидентификации с церковной традицией веры. Союз гуманизма и богословия еще только зарождался, но именно он стал центром дальнейшей жизни Кесария и Григория<sup>39</sup>. Несмотря на то, что Кесарий был из христианской семьи, его отец и дядя давали ему, как и его брату, образование, которое получали все благородные юноши тех лет, включавшее наследие античной философии, словесности и науки. Кесарий блестяще проходил курс обучения, что отмечал и Григорий в своем «Надгробном Слове» брату.

Проведя в училище около года, братья были посланы родителями продолжать обучение в Кесарию Палестинскую (или Приморскую), *Caesaria Maritima*, которая в IV в. была своеобразным христианским университетским городом<sup>40</sup> и являлась метрополией римской провинции Палестина. Кесария Палестинская долгое время была связана с Оригеновской экзегетической школой и традицией благодаря ученому и историку Евсевию, епископу Кесарии Палестинской (264/265–339/340 гг.), который умер всего за несколько лет до того, как братья приехали туда. Дебаты середины IV в. о божестве Христа тогда были на самом пике. Возможно, братья учились у ритора Феспесия, которому Григорий позже посвятил благодарную эпитафию. Они имели возможность пользоваться богатейшей библиотекой Кесарии Палестинской, основанной учеником Оригена и другом епископа Евсевия Кесарийского Памфилом. Вероятно, здесь состоялось их первое знакомство с наследием христианского мыслителя, экзегета и богослова Оригена, ключевым образом сформировавшее в дальнейшем мировоззрение Великих Каппадокийцев, и, несомненно, привлекавшее и Кесария. Примечательно, что имя младшего брата Григория постоянно находилось в созвучии с названиями городов, в которых они оба

<sup>38</sup> В этом училище Кесарий и Григорий-младший познакомились с также обучавшимся там будущим свт. Василием Великим. Между последним и Григорием зародилась глубокая дружба, продолжившаяся в период их совместного обучения в Афинах. Свт. Василий в дальнейшем также поддерживал дружеские отношения с Кесарием.

<sup>39</sup> Daley B. E. *Gregory of Nazianzus*. London, New York: Routledge, 2006. P. 5.

<sup>40</sup> McGuckin J. A. *St. Gregory of Nazianzus...* P. 37.

обучались (города, в свою очередь, были названы в честь императора), что, несомненно, обыгрывалось окружающими, и, вероятно, воспринималось ими и самим Кесарием символически и пробуждало у талантливого и богатого юноши честолюбивые планы. Григорий, вспоминая совместное обучение и дружбу с Василием, не оставил воспоминаний о совместно прожитых с младшим братом годах.

С 348 по 355/356 гг. Кесарий с братом обучались в Александрии (возможно, Кесарий раньше Григория покинул Палестинское училище)<sup>41</sup>. Александрия, сердце интеллектуальной жизни эллинистического мира, центр как гуманитарный, так и научный, несомненно, обладала огромным притяжением для Кесария, склонного к естественным наукам. Александрия была также известна школой Оригеновой традиции экзегезы, представленной Дидимом слепцом — светским ученым, а не клириком<sup>42</sup>. Возможно, братья слышали или даже встречались со знаменитым богословом, политиком и епископом Афанасием Великим (Александрийским), вернувшимся в 346 г. после своей второй ссылки на Запад и находившимся в Александрии<sup>43</sup>.

Здесь произошла первая разлука братьев — к концу 348 г. Григорий в сопровождении домашнего учителя Картерия уехал для продолжения обучения в Афины, а Кесарий продолжил занятия медициной в Александрии. Григорий, вероятно, изучал какое-то время медицину вместе с Кесарием, т. к. это было частью обязательного образования<sup>44</sup>. Александрийское медицинское образование славилось по всему античному миру<sup>45</sup> и имело такой вес в обществе тех лет, что для врача, учившегося в Александрии, не требовалось никаких рекомендаций<sup>46</sup>. Среди александрийских врачей был знаменитый выходец с Кипра Зенон Александрийский (умер в сер. IV в.), в число учеников которого входили Орибасий (в дальнейшем близкий друг императора Юлиана и известный придворный врач), Ионик Сардийский<sup>47</sup>, Магн Низибийский<sup>48</sup> и Феон<sup>49</sup>. Врачи-александрийцы часто имели тесные связи с императорском двором. Орибасий, близкий друг и сподвижник императора Юлиана, был упомянут выше. Другого врача, по имени Зенон, который был изгнан епископом Александрии Георгием Каппадокийцем в 360 г., император Юлиан вернул в столицу Египта своим личным указом в 361 г. Ионик,

<sup>41</sup> *Van Dam R. Families and Friends...* P. 60.

<sup>42</sup> Если Григорий и встречал Дидима, то он нашел в нем того редкого оригениста IV в., который поддерживал Никеийский Символ веры (*McGuckin J. A. St. Gregory of Nazianzus...* P. 45).

<sup>43</sup> В 21-м «Слове» свт. Григория Богослова об Афанасии нет указания на близкое общение, однако, оно может отражать его впечатление от встречи.

<sup>44</sup> *McGuckin J. A. St. Gregory of Nazianzus...* P. 46.

<sup>45</sup> *Джарман О. А., Микиртичан Г. Л.* Соран Эфесский — первый античный перинатолог и педиатр // *Педиатр.* 2018. Т. 9. № 6. С. 119–128.

<sup>46</sup> *Джарман О. А., Микиртичан Г. Л.* Статус врача в римском античном обществе // *Медицина и организация здравоохранения.* 2018. Т. 3. № 2. С. 44–55.

<sup>47</sup> *Baldwin B. The Career of Oribasius // Acta classica.* 1975. Vol. 18. P. 88.

<sup>48</sup> *Греческая эпиграмма / под ред. Ф. Петровского.* М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1960.

<sup>49</sup> *Prioresci P. Roman medicine // Prioresci P. A History Of Medicine.* Vol. 3. Omaha: Horatius Press, 2001. P. 526.

сам сын врача, был выдающимся врачом-практиком и ученым своего времени: он занимался анатомией, фармакологией, проводил ампутации, большое внимание уделял послеоперационному лечению. Он был широко образован, интересовался философией, поэзией, ораторским искусством и предсказаниями. Магн имел собственную школу и пользовался невероятной славой, он нем говорили, будто он мог воскрешать умерших<sup>50</sup>. Его современник, поэт Паллад, писал о нем:

— Магн опустился в Аид. И в смятенье владыка Аида  
Молвил: «Пришел он затем, чтоб воскресить мертвецов»<sup>51</sup>.

Наряду с Гиппократовой медициной (в первую очередь, в трактовке уже ставшего классиком Галена) большое значение в обучении уделялось хирургическим навыкам<sup>52</sup>. Помимо разносторонней высокой образованности, не ограничивающейся медициной и включавшей философию, риторику, геометрию, астрономию, Кесарий обладал исключительными внешними данными — высоким ростом, физической красотой и приятным голосом, будучи во многом противоположностью своему старшему брату, болезненному Григорию.

### Взаимоотношения с братом

Со стороны Григория всю жизнь сохранялся след детской ревности к Кесарию в отношении любви их общей матери и успехов на жизненном поприще. Например, в своих произведениях Григорий постоянно упоминает, что мать любила его больше всех своих детей, что только он один питался ее молоком, что ему она являлась в видениях во время бедствий, что только из его рук она приняла пищу во сне во время болезни и исцелилась<sup>53</sup>, и никого ему не предпочитала. Все это несколько странно слышать от зрелого, состоявшегося мужчины времен античности, епископа и римского администратора. Не говорит ли это постоянное самоубеждение (с помощью всего арсенала риторических приемов) старшего сына Нонны о том, что младший сын как раз и был ее любимым сыном, либо так казалось ревнивому Григорию<sup>54</sup>? В эмоциональном Письме 7 Григория к Кесарию, написанном в конце 362 г., в котором он убеждает брата покинуть двор

<sup>50</sup> Джарман О. А., Гаврилов И. Б. Врачи-христиане как феномен средиземноморской культуры позднеантичного периода // Общество. Среда. Развитие. 2011. № 2 (19). С. 109–112.

<sup>51</sup> Перевод Ю. Шульца.

<sup>52</sup> Джарман О. А., Гаврилов И. Б. Врачи-христиане как феномен средиземноморской культуры позднеантичного периода // Вестник ИНЖЭКОНа. Серия: Гуманитарные науки. 2009. № 4. С. 76–84.

<sup>53</sup> Не прослеживается ли здесь полемика с братом-врачом, который, несомненно, давал пожилой матери рекомендации и советы относительно лечения и сохранения здоровья?

<sup>54</sup> В конце концов, Нонна избрала для погребения не склеп своего уже умершего мужа, что было бы логично, а склеп, где был похоронен Кесарий. Григорий же был похоронен с отцом. «Так разделили они гробы и сыновей», — говорит в своей эпитафии родителям Григорий.

Юлиана Отступника, одним из решающих аргументов является угроза рассказать матери о продолжающейся службе Кесария при дворе (они с отцом скрывали от благочестивой Нонны «отступничество» брата и сына). Очевидно, взаимная нежная любовь матери и младшего сына могла послужить тем слабым местом в душе Кесария, с помощью которого старшему брату удалось манипулировать успешным младшим братом и в конечном итоге спровоцировать его на конфликт с императором, закончившийся ссылкой Кесария. McGuckin, на основании сохранившихся речей и поэм Григория, в которых практически не фигурирует брат, с которым он вместе провел детство и годы учебы в юности, замечает, что в подаче Григория «...для младшего брата не было места рядом с “чадом сосцов ее”<sup>55</sup> (Нонны), настоящего объекта ее любви, “мамино сына”, который даже в тридцатилетнем возрасте ревновал брата к матери»<sup>56</sup>. Григорий словно «не видел» рядом с матерью ни сестру, ни младшего брата, уподобляя себя Исааку<sup>57</sup>, а также часто употребляя в своих стихах символические образы и параллели с Богородицей<sup>58</sup> и Христом в своей «христоморфной» автобиографии<sup>59</sup>. Восторженная дружба Григория с Василием, о которой Григорий так трогательно пишет в подробностях (в отличие от полного отсутствия воспоминаний о годах учебы с братом), начавшаяся в Афинах после первой разлуки с Кесарием, когда братья уже более не были соперниками за «школьной партой», может косвенно свидетельствовать о том, что Григорий не находил в Кесарии того друга и единомышленника, которого он жаждал видеть, и которого обрел в Василии. Впрочем, Василия Григорий любил как старшего друга и даже «второго отца» и повиновался ему, хотя и жаловался на его «тиранию», а позже и серьезно поссорился с ним, и при этом считал себя вправе приказывать Кесарию изменить жизнь. Даже в искусно составленной (по всем законам жанра) надгробной речи брату Григорий тщательно выдерживает дистанцию и тщательно следит, чтобы брат, уже покойный, не превзошел в положительных качествах его самого<sup>60</sup>. Видимо, не только Кесарий (более открыто), но и Григорий нацеливались на карьеру в Новом Риме, хотя в Надгробном Слове Григорий отрицает это, утверждая, что придворная карьера брата была ему не по вкусу<sup>61</sup>.

Несмотря на это, отношения между братьями были, по-видимому, полны трогательной любви. Кесарий всячески ободрял ранимого и чувствительного Григория в его стихотворных и риторических трудах, любил слушать его речи.

---

<sup>55</sup> То есть единственного ребенка, вскормленного матерью, а не кормилицей (McGuckin J. A. St. Gregory of Nazianzus... P. 86).

<sup>56</sup> McGuckin J. A. St. Gregory of Nazianzus... P. 86.

<sup>57</sup> Hofer A. Christ in the Life... P. 154, note 5. А. Хофер пишет, что сравнение себя с Исааком было для мировоззрения ранней Церкви беспрецедентным, и Григорий первым употребляет его.

<sup>58</sup> Григорий называет свою мать «christophoroi», см.: Hofer A. Christ in the Life... P. 212, note 90.

<sup>59</sup> Ibid. P. 57–60 (со ссылкой на: Rapp C. Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. University of California Press, 2005).

<sup>60</sup> Hagg Th. Playing with expectations... P. 223.

<sup>61</sup> McGuckin J. A. St. Gregory of Nazianzus... P. 119.

Григорий в Надгробном Слове называет его «возлюбленный и братолюбивейший брат». Григорий, в свою очередь, стремился контролировать жизнь Кесария (правда, без особого успеха), делая попытки направить ее в то русло, которое ему казалось наиболее подходящим.

Итак, закончив обучение и возвращаясь из Александрии (Кесарий) и Афин (Григорий), братья встретились в Новом Риме, где, к удивлению Григория, для Кесария, которому было около 27 лет, уже открывались огромные возможности как врачебной, так и придворной карьеры, которую молодые люди обычно начинали в этом возрасте. Кесарий начал успешно завоевывать авторитет и хотел начать карьеру в Новом Риме. Столица была привлекательна для молодых людей. Кесарий ясно сказал брату, что намерен стать в Новом Риме выдающимся и знаменитым. Григорий, по его словам, тоже увлекался карьерой, или «пением сирен», как он это называл, но не последовал за братом. Григорий впоследствии станет патриархом Константинопольским (хотя и вынужден будет под давлением II Вселенского Собора покинуть этот пост), что говорит об определенной ориентированности на карьеру. До этого он мог остаться учителем риторики в Афинах, но был вынужден покинуть город. Казалось, что Кесарий воплощал все то, чего не мог достигнуть постоянно колеблющийся и эмоционально лабильный Григорий, и в этом смысле был живым напоминанием старшему брату о его мнимой «несостоятельности». В конце концов, на короткое время Григорий стал столичным епископом, уже после смерти брата, в 379 г., при императоре Феодосии Великом.

Таким образом, все перечисленные обстоятельства (происхождение, полученное в соответствии с ним образование и общественно-политическая ситуация, сложившаяся в Римской империи к IV в.), вкупе с личными качествами, послужили предпосылками к тому, что блестяще образованный молодой провинциал Кесарий Каппадокийский успешно начал свою придворную карьеру при императоре Констанции. Этот важный период жизни Кесария заслуживает того, чтобы остановиться на нем подробно, и будет рассмотрен нами в дальнейшем.

### Источники и литература

1. Греческая эпиграмма / под ред. Ф. Петровского. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1960.
2. *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2-х томах. Т. 2: Стихотворения. Письма. Завещание. М.: Сибирская благовонница, 2007. (Полное собрание творений святых отцов церкви и церковных писателей в русском переводе). 943 с.
3. *Петроний Арбитр.* Сатирикон. М.: АСТ, 2022.
4. *Джарман О. А.* Кесарий Каппадокийский // Православная Энциклопедия. Т. 32. М., 2013. С. 535–536.
5. *Джарман О. А., Гаврилов И. Б.* Врачи-христиане как феномен средиземноморской культуры позднеантичного периода // Вестник ИНЖЭКОНа. Серия: Гуманитарные науки. 2009. № 4. С. 76–84.

6. *Джарман О. А., Гаврилов И. Б.* Врачи-христиане как феномен средиземноморской культуры позднеантичного периода // *Общество. Среда. Развитие.* 2011. № 2 (19). С. 109–112.
7. *Джарман О. А., Микиртичан Г. Л.* Соран Эфесский — первый античный перинатолог и педиатр // *Педиатр.* 2018. Т. 9. № 6. С. 119–128.
8. *Джарман О. А., Микиртичан Г. Л.* Статус врача в римском античном обществе // *Медицина и организация здравоохранения.* 2018. Т. 3. № 2. С. 44–55.
9. *Иларион (Алфеев), иг.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. СПб.: Алетейя, 2001. 505 с.
10. *Baldwin B.* The Career of Oribasius // *Acta classica.* 1975. Vol. 18. P. 85–97.
11. *Daley B. E.* Gregory of Nazianzus. London, New York: Routledge, 2006. 284 p.
12. *Elm S.* Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome. Oakland: University of California Press, 2015. 576 p.
13. *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections.* Ed. by J. Børtnes, Th. Hägg. Copenhagen: University of Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2006.
14. *Hagg Th.* Playing with expectations: Gregory's funeral orations on his brother, sister and father // *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections.* Ed. by J. Børtnes, Th. Hägg. Copenhagen: University of Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2006. P. 133–134.
15. *Hauser-Meury M.-M.* Prosopography zu den Schriften Gregors von Nasianz. Bonn: P. Hanstein, 1960. 197 p.
16. *Hofer A.* Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus. Oxford: Oxford University Press, 2013. 288 p.
17. *Holman S. R.* Taxing Nazianzus: Gregory and the Other Julian // *Studia Patristica.* Vol. XXXVII: Papers presented at the 13th International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1999. Cappadokian Writers, Other Greek Writers. Ed. by M. F. Wiles, E. J. Yarnold, with P. M. Parvis. Leuven: Peeters, 2001. P. 103–109.
18. *McCauley L, Sullyvan J. J., McGuire M. R. P., Deferrary R. J.* Funeral Orations // *The Fathers of the Church.* Vol. 22. Washington: Catholic University of America Press, 1953. 368 p.
19. *McGuckin J. A.* St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography. St. Vladimir's Seminary Press, 2001. 433 p.
20. *Keenan M. E., sister.* St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine // *Bulletin of the History of Medicine.* 1941. № 9. P. 8–30.
21. *Oberhelman S. M.* On the Chronology and Pneumatism of Aretaios of Cappadocia // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II: Principat. Band 37: Philosophie, Wissenschaften, Technik. Teilband 2: Wissenschaften (Medizin und Biologie [Forts.]).* Herausgegeben W. von Haase. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1994. P. 939–967.
22. *Prioresci P.* Roman medicine // *Prioresci P. A History Of Medicine.* Vol. 3. Omaha: Horatius Press, 2001. 772 p.
23. *Rapp C.* Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. University of California Press, 2005. 358 p.
24. *Trombley F. R.* Hellenic Religion and Christianization. C. 370–529. Vol. 1–2. Leiden: Brill, 1993–1994. 445 p.
25. *Tzamalikos P. A.* Newly Discovered Greek Father Cassian the Sabaite. Leiden, Boston: Brill, 2012. 715 p.
26. *Van Dam R.* Families and Friends in Late Roman Cappadocia. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003. 266 p.

27. *Van Dam R.* Kingdom of Snow: Roman Rule and Greek Culture in Cappadocia. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002. 299 p.
28. *Vanderspoel J.* Correspondence and Correspondents of Julius Julianus // *Byzantion*. 1999. Vol. 69. P. 396–478.
29. *Vuolanto V.* Family Relations and the Socialisation of Children in the Autobiographical Narratives of Late Antiquity // *Approaches to the Byzantine Family*. Ed. by L. Brubaker, S. Tougher. Farnham: Ashgate, 2013. P. 48–76.

*С. А. Колесников*

## Человек наедине с верой: богословские аспекты одиночества

УДК 141.319.8:27-18  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_194  
EDN WCRVMD



*Аннотация:* В статье рассматривается вопрос богословского осмысления такого сложного социального и личного явления как одиночество. Актуальность данной темы обусловлена неизбежным присутствием одиночества в человеческой цивилизации, что делает рассмотрение одиночества важным и насущным духовно-интеллектуальным проектом. В осмыслении одиночества осуществляется уникальное по своему внутреннему содержанию вопрошание: в ситуации одиночества соединяются и лично-персоналистические мотивы, определяющие субъективный контур сознания, и социально-исторические процессы, формирующие тот или иной тип общества. Целью данного исследования становится осмысление одиночества через призму богословской системы взглядов, стремление понять причины и следствия одиночества в контексте религиозного осознания мира. Ключевыми методами выступают сравнение, анализ, синтез, построение рабочей гипотезы исследования. Важнейшим аспектом исследования становится доказательство утверждения: если взглянуть на одиночество с теологической точки зрения, то обнаруживается, что главным основанием, маркирующим одиночество в качестве исключительно негативного явления, становится позитивистская объективация мира. Напротив, богословский подход стремится раскрыть одиночество в его духовной результативности. Тема религиозно окрашенного одиночества становится продуктивным материалом для определения масштабов результативности в целом богословского (теологического) осмысления мира. В статье рассматриваются опасности и искушения одиночества. Выводом становится доказательство того, что одиночество должно рассматриваться в качестве уникального условия для богословия, — через одиночество раскрываются духовные потенциалы созерцания Божественного, невозможные в иных форматах. Богословское одиночество формирует особую оптику духовного познания, в котором через открытость уединения во всей полноте раскрывается человеческая слабость и Божественное величие, становится возможным преодоление искушений одиночества и преображение пустыни одиночества в духовную «лествицу», выходом к встрече с Божественным.

*Ключевые слова:* одиночество, богословское осмысление одиночества, духовные ресурсы одиночества, встреча с Богом.

*Об авторе:* **Сергей Александрович Колесников**

Доктор филологических наук, проректор по научной работе Белгородской православной духовной семинарии, профессор Белгородского юридического института МВД России.

E-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3829-6167>

*Для цитирования:* Колесников С. А. Человек наедине с верой: богословские аспекты одиночества // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 194–210.

Статья поступила в редакцию 01.11.2024; одобрена после рецензирования 24.11.2024; принята к публикации 30.11.2024.

---

*Sergey A. Kolesnikov*

## Man Alone with Faith: Theological Aspects of Loneliness



UDC 141.319.8:27-18

DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_194

EDN WCRVMD

*Abstract:* The article examines the issue of theological understanding of such a complex social and personal phenomenon as loneliness. The relevance of this topic is due to the inescapable presence of loneliness in human civilization, which makes the consideration of loneliness an important and urgent spiritual and intellectual project. In understanding loneliness, cognitive questioning is carried out, unique in its inner content: in a situation of loneliness, personal and personalistic motives that determine the subjective contour of consciousness and socio-historical processes that form a particular type of society are combined. The purpose of this research is to understand loneliness through the prism of a theological system of views, the desire to understand the causes and consequences of loneliness in the context of religious awareness of the world. The key methods are comparison, analysis, synthesis, and the construction of a working hypothesis of the study. The most important aspect of the study is the proof of the statement that, if we look at loneliness from a theological point of view, it turns out that the main reason marking loneliness as an exclusively negative phenomenon is the positivist objectification of the world. On the contrary, the theological approach seeks to reveal loneliness in its spiritual effectiveness. The theme of religiously colored loneliness becomes a productive material for determining the extent of the effectiveness of the overall theological (theological) understanding of the world. The article examines the dangers and temptations of loneliness. The conclusion is the proof that loneliness should be considered as a unique condition for theology, through loneliness the spiritual potentials of contemplation of the Divine are revealed, which are impossible in other formats. Theological loneliness forms a special optics of spiritual cognition, in which, through the openness of solitude, human weakness and Divine greatness are fully revealed, it becomes possible to overcome the temptations of loneliness and transform the desert of loneliness into a spiritual «ladder», an exit to a meeting with the Divine.

*Keywords:* loneliness, theological understanding of loneliness, spiritual resources of loneliness, meeting with God.

*About the author:* **Sergey Alexandrovich Kolesnikov**

Doctor of Philology, Vice-Rector for Research at the Belgorod Orthodox Theological Seminary, Professor at the Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia.

E-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3829-6167>

*For citation:* Kolesnikov S. A. Man Alone with Faith: Theological Aspects of Loneliness. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 194–210.

The article was submitted 01.11.2024; approved after reviewing 24.11.2024; accepted for publication 30.11.2024.

Не сплю и сижу, как одинокая птица на кровле (Пс 101:8)

Люби всех, но удаляйся от всех (Прп. Исаак Сирий)

## Введение

Одиночество — неизбывный вопрос духовного и цивилизационного состояния человека.

В осмыслении одиночества осуществляется уникальное по своему внутреннему содержанию познавательное вопрошание: в ситуации одиночества соединяются и личностно-персоналистические мотивы, определяющие субъективный контур сознания, и социально-исторические процессы, формирующие тот или иной тип общества. Одиночество в силу своей гносеологической уникальности выступает предметом изучения целого спектра научных дисциплин, таких как философия — еще в рассуждениях Анаксагора и Софокла о «нелюдимом образе жизни»; психология, начиная с трактата И. Г. Циммермана «Об уединении» (1791); социология — с рассуждений С. Кьеркегора об обусловленности одиночества общественными параметрами...

Но показательно, что в рационально-позитивистских, а-теологических версиях гуманитарных дисциплин, рассматривающих феномен одиночества, преобладают негативные коннотации, в которых одиночество предстает как «тягостный распад личности»<sup>1</sup>, как движение «от одиночества — к аномии» (У. Садлер, Т. Джонсон), как «негативный опыт, который возникает в тех случаях, когда сеть социальных связей личности либо количественно, либо качественно недостаточна»<sup>2</sup>, и даже такие радикальные характеристики, рассматривающие одиночество «как наиболее фундаментальный антипод самим основам человеческого общежития»<sup>3</sup>. Одиночество, с точки зрения позитивистской гуманитаристики, становится «врагом» личности и социума, а следовательно, должно быть изжито из экзистенциальной и общественной сфер.

Однако само присутствие одиночества, неизбывно повторяющееся на каждом историко-культурном витке развития человечества, «жизнестойкость» одиночества противоречит однозначно негативным установкам, призывающим видеть в одиночестве исключительно отрицательные факторы. Одиночество выступает маркером чего-то большего, чем то «место», в которое его стремится втиснуть позитивистская гуманитаристика. Одиночество для полноты своего понимания требует иных методологических подходов, и таким подходом, на наш взгляд, выступает богословское (теологическое) осмысление одиночества.

## Богословие и одиночество

Выявить причину, по которой одиночество оказывается отнесенным исключительно к негативным сторонам человеческой жизни, позволяет именно

<sup>1</sup> Лабиринты одиночества. М.: Прогресс, 1989. С. 8.

<sup>2</sup> *Perlman D., Peplau L. A. Toward a Social Psychology of Loneliness // Personal relationships. Vol. 3: Personal relationships in disorder. London: Academic Press, 1981. P. 31.*

<sup>3</sup> *Пузанова Ж. В. Философия одиночества и одиночество философа // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2003. № 4–5. С. 47.*

сверх-позитивистский, прежде всего богословский подход. Если взглянуть на одиночество с теологической точки зрения, то обнаруживается, что главным основанием, маркирующим одиночество в качестве исключительно негативного явления, становится позитивистская объективация мира. Объективированный мир — мир, в котором отсутствует духовное измерение, отсутствует Бог — закономерно толкует одиночество безапелляционно в отрицательных определениях, окрашивает его в черные, безнадежные тона, доходящие до характеристики одиночества как «чумы современности» (Н. Е. Покровский). А-теологическая объективация не способна увидеть весь духовно-экзистенциальный спектр одиночества, его духовно значимые потенциалы, и именно об ограниченности и малой продуктивности объективированного подхода говорил тот же Н. А. Бердяев: «Объективированный мир никогда не выводит меня из одиночества. И когда Бог становится объектом, то и Бог не выводит меня из одиночества»<sup>4</sup>. Объективация Бога — вот ключевая причина страдания в одиночестве. Не само одиночество враждебно человеку, но а-теологическое истолкование делает одиночество болезненным и враждебным. Даже в самой «умеренной» версии оценки одиночества, как это было сделано, например, еще в этико-психологическом этюде А. Шопенгауэра в работе «Афоризмы житейской мудрости»<sup>5</sup>, дается описание одиночества как индивидуалистического состояния, исходящего из утилитарно-объективированного «довольства самим собой». Богословский же метод показывает иную результативность, основанную на глубинном рассмотрении ключевых состояний человеческой души, а потому рассмотрение проблемы одиночества — это прежде всего богословская задача, решение которой демонстрирует особые возможности богословского метода, способного увидеть предмет своего рассмотрения (в данном случае, одиночества) во всем широком спектре проявлений и значений, обнаруживая в том числе и положительные потенциалы одиночества.

Когда Экклезиаст говорит о тяготах одиночества: «Человек одинокий, и другого нет; ни сына, ни брата нет у него; и всем трудам его нет конца, и глаз его не насыщается богатством» (Эккл 4:8), то причиной страдания в одиночестве выступает именно утилитарная объективизация, то самое материальное «богатство», и это одно из самых ранних доказательств прозорливости и результативности теологического подхода в осмыслении одиночества. Мудрость библейской фразы подготавливает к тому, что отказ от объективизации мира позволяет увидеть не только негативные, но и иные потенциалы одиночества, раскрыть ту духовную полноту, которую способно нести одиночество.

Западная религиозная мысль в стремлении раскрыть теологические глубины одиночества выстраивала свое понимание уединенности человека через преодоление манипулятивного а-теологического тезиса, постулирующего объективированную негативность одиночества. Так, М. Бубер предлагал увидеть в одиночестве особый тип религиозного вопрошания, при котором личность может стать «вопросом для самого себя», ведь через формулировку одинокого вопрошания человек способен «встретиться с самим собой,

<sup>4</sup> Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 268.

<sup>5</sup> Шопенгауэр А. *Избранные произведения*. Ростов: Феникс, 1997. С. 330–343.

в собственном “Я” увидеть человека, а за собственными проблемами — общечеловеческую проблематику»<sup>6</sup>. П. Тиллих считал, что одиночество способно стать порталом к осмысленности бытия: «Даже одиночество — не абсолютное одиночество, потому что внутри индивида содержатся смыслы Вселенной»<sup>7</sup>, тем самым выводя одиночество из парадигмы исключительно негативно маркированных состояний человеческого проживания.

Тема религиозно окрашенного одиночества становится продуктивным материалом для определения масштабов результативности в целом богословского (теологического) осмысления мира. Богословская форма познания предстает как эффективная гносеологическая методика, обладающая такими «инструментами» познания, которые в принципе отсутствуют в позитивистско-объективированном подходе. Например, А. Уайтхед предлагал увидеть в теологическом методе максимально широкие потенциалы познания, дающие возможность теологии преодолевать, казалось бы, незыблемые границы объективированного мира, в том числе и границы одиночества: «Религия является видением того, что находится по ту сторону, вне и внутри мимолетного потока непосредственно данных вещей; того, что обладает реальностью и все же ожидает реализации; того, что есть отдаленная возможность и все же оказывается величайшим из фактов настоящего; того, что придает значение всему преходящему, само же ускользает от понимания; того, что представляется окончательным благом и в то же время находится вне пределов досягаемости; того, что служит высшим идеалом и является предметом безнадежных исканий»<sup>8</sup>. Одиночество, осмысляемое в рамках такого «мобильного» теологического подхода, становится выходом к преобразению бытия, к разворачиванию и сопряжению новых смыслов мироустройства.

Для западной теологии именно библейский теологический подход оказывается максимально продуктивным в осмыслении таких многогранных проблем как одиночество. Так, смена политеистического взгляда на мир монотеистическим Откровением рассматривается А. Бадью как ключевое условие расширения познавательных возможностей человечества: «Иудейский дискурс — дискурс исключительности, ибо пророческое знамение, чудо, избранность означают трансцендентность как нечто потустороннее природной тотальности. Сам иудейский народ является одновременно и знамением, и чудом, и избранником. Он в полном смысле слова исключителен. Греческий дискурс выводится из космического порядка, чтобы приладиться к нему, тогда как дискурс иудейский проистекает из исключительности в этом порядке, чтобы стать знамением божественной трансцендентности. Глубокая идея Павла заключалась в том, что иудейский и греческий дискурсы суть *два лика одной и той же фигуры господства*»<sup>9</sup>. Христианская теология выступает своеобразным синтезом различных форм научного познания, активизирует

<sup>6</sup> Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 164.

<sup>7</sup> Тиллих П. Избранное. Потрясение оснований. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 218.

<sup>8</sup> Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. С. 253–254.

<sup>9</sup> Бадью А. Апостол Павел: Обоснование универсализма. М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 1999. С. 22.

научное познание в разных направлениях «господства» знания в мире. Это то, чего лишено однолинейное рационально-объективированное познание: теологический метод предлагает ресурсы управления («господства») как рациональной, так и иррационально-мистической сферами бытия и экзистенции, а только такая гносеологическая мобильность позволяет увидеть всю глубину проблематики одиночества.

Поэтому, когда Й. Ратцингер (папа римский Бенедикт XVI), применяя «мобильные» возможности теологического подхода к проблеме одинокого человека, заявляет о преобразении топологических и темпоральных границ одиночества: «Бог Авраама есть Бог одного человека, но действует он трансллокально. К этому следует добавить, что он действует также транстемпорально»<sup>10</sup>, тогда становится понятным, что религиозно осмысляемое одиночество есть не разрушительная изоляция, не объективированная противочеловечность, а особый тип миропознания, основанный на преобразении онтологических пространств и времен.

К онтологии одиночества западная теология добавляет и экзистенциальную версию одиночества. В полной мере духовно-экзистенциальный аспект раскрывается в теме одиночества теолога как особой форме самобытийного познания, как уникальном статусе человеческого проживания. Например, К. Барт постулировал «обреченность» теолога на одиночество: «...именно из-за нравственно-практического беспокойства, прямо и косвенно порождаемого теологией, она в целом никогда не сможет стать популярной: ни среди детей мира сего, ни среди набожных. Кто занимается теологией, и занимается всерьез, тот именно в этой области должен быть готов и способен выдерживать и переносить одиночество»<sup>11</sup>. Продуктивность теологии определяется не в количественных показателях и не в квалиметрических параметрах, а представляет особый тип мирочувствования, в котором одиночество выступает результативным условием для теологического мироосмысления. Конечно, в тональностях К. Барта сквозит протестантское понимание одиночества, усиленное без-церковностью и дистанцией с святоотеческой традицией, к тому же разбавленное отголосками нищестанствующих мономаний, однако одиночество теолога как результативное состояние принимаемо в качестве фактора риска, к которому должен быть готов каждый богослов.

Показательно, что в рассуждениях западной теологии об одиночестве появляется своеобразное и по-своему уникальное в познавательной результативности определение «теологической скромности». «Теологи, — и это тоже принадлежит, между прочим, к “экзистенциализмам” теологии, — могут быть только малыми, скромными»<sup>12</sup>, — писал К. Барт, и в этой методологической установке на «скромность» просматривается весь комплекс теологических экзистенциалий, связанных с одиночеством: осознание границы теологических изысканий, контурирование потенциала внутренних и внешних ресурсов теологии, адекватный уровень теологических претензий и амбиций,

<sup>10</sup> Ратцингер Й. Вера — Истина — Толерантность. Христианство и мировые религии. М.: БВИ, 2007. С. 217.

<sup>11</sup> Барт К. Введение в евангелическую теологию. М.: Центр «Нарния», 2006. С. 106.

<sup>12</sup> Там же. С. 69.

возможности и потребности роста личности теолога, властные полномочия теологического сообщества...

Несомненно, и православное богословие не оставляло тему одиночества без внимательного рассмотрения. Если остановиться только на отдельных фрагментах православно-богословского осмысления одиночества, то прежде всего необходимо отметить уход от утилитарно-объективированного понимания человеческой уединенности. Религиозная открытость верующего сознания выступает основополагающим фактором в православном богословии личности: «Человек не есть автономное и самодовлеющее существо; его человечество состоит прежде всего в его открытости Абсолюту, бессмертию, творчеству по образу Творца, а затем в том, что Бог, когда творил человека, пошел навстречу этой открытости, и поэтому общение и причастие к божественной жизни и ее славе для человека *естественно*»<sup>13</sup>. Но обретаема эта открытость в выборе одинокого пути к открытости, в опыте уединенного прохождения по пути к Божественному. Поэтому богослов должен быть подготовлен к испытанию одиночеством, само одиночество становится неотъемлемым условием Богопознания.

Христианско-богословское одиночество не является еще одной формой эскапизма (как атеистический эскапизм в виде дауншифтинга или восточно-религиозное бегство от мира), напротив, обозначенная христианская открытость выступает духовной гарантией ответственности богослова за реальность, за происходящие вокруг него события. Риск богословствования, обостряющийся в одиночестве ответственности, есть атмосфера христианского богословствования, в котором богослов, по мнению В. Н. Лосского, «пытается выразить в своем рискованном умозрении единую и абсолютную точку зрения на уровне Бога и обоженного человека, с героической щедростью принимая на себя все опасности такой попытки доктринального выражения, обреченной на неудачу»<sup>14</sup>. Одиночество входит в спектр богословских рисков, открывается к возможной неудаче, и готовность к богословской неудаче также оттачивается в одиночестве.

На примере В. Н. Лосского, как и многих других православных богословов, можно обнаружить особую результативность одиночества, выливающуюся в создание богословской школы. Одинокий богослов парадоксальным образом преобразует свое одиночество в формирующуюся за ним богословскую школу: от Антиохийской богословской школы, родившейся из богословского одиночества Ефрема Сирина и Феодорита Кирского, до богословской школы самого В. Н. Лосского во Франции 1950-х гг., в которой богословское одиночество преобразилось в богословскую «династию». В формате богословской школы «синхронное» одиночество богослова преобразуется в одиночество «диахронное», разворачивающееся во времени, и это еще одно доказательство результативности одиночества для богословствования.

Уникальный церковный опыт, сама форма существования Церкви как единой и единственной представляет особую школу для богословского

<sup>13</sup> Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. New York: Chalidze, 1981. С. 65.

<sup>14</sup> Лосский В. Н. Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 298.

одинокства. Одинокство Церкви как единственного места, «камня», коего «врата ада не одолеют» (Мф 16:18), накладывает свой отпечаток на уединенность христианского богослова. Церковь — самостоятельна, обладает единственностью как стоящая сама по себе, и такая самостоятельность разворачивается во вселенскость и соборность. Церковь и во вселенскости, и в соборности научает богословское одинокство особому свойству преобразования малой, отдельной, одинокой части в величие соборности, или, как писал В. Н. Лосский, «надо ясно понять разницу между “вселенскостью” и “соборностью”. Церковь в *целом* именуется “вселенской”, и это определение неприложимо к ее частям; но каждая *часть* Церкви, даже самая малая, даже только один верующий, может быть названа “соборной”»<sup>15</sup>. Так одинокий верующий — и богослов в первую очередь! — становится причастным к соборности; так «малый» голос обретает право быть услышанным в хаосе массовых мнений: «...защита самоочевидной в Церкви Истины не зависит от количества (“все” или “многие”), от “соборности” в ложном демократическом понимании этого слова, но от свободного согласия хотя бы некоторых, где свидетельством непогрешимости является единый в них Дух Божий, Источник самоочевидности Истины и во всех. Отсюда неизбежность постепенного торжества Истины над ложным учением во всей Церкви»<sup>16</sup>. Церковь научает богословское одинокство тому, что массовость не сопрягаема с подлинной соборностью, и богослов, воспринимая урок единственности Церкви, обретает право на одинокство и даже обязанность стать одиноким.

Православная Церковь в своем утверждении единственности также научает богословское одинокство важному знанию: уход от богословского одинокства не лежит на путях растворения такого одинокства в экуменических «общностях» и слияниях. Богословское одинокство не преодолеваемо в растворении своей конфессиональной верности в инославных версиях, в утрате православной целостности и единственности...

Таким образом, соотносительность одинокства и богословия предстает результативным способом выявления сущности и духовных перспектив человеческой уединенности, позволяет увидеть через призму богословствования новые возможности и потенциалы одинокства.

### **Утешения и соблазны теологического одинокства**

Что же раскрывает теологу одинокство, осмысляемое в богословских категориях?

Изначальное библейское одинокство, в котором «стал человек душою живою» (Быт 2:7), предопределяет формы религиозного одинокства. «Первый человек» (Иов 15:7) Адам был сотворен одиноким в саду Эдема, и дальнейшее разворачивание одинокства в соборное супружество (а именно к супручеству относится известное «не хорошо человеку быть одному» (Быт 2:18), ведь после воскресения человек опять станет по-своему одиноким: «...в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии

<sup>15</sup> Там же. С. 704.

<sup>16</sup> Переписка Бердяева Н. с Лосским В. и прот. С. Четвериковым // Путь. 1936. № 50. С. 29–30.

на небесах» (Мф 22:30)) предстает поучением для изначального одиночества. Первозданное одиночество научает и научается у брачного таинства, но супружество не предполагает отказ от одиночества, и такой опыт неизбежного одиночества необходимо рассматривать именно в богословских категориях.

Ключевой момент для христианского богословия в осмыслении уединенности — одиночество Христа. «Крест одиночества» (Г. Флоровский)<sup>17</sup> напрямую соотнесен с страдающим «для чего Ты Меня оставил!» (Мк 15:34), и раскрытие смысла высшего одиночества лежит исключительно в богословской сфере.

Между одиночеством Адама и одиночеством Христа выстраивается глубокая по своему значению градация смыслов, в том числе и опыт преобразования страдания и страданием. Многогранность этих богословских смыслов охватить сложно, но даже если выделить, например, такой, как духовная топология одиночества на Кресте, то одиночество предстает в качестве уникального способа погружения в христианское миропонимание. Когда Б. Паскаль говорил о пространстве одинокого «сада», в котором разворачивается одиночество Адама и Христа: «Иисус не в саду наслаждений, как первый Адам, который погубил себя и весь род человеческий, но в саду мук, где Он спас Себя и весь род человеческий»<sup>18</sup>, то в кратком высказывании разворачивается грандиозный масштаб теологии страдающего одиночества и одинокого страдания.

Теологический текст становится полем страдающего одиночества, но в то же время и путем к преобразению сущности одиночества. Только в теологическом тексте становится возможным соединение одиночества и вселенскости, и возможным такое соположение становится именно в теме одинокого Креста: «Крест — тип не только человека, но и всей вселенной, созерцаемой как единое Целое»<sup>19</sup>. Христианское богословие выстраивает концепцию со-распятого одиночества, ведь в христианстве Бог распялся вместе с людьми на одиноком Кресте, со-распялся в одном одиноком месте со всеми. Неизбывное нахождение на Кресте, явленное в последних земных пространствах Христа — от линии вхождения в Иерусалим через плоскость Тайной вечери к точке Крестной смерти — есть иеротопия одиночества, путь преобразующего пространства одиночества: «Христос вступает не только в Свои страдания, но в то страшное одиночество, которое Его окутывает в течение всех дней Страстной седмицы»<sup>20</sup>. И богословский текст оказывается единственным способом, описывающим пространство одиночества в сотериологических категориях, когда место одиночества открывает путь к спасению...

Через тему одиночества богословие научает особому пониманию результативности богословского делания. Результативность богословия, тот реальный «успех», которого способно достигнуть богословский текст, может быть

<sup>17</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008. С. 47.

<sup>18</sup> *Паскаль Б.* Мысли. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. С. 302.

<sup>19</sup> *Флоренский П. А.* Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 20.

<sup>20</sup> *Антоний (Блум), митр. Сурожский.* Из проповеди митрополита Антония в день празднования Вербного воскресенья 30 марта 1980 года. URL: <https://www.pravmir.ru/hristos-vstupaet-v-odinochestvo-mitropolit-antonij-surozhskij/> (дата обращения: 19.06.2024).

определен и через проблему богословской уединенности. Богослов, вышедший к определенным высотам богословского призвания, неизменно оказывается в ситуации оценивающего одиночества, в рамках которого открывается и скудость своих богословских результатов, и осознание принципиальной, неизбывной теологической неудачи практически каждого богословского проекта. То самое «нравственно-практическое беспокойство» (К. Барт) в полной мере своего обострения раскрывается в богословском одиночестве, в обреченности теолога на одиночество, которое выступает в виде своеобразного «профессионального заболевания» богослова.

И вместе с тем опыт преображенного одиночества, явленный в Крестной смерти, выступает уникальным утешением богословия, позволяет уйти от анонимного, закономерно абсурдного одиночества, выливающегося в «бунт» (А. Камю) или в одинокую «заброшенность» (Ж. П. Сартр). Неотвратимость последнего одиночества в каждой смерти преображаема в сораспятости и соприсутствии с Христом: «...усопшие братья и сестры (упокоившиеся в Господе) нуждаются не в возвращении к разлуке и одиночеству смерти, а превыше всего они нуждаются в Церкви как присутствию живого Христа, как жизни и единстве в Нем, как причастии в Нем Его бессмертной жизни»<sup>21</sup>. Опыт преображенного одиночества, опыт открытого одиночества — открытого и в радости, и в скорби, — это то, чему научает христианское богословие. И тогда одиночество умирание перестает быть одиноким: «Если я пойду и долиною смертной тени, не убоюсь зла, потому что Ты со мной; Твой жезл и Твой посох — они успокаивают меня» (Пс 22:4).

Конечно, теологическое осмысление одиночества не означает вне-социальность христианина. Но сама социальность получает в религиозном одиночестве иные очертания. Н. А. Бердяев задавался таким вопрошанием: «Как соединимо одиночество с социальностью? Но это есть пророческий тип. Ветхозаветные пророки дают его вечные прообразы»<sup>22</sup>. Здесь преображенная социальность открывается одиночеству. Опыт христианского одиночества не позволяет социальности скатиться в экстаз безличности, как в буддизме, или в растворении в массовости, как в язычестве или атеистическом элитизме. Христианин, принявший богословский опыт осмысления одиночества, обретает умение быть одиноким, предстоящим себе в своей уникальности, но при этом отзываясь на чаяния и вызовы внешнего мира.

Но в этих вызовах, несомненно, скрываются и серьезные опасности, духовные искушения, что особенно ярко проявляется в теме богословского одиночества.

Богослов, остающийся один на один с собственным богословским текстом, оказывается нередко в ситуации искушения собственным интеллектом, собственной интеллектуальной свободой, предоставляемыми возможностями богословствования. Тогда и возникает ситуация, в которой богословским текстам придается характер «мыслей вслух», которые не всегда до конца продуманы. Теолог, причем талантливый теолог, может быть искушаем собственной

<sup>21</sup> Шмеман А., *прот.* Литургия смерти и современная культура. М.: Гранат, 2013. С. 27.

<sup>22</sup> Бердяев Н. А. *Философия свободного духа.* М.: Республика, 1994. С. 273.

интеллектуальностью, проявляющейся то в форме интеллектуального индивидуализма, то в форме «богословствующего философствования», «опасности понимания всего», творческого философствования», то в форме излишнего увлечения интеллектуальными абстракциями... Каждый практикующий теолог может дополнить список искушений, исходя из собственного опыта.

Опасность для теологического одиночества может исходить и из потенциальной открытости, которая грозит перерасти, о чем предупреждал К. Барт, в «дешевый синтез»: «Реалистичным здесь может быть (несмотря на перспективу единства всех наук в Боге, а также в первоисточке и цели их человеческого осуществления) только отказ от дешевых, ... относительно легко осуществимых синтезов. ... Скорее, следует признать, что... богословское познание, мышление и речь никак не могут быть всеобщими, а всеобщее не может быть богословским. И значит, что, как бы это ни было неприятно, с такой обособленностью и относительным одиночеством теологии по отношению к другим наукам поделаться ничего нельзя»<sup>23</sup>. В концепции теологического одиночества, разрабатываемой К. Бартом, презентуется достаточно детальная типология теологических позиций, которые не могут определять сущность подлинной теологии: «*theologia archetypa* (теология изначальная)», «*theologia ektypa*» (следующая образцу), «*theologia paradisiacal*» (райская)», «*theologia comprehensorum* (последних времен)», «*theologia viatorum* (теология странников)». С указанным перечнем можно соглашаться, можно изменять, но в основании подобного подхода лежит принятие одиночества как одного из ключевых условий богословствования и тех опасностей, которые возникают для теологического одиночества.

Впадение теологии во вседоступность, в массовость контр-продуктивно: «Я считаю совершенно истеричной и безрассудной точку зрения, согласно которой сегодня необходимо прежде всего отделаться от богословия, а рассуждать и прежде всего говорить и писать о чем-то общедоступном... мы, богословы, наиболее отвечаем интересам “мирян” тогда, когда мы обращаемся к ним наименее определенно и непосредственно, но просто живем своим делом»<sup>24</sup>. Своеобразный призыв к «теологии-в-себе», конечно, свойственна К. Барту, но основан такой подход на опыте теологического одиночества, позволяющего разделить теологическое и не-теологическое.

Из растворения в не-теологическом, в вопросах, не относящихся к богословской проблематике, и вытекает искушение теологического одиночества. Установка на чрезмерную открытость, на гипертрофированные оценки богословия пагубна: «...богословская гипертрофия, как и всякая гипертрофия, слишком легко приводит к пресыщению, — в данном случае к тому, что на старом языке монашества называлось смертных грехом *taedium spirituale*, духовной скуки, от которой до скепсиса лишь один шаг»<sup>25</sup>. Именно здесь таятся причины профессионального и духовно-личностного выгорания богослова, приводящего к печальным результатам богословского бунта или неверия.

В тесной связи с темой теологического одиночества стоит и проблема свободы богословствования. Одиночество всегда выступает искушением

<sup>23</sup> *Барт К.* Введение в евангелическую теологию. С. 101–102.

<sup>24</sup> *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: ББИ, 2016. С. XXXI.

<sup>25</sup> *Барт К.* Введение в евангелическую теологию. С. 116.

для свободы, и в случае теологического одиночества этот аспект особенно актуализируется. Ведь именно в ситуации одиночества над богословом висит своеобразный дамоклов меч в виде вопрошания о смысле его профессиональной деятельности, вопрос, что он представляет собой как профессиональный богослов. К. Барт трезво и безапелляционно напоминает об этом трагичном и одновременно самоироничном вопрошании: «Что такое профессор теологии? — насмешливо спрашивал Кьеркегор и столь же насмешливо отвечал: он есть профессор в науке о том, как другого распяли. Так вот, именно за это он должен платить»<sup>26</sup>. И ситуация расплаты за право быть теологом, «платы» за проживание в формате теологического существования и есть еще одна тревога богословского одиночества.

Но все же вызовы одиночества должны стать импульсом к преобразению самого одиночества теолога. Само погружение в богословствование представляет собой уникальную методику выявления в одиночестве духовно значимых результатов. Одиночество способно стать не трагедией, а возрадованием богослова, ведь только в одиночестве становится возможным плодотворный богословский труд. И когда современник пишет о том, что «личность зреет в одиночестве, в холодной пустоте, в которой человеку ясно: и родиться, и умирать ему приходится одному. В этой пустоте человек начинает молиться. И тогда пустота наполняется Богом, прошлая жизнь осмысливается, вечность становится очевидной»<sup>27</sup>, то эти слова напоминают о том, что именно в пространстве одиночества — в преодолении его опасных искушений! — рождается настоящий богослов.

### **Встреча и одиночество: богословский взгляд**

Богословское одиночество не может рассматриваться как самоцель — это способ обретения Боговидения, духовная площадка, на которой должна произойти главная для христианина встреча — встреча с Богом. Принятие Встречи как ключевого условия результативности богословского одиночества определяет сотериологическую сущность уединения. Если встреча со Христом оказывается не включенной в открытый контур религиозного одиночества, то богослову тогда грозит опасность оказаться в ситуации спекулятивной изоляции, или утопания в своеобразных теоретических «-измах». Так, иллюстративен случай К. Барта: «Если отбросить приоритет Христа в рассмотрении любой доктрины Барта, то мы неминуемо включаем его концепцию в прямую противоположность, вид изоляции Божественного, так называемый “бартианизм”»<sup>28</sup>. Без открытости Встрече любое теологическое построение становится соблазном, своевольной интеллектуальной претензией на построение мира, в котором исключено присутствие Божественного.

Именно Встреча выступает гарантией и правом богословского одиночества на существование, на результативную в духовно-сотериологическом смысле

---

<sup>26</sup> Там же. С. 137.

<sup>27</sup> *Ткачев А., прот.* Лаборатория одиночества. URL: [http://otrok-ua.ru/sections/art/show/laboratorija\\_odinochestva.html](http://otrok-ua.ru/sections/art/show/laboratorija_odinochestva.html) (дата обращения: 20.06.2024).

<sup>28</sup> *Jenson R. W.* God after God: The God of the Past and the Future as Seen in the Work of Karl Barth. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969. P. 72.

деятельность. В парадигме мнений о богословском одиночестве — от М. Бубера, определяющего Встречу как основополагающую константу: «Не слияние вплоть до единства, а встреча — вот основная константа человеческого опыта бытия»<sup>29</sup>, до Н. А. Бердяева, постулирующего преобразование одиночества через Встречу: «Мое одиночество преодолевается потому, что есть Бог»<sup>30</sup> — хотелось бы обратиться к авторитету блж. Августина, предлагающего увидеть в мятущемся одиночестве спасительное благо через прикосновение к Божественному: «Бог сотворил нас для Себя, и дотоле мятется сердце мое, доколе оно не успокоится в Боге моем» («Исповедь»). Одинокое богословское сердце должно быть настроено на встречу с Божественным, неизбежное Божественное присутствие выступает своеобразным духовным камертоном в создании каждого теологического текста...

Личностно-биографические ситуации, вводящие богослова в одиночество, могут быть разными. Так, например, для В. Н. Лосского состояние личного одиночества, в котором он оказался в эмигрантском сообществе после споров о Софии, после сохранения верности Московскому Патриархату, после положительных оценок деятельности Патриарха Сергия (Страгородского), стали серьезным духовным испытанием его богословской результативности. Но опыт, который был им вынесен из ситуации одиночества, — это опыт своеобразного преобразования пустыни одиночества в духовную пустынь. Как тема п`устыни, раскрываемая Лосским в диссертации о М. Экхарте, становилась условием для богословской значимости, так и тема богословского уединения становилась для самого Лосского импульсом для духовного возрастания. Р. Уильямс писал об этом биографическом эпизоде: «В последние годы Лосский был очень одинок... По словам Клемана, “il parlait en desert”, он говорил в пустыне»<sup>31</sup>. Так одинокая пустыня богослова разворачивалась в духовную пустынь, в которой и может произойти главная для христианина Встреча.

Подобное богословское пустынночество оказывается идеальным топосом, в котором богослов подготавливается к Встрече, сонастраивается к духовно результативному Богообщению и Боговидению (неслучайно одна из ключевых работ Лосского носит именно такое название). В одиночестве богослова практически воплощаются принципиальные концепты христианского богословия: апофатичность, догматическая верность и церковная выверенность. Через принятие одиночества более четкими становятся богословские приоритеты, позволяющие в пустыне одиночества соединить апофатическое и катафатическое богословие: «Соединение апофатического и катафатического пути — не антиномия в философском смысле; это не стяжение двух противоположных полюсов, но *положительный* опыт, выраженный в форме, противоречащей логике сотворенного разума. Это такое отрицательное знание, в котором знание — не самоцель, а лишь средство восхождения к высшему, и оно требует не только изменения нашего ума, но всей человеческой

<sup>29</sup> Ратцингер И. Вера — Истина — Толерантность. Христианство и мировые религии. М.: ББИ, 2007. С. 118.

<sup>30</sup> Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 281.

<sup>31</sup> Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев: Дух і літера, 2009. С. 39.

природы»<sup>32</sup>. Одиночество как восхождение к богословской мудрости — таков духовный маршрут религиозного уединения.

В православном богословии тема пустыни промыслительно соединяется с темой уединенности. Еще у Афанасия Александрийского в «Житии Антония» одинокий богослов предстает как «всякий намеревающийся внимать себе», а опыт одиночества становится выходом к встрече с Божественным, о чем говорил Исаак Сирин: «Благословенно величие Господа, отвергающего перед нами дверь, чтобы у нас не было иного желания, кроме стремления к Нему». Богословско-интеллектуальное пустынноничество открывает возможность к Встрече, преобразует уединение в единение: «Одиночество у Исаака — не синоним безбрачия и отшельнической жизни: это прежде всего опыт единения с Богом»<sup>33</sup>. Из богословского уединения совершается выход к созерцанию Божественного «лицом к лицу»: «"Бытие-одним-с-Богом" — это не только конечная цель, неизменно запредельная упованиям творений, устремленных к ней в жажде той полноты бытия, которой они не имеют: это прежде всего дело Бога, вечно совершаемое во вневременной одновременности акта творения и акта рождения Слова»<sup>34</sup>. Встреча одного человека с единым Богом становится особой формой одиночества, преображенного Божественным присутствием, представляющий идеальным условием для Встречи.

Опыт духовного всматривания в лица, оттачиваемый в одиночестве, позволяет богослову углублять тему личностного Богообщения, дает возможность через лицо человеческое прозревать Божественные черты: «Человеческое лицо для меня — вестник Христа. Оно смотрит в меня и говорит со мной. Оно обращается ко мне и ждет моего ответа. Через него я вижу то, чем человек призван стать — микрокосмом и микротеосом, как говорит св. Григорий Нисский, синтезом мира в образе Божиим»<sup>35</sup>. Сложная духовная оптика, при которой в человеческом лице отражается Христос, предопределяет богословское одиночество к Боговидению, о сущности которого говорил В. Н. Лосский в одноименной работе: «...одновременно — Христос виден лицом к лицу, Бог полностью являет Себя и познается в раскрывающем Его различении; однако и в соединении (с человеком) Он превыше всякого видения, всякого познания, ибо Его сверхсущностная природа остается всегда недоступной»<sup>36</sup>. Сверх-отражения, о которых говорил О. Клеман, у Лосского преображаются в превосхождение видения, в обретение духовной визуальностью глубинных и преображенных свойств. Сам Лосский призвал видеть в лице человеческого отражение Божественного Лица: «Глаза

---

<sup>32</sup> Преображенская К. В. Духовная антропология Владимира Лосского. Автореф. дисс... канд. филос. наук. СПб., 2004. С. 15.

<sup>33</sup> Иларион (Алфеев), митр. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. М.: Издательский дом «Познание», изд-во МП РПЦ, 2017. С. 124.

<sup>34</sup> Лосский В. Н. Боговидение. С. 149.

<sup>35</sup> Зелинский В., свящ. Беседа с Оливье Клеманом. Слово вы живы. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Olive\\_Kleman/beseda-s-olive-klemanom-slovno-vy-zhivy/](https://azbyka.ru/otechnik/Olive_Kleman/beseda-s-olive-klemanom-slovno-vy-zhivy/) (дата обращения: 21.06.2024).

<sup>36</sup> Лосский В. Н. Боговидение. С. 415.

верующего узнают образ Божий под образом раба и, распознавая в лице человеческого присутствие Лица Божественного, научаются во всяком лице открывать тайну личности, созданной по образу Божию»<sup>37</sup>, и в этом отражении обретаемо новое духовное знание о самом человеке, особый тип узнавания духовных истин через религиозное лицезрение.

Богословская метафора Лосского «лицом к лицу» отражает сложность взаимодействия Лица и лиц — Божественного и человеческих. Боговидение и осуществляется именно так, лицом к лицу: «Видеть Бога “лицом к лицу”, это знать Его так, как Он знает меня, как знают друг друга два друга. Такое предполагающее взаимность знание-видение исключает всякую идею какой-то “законченности” в видении Бога лицом к лицу, оно — не высшая причина, определяющая любовь, а некое выражение этой любви, которая достигнет своего совершенства в будущем веке»<sup>38</sup>. Встреча человеческого одиночества и Божественного единства, призыв к Божественному через одинокий голос, от которого не может быть уклонения, на чем, например, настаивал Е. Р. Доддс: «...даже Бог не может избежать этого онтологического единства и свободно стать перед миром — “лицом к лицу”, в диалоге с ним»<sup>39</sup>, — ведет — должно вести! — к подлинному Богообщению.

## Вывод

Тем самым, одиночество должно рассматриваться в качестве уникального условия для богословствования, через одиночество раскрываются духовные потенциалы Боговидения и Богообщения, невозможные в иных форматах. Богословское одиночество формирует особую оптику духовного познания, в котором через открытость уединения во всей полноте раскрывается человеческая слабость и Божественное величие, становится возможным преодоление искушений одиночества и преображение пустыни одиночества в духовную «лествицу». Осмысление одиночества в богословских категориях дает возможность по-иному взглянуть на роль одиночества в духовном познании, одиночество, истолковываемое в религиозно-интеллектуальной парадигме, способно изменить сам характер богословствования, вернуть богословию статус «общего дела», о котором говорил протоиерей Георгий Флоровский: «Наступает время, когда богословие перестает быть личным или “частным делом”, которым каждый волен заниматься или не заниматься, в зависимости от своей одаренности, влечений, вдохновения. В нынешний лукавый и судный день богословие вновь становится каким-то “общим делом”, становится всеобщим и католическим призванием ... Вновь открывается богословская эпоха. Наше время вновь призвано к богословию»<sup>40</sup>. Хотелось бы надеяться, что через активацию богословской методик в решении насущных проблем современности, через возвращение богословию параметров всеобщности станет возможным

---

<sup>37</sup> Там же. С. 532.

<sup>38</sup> Там же. С. 331.

<sup>39</sup> Доддс Е. Р. Греки и иррациональное. М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 49.

<sup>40</sup> Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. Киев: Путь к истине, 1991. С. 654.

изменение характера результативности богословского метода миропонимания в целом, а также для решения таких духовно-лично значимых проблем как проблема одиночества.

## Источники и литература

1. *Антоний (Блум), митр. Сурожский*. Из проповеди митрополита Антония в день празднования Вербного воскресенья 30 марта 1980 года. URL: <https://www.ppravmir.ru/hristosov-vstupaet-v-odinochestvo-mitropolit-antonij-surozhskij/> (дата обращения: 19.06.2024).
2. *Бадью А.* Апостол Павел: Обоснование универсализма. М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 1999.
3. *Барт К.* Введение в евангелическую теологию. М.: Центр «Нарния», 2006.
4. *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: ББИ, 2016.
5. *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
6. *Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995.
7. *Доддс Е. Р.* Греки и иррациональное. М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 2000.
8. *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. М.: Издательский дом «Познание», изд-во МП РПЦ, 2017.
9. *Зелинский В., свящ.* Беседа с Оливье Клеманом. Словно вы живы. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Olive\\_Kleman/beseda-s-olive-klemanom-sloвно-vy-zhivy/](https://azbyka.ru/otechnik/Olive_Kleman/beseda-s-olive-klemanom-sloвно-vy-zhivy/) (дата обращения: 21.06.2024).
10. *Лабиринты одиночества*. М.: Прогресс, 1989.
11. *Ларше Ж.-К.* О некоторых проблемах, связанных с характеристикой наследия Владимира Лосского // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 2. С. 199–220.
12. *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006.
13. *Мейендорф И., прот.* Православие в современном мире. New York: Chalidze, 1981.
14. *Паскаль Б.* Мысли. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003.
15. Переписка Бердяева Н. с Лосским В. и прот. С. Четвериковым // Путь. 1936. № 50. С. 27–49.
16. *Преображенская К. В.* Духовная антропология Владимира Лосского. Автореф. дисс... канд. филос. наук. СПб., 2004.
17. *Пузанова Ж. В.* Философия одиночества и одиночество философа // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2003. № 4–5. С. 47–58.
18. *Ратцингер И.* Вера – Истина – Толерантность. Христианство и мировые религии. М.: ББИ, 2007.
19. *Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008.
20. *Тиллих П.* Избранное. Потрясение оснований. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015.
21. *Ткачев А., прот.* Лаборатория одиночества. URL: [http://otrok-ua.ru/sections/art/show/laboratorija\\_odinochestva.html](http://otrok-ua.ru/sections/art/show/laboratorija_odinochestva.html) (дата обращения: 20.06.2024).
22. *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990.

23. Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев: Дух і літера, 2009.
24. Флоренский П. А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004.
25. Флоровский Г. В., *прот.* Пути русского богословия. Киев: Путь к истине, 1991.
26. Шмеман А., *прот.* Литургия смерти и современная культура. М.: Гранат, 2013.
27. Шопенгауэр А. Избранные произведения. Ростов: Феникс, 1997.
28. Jenson R. W. God after God: The God of the Past and the Future as Seen in the Work of Karl Barth. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969.
29. Perlman D., Peplau L. A. Toward a Social Psychology of Loneliness // Personal relationships. Vol. 3: Personal relationships in disorder. London: Academic Press, 1981. P. 31–56.

*С. Е. Костокрызова*

## Контакты католиков с несторианами в государствах Чингизидов во второй половине XIII — первой половине XIV веков

УДК [272-76+271(=411.172.3)-9]:94(4/5)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_211  
EDN UDGOYB



*Аннотация:* Статья посвящена контактам Католической Церкви с представителями духовенства Сирийской Церкви Востока и несторианских общин государств Чингизидов во второй половине XIII — первой половине XIV веков. Автор анализирует сведения миссионеров — доминиканцев и францисканцев, о контактах с несторианами Ильханата, Империи Юань и Улуса Джучи. Рассматриваются политические условия, способствовавшие усилению связей Римской Церкви с восточными христианами, проживавшими на территориях чингизидских государств. На основе анализа сведений католических и несторианских источников делается вывод о том, что эти контакты в одних случаях могли иметь мирный характер, в других — имели место конфликтные ситуации. Метод аналогии позволил автору сделать выводы о роли II Лионского Собора в активизации миссионерской деятельности католических орденов среди несториан и степени успешности их проповеди. Междисциплинарный подход помог рассмотреть сведения записей Рикольдо да Монтекроче о восточно-сирийских христианах с точки зрения религиозной имагологии.

*Ключевые слова:* несториане, Сирийская Церковь Востока, государства Чингизидов, миссионерская деятельность, доминиканцы, францисканцы, Империя Юань, Ильханат, Улус Джучи, Улус Чагатай, восточно-сирийское христианство, Католическая Церковь.

*Об авторе:* **София Евгеньевна Костокрызова**

Магистр истории искусств, архивариус Казанского кооперативного института Российского университета кооперации.

E-mail: kostogryzova91@mail.ru

*Для цитирования:* Костокрызова С. Е. Контакты католиков с несторианами в государствах Чингизидов во второй половине XIII — первой половине XIV веков // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 211–231.

Статья поступила в редакцию 02.09.2024; одобрена после рецензирования 24.11.2024; принята к публикации 02.12.2024.

---

*Sofia E. Kostogryzova*

## **The Contacts of the Catholics with the Nestorians in the Genghisid States in the Second Half of the 13<sup>th</sup> – first Half of the 14<sup>th</sup> Century**

UDC [272-76+271(=411.172.3)-9]:94(4/5)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_211  
EDN UDG0YB



*Abstract:* This article is devoted to the contacts of the Catholic Church with representatives of the clergy of the Syrian Church of the East and Nestorian communities of the Genghisid states in the second half of the 13<sup>th</sup> – first half of the 14<sup>th</sup> century. The author analyzes the information of the Dominican and Franciscan missionaries about contacts with Nestorians of the Ilkhanate, the Yuan Empire and the Jochi Ulus. The article examines the political conditions that contributed to strengthening the ties of the Roman Church with Eastern Christians living in the territories of the Genghisid states. Based on the analysis of information from Catholic and Nestorian sources, it is concluded that these contacts in some cases could have been peaceful, in others there were conflict situations. The method of analogy allowed the author to draw conclusions about the role of the Second Council of Lyon in activating the missionary activity of Catholic orders among Nestorians and the degree of success of their preaching. The interdisciplinary approach helped to examine the information of Ricoldo da Montecroce's writings on Eastern Syrian Christians from the point of view of religious imagology.

*Keywords:* Nestorians, Assyrian Church of the East, Genghisid states, missionary activity, Dominicans, Franciscans, Yuan Empire, Ilkhanate, Jochi Ulus, Chagatai Ulus, East Syrian Christianity, Catholic Church.

*About the author:* **Sofia Evgenievna Kostogryzova**

Master of Art History, Archivist of the Kazan Cooperative Institute of the Russian University of Cooperation.

E-mail: kostogryzova91@mail.ru

*For citation:* Kostogryzova S. E. The Contacts of the Catholics with the Nestorians in the Genghisid States in the Second Half of the 13<sup>th</sup> – first Half of the 14<sup>th</sup> Century. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 211–231.

The article was submitted 02.09.2024; approved after reviewing 24.11.2024; accepted for publication 02.12.2024.

Создание Монгольской империи и улусов Чингизидов, возникших после ее распада в 1269 г., способствовало более тесным связям между различными регионами и культурами Евразийского континента. Политика веротерпимости, а также стремление монгольских правителей установить дипломатические и торговые связи с государствами Западной Европы способствовали более широким возможностям для миссионерской деятельности орденов Римской Церкви, чем в домонгольский период. Ордена францисканцев и доминиканцев стали направлять свои миссии в государства Чингизидов. Здесь проповедь католических миссионеров была направлена как на политеистов («язычников»), так и на общины восточных христиан в государствах Чингизидов: григориан (последователей Армянской Апостольской Церкви, исповедовавшей монофизитство и окончательно отделившейся от Византийской Церкви после Соборов в Ромкле в 1178 и 1179 гг.), православных (последователей Византийской Церкви) и последователей сирийского христианства (несториан — последователей Сирийской Церкви Востока, придерживавшейся учения о двух природах Христа, отделившейся от Византийской Церкви после Халкидонского Собора 451 г.; яковитов — последователей монофизитского учения Сиро-Яковитской Церкви, мелькитов — сторонников византийского христианства на Ближнем Востоке). Большая часть сведений о контактах Католической Церкви и ее орденов с восточными христианами данных государств приходится на период со второй половины XIII по первую половину XIV вв.

Под «сирийским христианством» следует понимать течения, возникшие на территориях современных Сирии, Ирака, Ирана и использовавшие сирийские язык и письмо: несторианство (восточно-сирийское христианство, относящееся к диофизитству), яковитство (западно-сирийское христианство, относящееся к монофизитству), мелькитство (византийское православие в среде сиро-язычного населения) и маронитство (монофелитство — учение о двух природах и одной воле Христа)<sup>1</sup>. За восточно-сирийским христианством в историографии закрепилось наименование «несторианство», однако официальное богословие Сирийской Церкви Востока, как и церковные историки, считают византийского религиозного деятеля Нестория не основателем ее учения, а лишь одним из «греческих учителей», оказавших влияние на вероучение<sup>2</sup>. Но данный вопрос требует отдельного исследования.

Иранские христианские общины начали появляться в III в. в Империи Сасанидов<sup>3</sup>. Благодаря Великому Шелковому пути, восточно-сирийское христианство распространяется с Ближнего Востока в Центральную Азию и на Дальний Восток<sup>4</sup>. Зарождение ислама и арабские завоевания привели к тому, что территории, где возникло сирийское христианство, вошли в состав мусульманских

<sup>1</sup> Заболотный Е. А. Сирийское христианство между Византией и Ираном. СПб.: Наука, 2020. С. 5.

<sup>2</sup> Селезнев Н. Н. Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М.: Euroasiatica, 2002. С. 67.

<sup>3</sup> Селезнев Н. Н. Ассирийская Церковь Востока. Исторический очерк. М.: Ассирийская Церковь Востока, 2001. С. 14.

<sup>4</sup> Кычанов Е. И. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии // Палестинский сборник. Вып. 26 (89): Филология и история. Л., 1978. С. 76–85.

государств. Несмотря на обязанность выплаты джизьи (налога с иноверцев) и периодические ограничения в общественной жизни, сирийские христиане на Ближнем Востоке находились под защитой властей, имели свое духовенство, систему образования, интеллектуалов, богатую книжную культуру.

Крестовые походы и монгольское завоевание привели к тому, что территории распространения сирийского христианства на Ближнем Востоке и в Центральной Азии вошли в состав немусульманских государств, что дало возможность католическим миссионерам вступать в контакты с несторианами и яковитами. Например, на территории государств крестоносцев контакты с яковитами, несторианами и григорианами поддерживал французский богослов Яков де Витри (Жак де Витри)<sup>5</sup>.

Если крестоносцы могли быть заинтересованы в обращении в католицизм представителей других христианских течений, то Чингизиды (по крайней мере, до официального принятия ислама в Ильханате и Улусе Джучи, а в Империи Юань — до самого ее падения) относились к вопросу смены конфессии частью подданных нейтрально, т.к. провозглашалась политика веротерпимости<sup>6</sup>. Более того, в ряде случаев контакты восточных христиан с католиками поощрялись монгольскими властями: они нередко привлекались к участию в дипломатических миссиях в Западную Европу, а также к встрече посланников королей и миссионеров Римской Церкви, прибывавших в государства Чингизидов. Данные контакты сопровождались как мирным общением, так и конфликтами, что можно увидеть на примере взаимоотношений миссии Джованни Монтекорвино с несторианской общиной Империи Юань<sup>7</sup>. Но не во всех чингизидских государствах появление католических миссий напрямую было связано с попыткой создания военного союза. Согласно точке зрения Р. Хауталы, деятельность латинских миссионеров в Золотой Орде развивалась параллельно с развертыванием католического апостолата на Ближнем Востоке, но была лишена той геополитической подоплеки, которая оказала непосредственное влияние на появление конвентов братьев-мендикантов на территории Ильханата<sup>8</sup>.

Установлению контактов государств Чингизидов с Западной Европой способствовало не только само появление монголов на политической арене Евразии, но и наличие их общего с католической Европой противника — Мамлюкского Египта. В поисках союзников среди западноевропейских королей ильхан Абага отправляют свои посольства: в 1274 г. — в Лион, в 1277 г. — в Рим.

---

<sup>5</sup> Царствие небесное. Легенды крестоносцев XII–XIV веков. СПб., 2006. С. 157–159, 285–290.

<sup>6</sup> Сочнев Ю. В. Характеристика общих принципов религиозной политики монгольских властителей в XIII–XIV вв. // Мининские чтения. Материалы научной конференции. Нижегородский государственный университет (10 декабря 2002 г.). Нижний Новгород, 2003. С. 59–68.

<sup>7</sup> Костокрызова С. Е. Миссия Джованни Монтекорвино и несториане Империи Юань: встреча западного и восточного христианства // Исследования молодых ученых: материалы LXXVII Международной научной конференции. Казань, 2024. С. 24–29.

<sup>8</sup> Хаутала Р. В землях «Северной Тартарии»: Сведения латинских источников о Золотой Орде в правление хана Узбека (1313–1341). (Серия «Язма Мирас. Письменное Наследие. Textual Heritage»). Вып. 6). Казань, 2019. С. 6.

В 1267 или 1279 гг. он выдал грамоту посланнику Католической Церкви. Западноевропейские правители также в свою очередь направляли послания ильханам: Эдуард I Английский — в 1274 г., папы Климент IV, Григорий X и Николай III — в 1267, 1274 и 1277 гг., но военный союз так и не был заключен.

Масштабную дипломатическую миссию в Рим и западноевропейские королевства в 1287–1288 гг. возглавил периодевт Сирийской церкви Востока Раббан Саума, выходец из столицы Империи Юань Ханбалыка. Еще в период правления ильхана Абаги папе римскому было отправлено письмо с просьбой направить в Персию миссионеров<sup>9</sup>.

По прибытии в Рим послы Ильханата узнали, что папа скончался. Кардиналы, с почетом встретившие посланников, задали ряд вопросов, один из которых касался религиозной ситуации в государстве ильханов: «Удивительно то, что ты, будучи христианином, служителем патриархии восточной, прибыл в посольстве царя монголов»<sup>10</sup>. Он сказал: «Узнайте, отцы, что многие наши отцы шли в земли монголов, тюрок и китайцев и проповедовали. Теперь многие монголы христиане; из числа царских детей, цариц есть крещенные и исповедующие Христа. И с ними в их лагере есть церковь. Они очень уважают христиан, и многие из них верующие. У царя же, так как он состоит в дружбе с мар католикосом, есть желание взять Палестину и области Сирии, и он просит у вас помощи для взятия Иерусалима. Поэтому он избрал и послал меня, потому что я христианин и у вас будет доверие к моим словам»<sup>11</sup>. Данный сюжет говорит о непонимании представителями духовенства Римской Церкви основного принципа религиозной политики Чингизидов (до принятия ислама в качестве государственной религии в Ильханате) — веротерпимости.

Из Рима посольская миссия держала путь в Париж и английские владения в Гаскони. После посещения Парижа и Гаскони посольство перезимовало в Генуе, где были оставлены подробные описания природных условий. Спустя год после первого пребывания Раббан Саумы в Риме был избран новый папа Николай IV. В присутствии папы и его кардиналов послы ильхана совершили таинство евхаристии. Примечательно, что инициатива проведения обряда исходила от самого Раббан Саумы. Порядок проведения евхаристии несториан не отличалась от католического, что, согласно тексту, обрадовало кардиналов, и это говорит о важном значении сходств в обрядах и таинствах для католического духовенства. Это явно указывает на его стремление «объединить» христиан под своей властью.

Раббан Саума был вынужден вступить в дискуссию о «филиокве», инициированную кардиналами папы: «Они (кардиналы) сказали ему: “Дух Святой исходит от Отца, или от Сына, или раздельно?” Он ответил: “А Отец, Сын и Дух — соединены они в существе или разделены?” Они ответили: “Они соединены в существе и разделены в особенностях”. Он сказал: “Какие их особенности?” Они ответили: “Отец — порождением, Сын — рождением,

<sup>9</sup> Хеннинг Р. Неведомые земли. Т. 3. М.: Изд-во иностранной литературы, 1963. С. 148.

<sup>10</sup> Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. СПб.: Ин-т Востоковедения РАН, 2000. С. 700.

<sup>11</sup> Там же.

Дух — исхождением»<sup>12</sup>. Он сказал: “Который из них является причиной другого?” Они сказали: “Отец есть причина Сына, Сын есть причина Духа”<sup>13</sup>. Он сказал: “Если они равны по существу, по действию, по силе, по власти и суть три лица и едины, как может быть, чтобы один был причиной другого? Необходимо, чтобы и Дух был причиной чего-либо другого; спор словесный находится вне исповедания мудрых”<sup>14</sup>. «Я пришел из дальних стран не для того, чтобы спорить и не для того, чтобы сообщать о делах веры». Таким образом, посланник ильхана явно дает понять, что дипломатические цели его миссии превалируют над религиозными.

Последние фразы показывают не только стремление монгольской стороны обратить внимание на общехристианские ценности и не допустить дискуссий по поводу различий в религиозных догмах, но и желание папы римского обладать определенным авторитетом среди восточных христиан. В конце пребывания посланников ильхана в резиденции понтифик выдал Сауме «разрешение, которое ему давало патриаршую власть над всеми сынами Востока»<sup>15</sup>. Здесь отчетливо прослеживается стремление папы обладать авторитетом среди восточных христиан. Но являлся ли он таковым в глазах восточно-сирийских христиан в реальности? Далее будут рассмотрены события, которые позволяют ответить на этот вопрос.

Обращает на себя внимание акцент со стороны кардиналов на сходства и различия религиозных догм и обрядов. Монгольская сторона, представленная восточно-сирийскими христианами, акцентировала внимание на общехристианской принадлежности. Это можно объяснить как большей веротерпимостью несториан, имеющих многовековой опыт проживания в многоконфессиональной среде (как среди мусульман, буддистов, манихеев и политеистов, так и среди представителей других течений христианства: яковитов, григориан, мелькитов), так и желанием достичь результата в дипломатических переговорах — добиться военно-политического союза Ильханата с Римской Церковью и европейскими государствами против Мамлюкского Египта.

Кроме того, Раббан Саума принял участие в благотворительном празднике, устраиваемом Святым Престолом в воскресенье после обряда рукоположения<sup>16</sup>. В сюжете отсутствуют какие-либо указания на то, что не только присутствие при совершении католического таинства евхаристии, но и исповедь Раббан Саумы папе, а также принятие причастия из рук самого главы Римской Церкви было для монаха Сирийской Церкви Востока неприемлемо или греховно<sup>17</sup>. Следует отметить, что в Сирийской Церкви Востока в то время, согласно сведениям миссионера Рикольдо да Монтекроче, не практиковалась личная исповедь<sup>18</sup>. Более

---

<sup>12</sup> Костогризова С. Е. «История Мар Ябалахи и Раббан Саумы» как источник по изучению межкультурных взаимодействий в империи Юань и Ильханате // Тюркологические исследования. 2023. № 6. С. 708.

<sup>13</sup> Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография... С. 701.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же. С. 708.

<sup>16</sup> Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография... С. 701.

<sup>17</sup> Там же. С. 707.

<sup>18</sup> Книга странствий. СПб.: Азбука-классика, 2006. С. 176.

того, несколько раз подчеркивается, что встреча с папой, отпущение главой Римской Церкви грехов Раббан Саумы (после того, как посол ильхана совершил таинство евхаристии) является радостным событием для несторианского клирика<sup>19</sup>.

Подробное описание архитектуры базилики Св. Петра (на что указывает упоминание гробницы апостола), названной в источнике «церковью Петра и Павла», в котором не было практической необходимости ни для дипломатии, ни для разведки, снова говорит о наличии интереса Раббан Саумы к православному и католическому культурам как христианина, а не только как монгольского дипломата<sup>20</sup>.

После отправки двух посольств ильхана к папе римскому (Раббан Самумы и генуэзца Бускарелло де Гизольфи) Ватиканом в Ханбалык с целью основания миссии был направлен монах Ордена миноритов Джованни Монтекорвино. Данное послание было получено Николаем IV в 1288 г., когда действовала миссия Раббан Саумы. В письме сообщалось о расположении Хубилая к христианам, в частности, к Римской Церкви, и просьба направить в Юань католических миссионеров. Следует отметить, что об этом не говорится в «Истории Мар Ябалахи и Раббан Саумы»<sup>21</sup>.

Ранее, во время правления ильхана Абаги (1265–1282 гг.) в Рим было отправлено послание, благодаря которому был сделан вывод о принятии христианства ханом Хубилаем. Данное письмо также содержало просьбу отправить миссионеров в Персию и Китай. Джованни Монтекорвино прибыл в Ханбалык из Тебриза. Хубилай оказал римскому посланнику почетный прием, но отсутствие со стороны хана желания принять христианство разочаровало Джованни: «Однако он уже закоснел в язычестве»<sup>22</sup>.

Контакты несториан с католиками происходили не только во время монгольских дипломатических миссий в Западную Европу, но и, как и в случае с Гильомом Рубруком, во время приезда посланников королей и пап в чингизидские государства. Данные контакты сопровождались как мирным общением, так и конфликтами, что можно увидеть на примере отношений миссии Джованни Монтекорвино с несторианской общиной Империи Юань. Джованни Монтекорвино были совершены две миссии в Азию: в 1287–1289 гг. — в Государство Хулагуидов и Империю Юань.

Сохранились только два письма самого миссионера из Китая: от 8 января 1305 г. и 13 февраля 1306 г. О его миссионерской деятельности в последующие годы сообщают другие источники: письма Мененцилия из Сполето и Бартоломео де Санто Канкордио. По данным названных источников, Джованни Монтекорвино пробыл в Китае 11 лет<sup>23</sup>. Среди помощников Джованни оказался только брат Арнольд из Кельна.

В течение этого времени Джованни Монтекорвино удалось добиться расположения монгольского хана. Вначале он обладал статусом полномочного посла

<sup>19</sup> Костокрызова С. Е. Миссия Джованни Монтекорвино... С. 27.

<sup>20</sup> Там же. С. 15.

<sup>21</sup> Там же. С. 24.

<sup>22</sup> Хеннинг Р. Неведомые земли. Т. 3. М.: Изд-во иностранной литературы, 1963. С. 151.

<sup>23</sup> Там же.

папы Николая IV, посла «франков», как его воспринимали при дворе монгольского императора Тимур-хана, преемника хана Хубилая. Одновременно он занимал пост главы всех членов католического ордена Св. Франциска в пределах Китая и Центральной Азии. В 1318 г. в подчинении Джованни оказались также все католические миссионеры, проповедовавшие на Ближнем Востоке и в Улусе Джучи. В Ханбалыке католические миссионеры построили церковь. По словам Джованни, ему удалось крестить 6.000 человек. Одним из способов расширения общины была покупка детей от 7 до 11 лет у малоимущих родителей, «не наставленных ни в какой религии»<sup>24</sup>, т.е. не из христианских или мусульманских семей. Он их крестил, обучил латыни и греческому языку, пению псалмов.

Джованни упоминает, что хор пел при дворе императора, что говорит о том, что отношение ханского двора к католикам не отличалось от отношения к представителям других конфессий: при дворе присутствовали и представители тибетско-буддийского духовенства, и мусульмане — персы и «таджики» (представители ираноязычной части населения Мавераннахра)<sup>25</sup>.

В отличие от несториан Ильханата, демонстрировавших лояльность к католикам, несториане Империи Юань увидели в римских миссионерах угрозу для своей общины. По словам Джованни, они стали чинить различные препятствия католической миссии: выдвигали ложные обвинения (в чем конкретно, не указано), но Хубилай принял сторону посланников папы<sup>26</sup>.

Несмотря на противодействия со стороны несториан, Джованни Монтекорвино удалось обратить в католицизм не только политеистов, но и некоторых несториан. Среди них был знатный человек по имени Георгий (указано только его христианское имя). Он мог быть знатным керейтом керейт, т.к. Джованни называет его потомком «пресвитера Иоанна»<sup>27</sup>. Также есть вероятность, что Георгий — представитель знати онгутов, «ван» территории «Гаотан», сестре которого предназначалось Евангелие на сирийском языке, т.к. оба носителя этого христианского имени являлись современниками, были знатными людьми и жили в Империи Юань<sup>28</sup>. Джованни отмечает, что из-за перехода в католицизм у Георгия произошел конфликт с несторианами, что еще раз указывает на определенную конфронтацию несториан империи Юань с католическими миссионерами.

Также в данном источнике упоминается о том, что он способствовал обращению в католицизм многих представителей своего народа, т.е. керейтов или онгутов, и построил большой костел в Датуне. Причем Джованни Монтекорвино пишет, что договорился с Георгием о переводе Евангелия.

Таким образом, католическая миссия стала для местных несториан не только «конкурентом» в миссионерской деятельности, но и тем, кто

---

<sup>24</sup> Там же. С. 139.

<sup>25</sup> *Кадырбаев А. Ш.* Хубилай-хан — завоеватель или объединитель Китая? // Общество и государство в Китае: XXXIX научная конференция / Ученые записки Отдела Китая Института востоковедения РАН. Вып. 1. М., 2009. С. 62.

<sup>26</sup> *Костогрызова С. Е.* Миссия Джованни Монтекорвино... С. 26.

<sup>27</sup> *Хеннинг Р.* Неведомые земли. Т. 3. М.: Изд-во иностранной литературы, 1963. С. 140.

<sup>28</sup> *Костогрызова С. Е.* Миссия Джованни Монтекорвино... С. 27.

увеличил число прихожан за счет сокращения несторианской общины. После смерти этого нойона его родственники и ближайшее окружение вернулись в несторианство: «После смерти царя Георгия его братья, неверные последователи несторианского лжеучения, снова переубедили всех, кого он привел в нашу церковь, и вернули к еретическому исповеданию»<sup>29</sup>. Данный факт говорит о том, что, скорее всего, при жизни Георгия эти люди перешли из несторианства не на добровольной основе, а либо по принуждению, либо под влиянием авторитета и социального статуса, которым обладал Георгий<sup>30</sup>.

Несмотря на общий принцип веротерпимости, соблюдавшийся в монгольских улусах до принятия ислама в качестве государственной религии (а в Империи Юань сохранявшийся вплоть до ее падения), имеются примеры, когда отдельные Чингизиды принуждали свое ближайшее окружение или население подвластной территории принимать ту или иную религию. Так, правитель области Тагут, бывшей территории Си Ся, внук Хубилай-хана Ананда обратил в ислам местных жителей (монголов, тангутов, уйгуров тибетцев), за что последовали жалобы и реакция хана: Ананда был арестован, но вскоре прощен, и исламизация данной территории продолжилась<sup>31</sup>.

Контакты с несторианами чингизидских государств имели место и в деятельности другого католического миссионера — доминиканца Рикольдо де Монтекроче. Его записки и трактаты содержат ценные сведения о вероучении, религиозной практике и отношениях сирийских христиан с католиками в монгольскую эпоху. Пять писем были созданы миссионером после того, как он узнал о завоевании мусульманами государства крестоносцев Акры в мае 1291 г.<sup>32</sup> Это самая ранняя из дошедших до нас работ Рикольдо, и она содержится в плохо сохранившейся рукописи XV в. в Библиотеке Ватикана<sup>33</sup>. «Письма» были созданы при сложных обстоятельствах, которые заставили Рикольдо бежать из Багдада, и представляют собой отчаянное обращение, адресованное Богу и группе святых, которых он называл «небесной курией» или «торжествующей церковью»<sup>34</sup>.

Дата рождения Рикольдо неизвестна, но есть предположения, что он родился в 1243 г. во Флорентийском контадо (близлежащие к городу земли, с крепостями, виллами, мелкими городками, подчиненными Флоренции). Прежде чем присоединиться к доминиканцам, Рикольдо, по его словам, провел несколько лет вдали от Флоренции, где изучал светские дисциплины, известные в средневековых европейских университетах как свободные искусства<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> Хеннинг Р. Неведомые земли. Т. 3. М.: Изд-во иностранной литературы, 1963. С. 141.

<sup>30</sup> Костогрызова С. Е. Миссия Джованни Монтекорвино... С. 26.

<sup>31</sup> Кадырбаев А. III. Хубилай-хан... С. 63.

<sup>32</sup> Shagrir I. The Fall of Acre as a Spiritual Crisis: The Letters of Riccoldo of Monte Croce // *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*. 2012. Т. 90. Fasc. 4. P. 1107–1120.

<sup>33</sup> Riccoldo da Monte di Croce's *Libellus ad nationes orientales*. University of Southern Denmark, 1998.

<sup>34</sup> Shagrir I. The Fall of Acre as a Spiritual Crisis... P. 1108.

<sup>35</sup> Panella E. Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce // *Archivum Fratrum Praedicatorum*. 1988. Vol. 58. P. 7.

Об этом периоде его жизни известно немного; из его биографии следует, что он посещал Рим<sup>36</sup>. К тому моменту, как Рикольдо стал монахом-доминиканцем, он уже был высокообразованным человеком, как в светском, так и в религиозном плане.

Позже он был назначен в Прато, а в 1288 г. был направлен в Санта-Мария Новелла во Флоренции. В том же году Рикольдо получил разрешение от папы Николая IV на ведение миссионерской деятельности на Востоке. Он высадился в порту Акку в Западной Галилее в конце 1288 г.<sup>37</sup> После путешествия по Святой Земле, паломничества в Иерусалим и другие святые места Рикольдо возглавил миссию на Восток и направился в Багдад. Путешествие Рикольдо на Восток было масштабным мероприятием. Оно включало в себя паломничество по святым местам, масштабную миссионерскую кампанию, знакомство с исламом и восточнохристианскими общинами, живущими под властью мусульман, а также сбор информации об иноземных народах и конфессиях.

Во время своего путешествия Рикольдо вступал в контакты с представителями христианских общин, а также с мусульманскими учеными и интеллектуалами. В 1295 г. Рикольдо был вынужден бежать из Багдада из-за гонений на христиан, происходивших в Ильханате, переодевшись мусульманином — погонщиком верблюдов<sup>38</sup>. Затем он отправился в полный опасностей обратный путь в Италию, куда прибыл около 1300 г.<sup>39</sup>

После своего возвращения Рикольдо 23 года прослужил помощником настоятеля и настоятелем церкви Санта-Мария-Новелла, бывшей в то время одним из крупнейших центров доминиканцев в Европе, и получил широкую известность как проповедник среди жителей Флоренции. Некоторые из проповедей и изречений Рикольдо сохранились в коллекции францисканских рукописей начала XIV в. в собрании «Примечательных примеров» во Францисканской библиотеке монастыря в Ассизи<sup>40</sup>.

После возвращения в Европу были завершены главные труды Рикольдо: «Письма торжествующей церкви» («*Epistolae ad ecclesiam triumphantem*», русский перевод названия Р. Хауталы<sup>41</sup>), «Путешествие по Святой земле» (перевод названия Н. С. Горелова<sup>42</sup>), «Книжица к восточным народам» (в переводе названия Р. Хауталы<sup>43</sup>, или «Книга против восточных народов» (перевод названия Н. С. Горелова<sup>44</sup>, «Против закона сарацин» («*Contra Legem Sarracenorum*»), «Опровержение Корана».

---

<sup>36</sup> Kappler R. Riccold de Monte Croce, Peregrination en Terre Sainte et au Proche Orient. Texte latin et traduction. Lettres sur la Chute de Saint Jean d'Acce. Traduction. Paris: Honoré Champion, 1997. P. 135.

<sup>37</sup> *Shagrir I.* The Fall of Acre as a Spiritual Crisis... P. 1108.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Хаутала Р. Исламизация татар, согласно латинским источникам конца XIII — 1-й пол. XIV в. // Ислам и власть в Золотой Орде. Сб. статей. Казань, 2012. С. 35.

<sup>42</sup> Книга странствий. С. 141.

<sup>43</sup> Хаутала Р. Исламизация татар... С. 35–36.

<sup>44</sup> Книга странствий. С. 141.

Целью написания «Писем торжествующей церкви» был призыв, обращенный к доминиканским проповедникам, не отчаиваться в отношении укрепившихся позиций ислама на Ближнем Востоке<sup>45</sup>. Тон писем часто горький, агрессивный и скептический. Другой труд Рикольдо — «Опровержение Корана», является попыткой католического миссионера использовать рациональные аргументы для того, чтобы убедить мусульман в «ошибочности» (с точки зрения последователя христианства) их вероучения.

Особого внимания в качестве исторического источника по изучению вероучения и обрядов несториан Ильханата, а также их отношений с католиками заслуживают два сочинения Рикольдо: «Путешествие в Святую землю» и «Книжица к восточным народам». Рикольдо описывает вероучение, обряды и обычаи несториан в начале второй главы «Книжицы к восточным народам» и XX главы «Путешествия по Святой земле».

Данные описания являются ценными источниками по изучении догматики Сирийской Церкви Востока, однако следует учитывать, что это понимание «чужого», или инокультурного, исходящее от человека средневекового, религиозного мировоззрения, оказавшегося в ситуации, когда христианство на территории государств Чингизидов стало значительно уступать исламу в борьбе за прихожан, а государства крестоносцев на Ближнем Востоке прекратили свое существование. Здесь может помочь имагология. Также обычное сравнение наблюдений и выводов Рикольдо с реальными догмами Сирийской Церкви может помочь выявить неточности в его описании.

Как предполагает Э. Панелла, «Книжица» была написана в 1300 г.<sup>46</sup> Это подтверждается примечанием на полях, которое сделал Рикольдо, написав, что он ожидает решения папы по вопросу, являются ли яковиты и несториане еретиками. Данный трактат состоит из трех разделов, первый из которых содержит описание несториан и яковитов; второй — евреев, а третий, самый короткий, дает представление о татарах и их верованиях.

Вероятно, в качестве основного критерия деления населения Ближнего Востока на группы в данном трактате был выбран конфессиональный признак. Но, говоря о «татарах» в другом труде, «Путешествии по Святой земле», Рикольдо в эмоциональных красках описывает не только религиозные верования, но и быт кочевников, а также черты монголоидной или южно-сибирской расы. Это дает повод считать данное определение обозначением этнокультурной группы. Однако, описывая несториан, Рикольдо не упоминает о «татарах» в их среде, хотя оно было распространено среди тюрко-монгольских кочевников и их элиты еще Раннего Средневековья. Это позволяет предположить, что конфессиональный признак (возможно, вместе с этнокультурным) лежал в основе определения указанной группы.

Все три главы «Книжицы» начинаются с проповеди, а в качестве заключения или приложения добавлены пять «Общих правил» для миссионеров. Рикольдо во вступлении утверждает, что он также будет писать

<sup>45</sup> Хаутала Р. Исламизация татар... С. 36.

<sup>46</sup> Panella E. Ricerce su Riccoldo da Monte di Croce... P. 7.

о мусульманах, но, когда речь заходит о них, он ссылается на другой свой труд — «*Contra legem saracenorum*».

Рикольдо проводит градацию между разными группами грешников в зависимости от того, насколько они далеки от «истинных христиан» (в его представлении), т. е. католиков. Восточные христиане, согласно данному трактату, ближе всего к католикам, потому что они признают как Ветхий, так и Новый Завет. Евреи находятся немного дальше от них, т. к. у них есть только Ветхий Завет. Еще дальше от «истинной веры» находятся «сарацины», т. к. у них есть «только дьявольский и опасный закон», хотя в нем «есть кое-что полезное». Но самое большое расстояние отделяет католиков от кочевников-политеистов, у которых нет ни писаного закона, ни храма, ни «духовной жизни». Но когда дело доходит до католической проповеди, замечает Рикольдо, на самом деле все наоборот: татары, как показывает практика, охотнее всех воспринимают ее, в то время как восточные христиане, на его взгляд, есть самая сложная для проповеди публика.

Пролог заканчивается обозначением цели данного труда: «дать возможность другим братьям, желающим отправиться на Восток, вернуть народы к истине»<sup>47</sup>. Описание каждого народа должно, по словам Рикольдо, оставить сведения для будущих миссионеров, в чем «заблуждается» каждая из названных им групп и как можно опровергнуть эти «заблуждения». Таким образом, данная работа была создана для апологетики вероучения Католической Церкви и как своего рода пособие для будущих миссионеров Римской Церкви.

Вторая глава «Книжицы» описывает вероучение и религиозную практику несториан и яковитов в понимании католического миссионера. Большая часть из 103-х параграфов посвящена обсуждению божественной природы Христа, где разоблачаются и опровергаются ошибочные (с точки зрения догматики западного христианства) взгляды сирийских христиан — несториан и яковитов.

В данной главе, по словам Курта В. Йенсена, перефразируются и даже цитируются строки «Суммы против язычников» Фомы Аквинского<sup>48</sup>. Сам Рикольдо нигде не раскрывает этот факт. На описание главы «О евреях» также оказали влияние параграфы указанного сочинения Фомы. Данное сочинение могло быть создано, когда Рикольдо ждал решения папы о том, является ли его определение яковитов и несториан как еретиков верным<sup>49</sup>. Поэтому он мог из осторожности просто повторить текст, содержание которого, касающееся «раскольников», не подлежит сомнению, а именно главы из «Суммы».

Текст трактата показывает различие в понимании вероучения Сирийской Церкви Востока католическим миссионером и самими ее последователями. Рикольдо признает, что восточно-сирийские христиане не считают свое вероучение «несторианским», хоть и настаивает на ведущей роли Нестория и Феодора в его основании<sup>50</sup>. Здесь содержится ценное сведение о самоназвании несториан Ильханата — «назарей». Учение восточно-сирийских христиан о двух кномах (природах) Иисуса трактуется Рикольдо как учение о двух личностях,

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Riccoldo da Monte di Croce's *Libellus ad nationes orientales*. P. 7.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid.

в то время как Сирийская Церковь не отрицает Бога в двух природах, что отражено в формуле: «Во Христе две природы с их кномами в Одном Лице»<sup>51</sup>.

Интересующие нас данные о несторианах и взглядах на их учение католического духовенства также содержатся в «Путешествии по Святой земле», где отражены результаты наблюдений за мусульманами и восточными христианами во время пути из Триполи в Багдад. Несмотря на то, что основной объем текста посвящен критике исламской доктрины, отдельная глава посвящена несторианам.

Трактуя учение о двух кномах Иисуса и в «Книжице», и в «Путешествии» как учение об «отрицании Воплощения», Рикольдо пишет: «И в своем исповедании Христа они, если рассматривать оное тщательно, и вовсе отрицают таинство Воплощения, а сам образ Христа понимают точно так же, как сарацины. И утверждают, что Христос был Словом Божьим, рожденным от Девы и Святого Духа»<sup>52</sup>.

Здесь мы видим, что представление Рикольдо является отчасти верным, но упрощенным, т.к. учение Сирийской Церкви не отрицает единство божественной и человеческой природы в Иисусе. Об этом говорит и сравнение с представлениями об Иисусе (Пророке Исе) в исламе, где он не только не является Сыном Бога, но и не имеет божественной ипостаси или кномы, как в различных течениях христианства.

Другой пример неточностей в понимании догм восточно-сирийского христианства — возможность развестись и вступить в брак после развода до трех раз, которая имела и у православных, была воспринята Рикольдо как «свобода от уз брака»<sup>53</sup>. Здесь прослеживается восприятие «чужого» последователем западного христианства, где возможность расторжения брака ограничена в большей степени, а на священнослужителей налагается целибат<sup>54</sup>.

Также можно выделить общие черты с византийскими христианами: отсутствие характерного для Римской Церкви представления о чистилище, крещение «во имя Отца и Сына и Святого Духа», вера в очищение от грехов после крещения<sup>55</sup>. Общие черты в вероучении несторианства и яковитства с православием были восприняты Рикольдо как «заблуждения». Например, учение о Св. Троице и отсутствие характерного для догмата о чистилище: «Кроме того, несториане, яковиты, а также прочие восточные христиане весьма заблуждаются в исповедании Троицы. Ведь они утверждают, что Отец, Сын и Святой Дух — это “thelathe fatfat”, что означает “три категории”, однако по-халдейски их называют “thelathe achanum”, а по-арабски говорят “thelathe sciax”, что означает “три лица” или “три сущности”. Заблуждаются также, отрицая чистилище и утверждая, что ни души грешников не сойдут в ад, ни души праведников не вознесутся в рай ранее, чем наступит день Страшного суда»<sup>56</sup>. Также Рикольдо описывает совершение таинства миропомазания

<sup>51</sup> Селезнев Н. Н. Христология Ассирийской Церкви Востока... С. 169.

<sup>52</sup> Книга странствий. С. 173.

<sup>53</sup> Там же. С. 177.

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> Там же. С. 175.

при крещении: «Крестится такой-то во имя Отца и так далее. Они признают, что при крещении происходит очищение и возрождение, и считают, что их приносит некий состав, который изготавливают из определенного сорта масла, причем они утверждают, что при крещении необходимо быть помазанным оным маслом с головы до пят, а если какая-либо часть тела останется не помазанной, то, по их утверждению, именно там дьявол сможет найти лазейку»<sup>57</sup>.

Интересные наблюдения о «народной вере» мирян-несториан отражены в «Путешествии по Святой земле». Рикольдо пишет об обычаях изображать кресты на лицах, употреблять в пищу свинину, что делало их быт отличным от быта окружающего мусульманского населения. Соблюдение строгого сорокадневного поста в Четыредесятницу представляет собой сходство с византийскими христианами<sup>58</sup>.

По словам Рикольдо, представители духовенства придерживаются строгого поста постоянно, не употребляя мясную пищу: «Их священники, епископы, архиепископы и патриархи вообще не употребляют мяса и мясных приправ и придерживаются этого, даже если им угрожает голодная смерть», предпочитают скромность и воздержание от роскоши в быту. Здесь Рикольдо пишет, что такой образ жизни достоин уважения, несмотря на последовательные обвинения восточно-сирийских христиан в «ереси».

Любопытная запись сделана миссионером о практике женского обрезания среди восточно-сирийских христиан<sup>59</sup>. Как и все остальные, она требует проверки путем сравнения со сведениями других современников о несторианах данного региона.

Запись в «Путешествии по Святой земле» о конфликте католической миссии Рикольдо с несторианской общиной Багдада во время пребывания доминиканца в этом городе наглядно иллюстрирует ситуацию, когда восточно-сирийские христиане видели в католических миссионерах «конкурентов» и препятствовали их деятельности в государствах Чингизидов. Когда Рикольдо и участникам его миссии было разрешено провести службу в несторианском храме в Багдаде, он стал в присутствии прихожан критиковать вероучение Сирийской Церкви. Тогда миссионеры были изгнаны из храма, вероятно, с применением силы. Похожий конфликт с несторианами случился у другого католического миссионера — Джованни Монтекорвино, основавшего архиепископию в Империи Юань. Тогда несториане сообщили ложные сведения о Джованни хану Хубилаю, но правитель, разобравшись в ситуации, принял сторону миссионера<sup>60</sup>.

В случае изгнания Рикольдо из церкви несториане также продемонстрировали большую готовность к диалогу, чем католические миссионеры. Когда он обратился к местному архиепископу с жалобой, последний предложил дом и церковь при условии, что доминиканцы перестанут вести проповеди против учения восточных христиан. Однако католики отказались. Тогда в ситуацию вмешался католикос Сирийской Церкви (этим саном обладал Мар Ябалаха,

---

<sup>57</sup> Там же. С. 176.

<sup>58</sup> Там же. С. 178.

<sup>59</sup> Там же. С. 176.

<sup>60</sup> *Костогризова С. Е.* Миссия Джованни Монтекорвино... С. 26.

сподвижник Раббан Саумы), приняв доминиканцев в своей резиденции. Изложенная ситуация наглядно демонстрирует, что в несторианско-католическом диалоге первые проявляли большую гибкость.

Возникает вопрос: чем было вызвано частое стремление несториан идти на уступки католикам, о чем говорят и предложение архиепископа в Багдаде, и посещение резиденции католика? Возможно, представителям христианских церквей во владениях Хулагуидов была отведена посредническая роль в контактах Ильханата с западноевропейскими королями и папами по аналогии с ролью православной Сарайской епископии в Улусе Джучи<sup>61</sup>. Конфликты несториан с католическими миссионерами во время пребывания последних в землях Чингизидов и лояльность к западным христианам, проявленная Раббан Саумой на территориях их государств, говорит об отсутствии стремления к унии со стороны большинства духовенства Сирийской Церкви Востока и заинтересованности, скорее, в военно-политическом (Ильханата) союзе с Западом.

Трактаты и записки Рикольдо представляют ценность для исследователей несторианства в государствах Чингизидов, т.к. они не только содержат сведения о вероучении и обрядах восточно-сирийских христиан, но и об их отношениях с Римской Церковью. Они показывают взгляды католического миссионера на вероучение и религиозную практику представителей другой христианской конфессии. Также записи Рикольдо говорят о стремлении папского Престола склонить восточных христиан к унии.

Такое же противоречие между догмами и фактическими наблюдениями можно найти у другого современника Рикольдо, доминиканца Бурхарда с горы Сион, который отправился в паломничество в Св. Землю после II Лионского Собора 1274 г. и пробыл там около десяти лет. Рассказывая о своем путешествии на Восток, он упомянул о восточных христианах, которые не подчинялись Римско-Католической Церкви и считались еретиками: «Кроме того, многие опасаются населения земель, расположенных за морями, где живут несториане, яковиты, марониты, грузины и другие, которые получили свои имена от некоторых еретиков, осужденных церковью. Следовательно, как принято считать, они сами являются еретиками и следуют ошибкам тех, в честь кого они названы. Все это неправда (боже упаси!), напротив, они простые люди, которые ведут себя преданно»<sup>62</sup>.

Чтобы опровергнуть обвинения в ереси, которые бросали тень на несториан, яковитов, маронитов и грузин, Бурхард противопоставлял их «еретические имена» их поведению в повседневности. Таким образом, он считает общепринятые представления о восточных христианах невежественными. Бурхард отметил, что имена, которые христиане латинского обряда передали восточным христианам, оказали влияние на репутацию последних двумя путями. Во-первых, они заставили латинян относиться к ним со страхом («Multos

---

<sup>61</sup> Галимов Т.Р. Еще раз к вопросу о христианской миссии сарайской епископии (XIII – начало XIV вв.) // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2015. Вып. 4. С. 139.

<sup>62</sup> Rouxpetel C. Riccoldo da Monte Croce's Mission towards the Nestorians and the Jacobites (1288–1300) // Medieval Encounters. 2015. № 21. P. 261.

preterea terret»<sup>63</sup>). Во-вторых, они почти автоматически превратили восточных христиан в «еретиков», связав их с личностями, которые были осуждены за ересь римско-католическими властями, а именно Несторием, Яковом Барадеем и Маро.

Таким образом, этот выдающийся проповедник V Крестового похода вместе с двумя названными доминиканскими миссионерами выявляет расхождения между догмами сирийских христианских Церквей и реальностью, с которой они столкнулись во время своих встреч с восточными христианами. Однако их знаний истории и основ вероучения восточных и западных сирийцев было недостаточно, чтобы усомниться в представлении об основании «несторианства» Несторием.

В отличие от Рикольдо, который считал папу высшим авторитетом в вопросах ереси, Бурхард придерживался иной точки зрения, поскольку он опирался на свой собственный авторитет, чтобы опровергнуть выдвинутые против него обвинения в ереси. Указав на последствия закрепления наименований за восточными христианами, Бурхард сравнил эти наименования и представления об их «неортодоксальности» с поведением настоящих восточных христиан и с ответами, которые несторианские прелаты давали ему, когда он задавал вопросы об их вере и отношении к папе. Члены общин, которым он задавал вопросы, отвечали, что они охотно бы подчинялись Римской Церкви, что ставило под сомнение обвинения в расколе или ереси. Что касается их поведения, то он назвал его «благочестивым»<sup>64</sup>.

Таким образом, Бурхард подчеркнул противоречие между образом представителей восточнохристианских общин жизни и данным им названием и разрешил это противоречие, отдав приоритет тому, что он увидел и услышал. Он завершил свой анализ, отвергнув обвинения в ереси, выдвинутые против восточных христиан. Нетипичные взгляды Бурхарда могут исходить из представления об опыте как источнике его знаний, что проявляется во всех его рассказах и его статусом простого паломника.

Терпимость к разнообразию ритуалов различных христианских течений со стороны Рикольдо, возможно, следует понимать в контексте эволюции папской риторики. Когда Михаил VIII Палеолог отвоевал Константинополь в 1261 г., вопрос о христианской унии вновь стал центральным для папских властей. Именно в это время тон папства стал более комплиментарным по отношению к восточным христианам. Однако по отношению к грекам папская риторика продолжала настаивать на «*reductio Græcorum*» («обращение» греков) вплоть до II Лионского Собора, в то время как папские послания о других Восточных Церквях теперь настаивали на определении их учений не как «ереси», а скорее как «раскола»<sup>65</sup>.

Примером тому служит отказ Климента IV (1265–1268) как принять предложения, высказанные в ходе дискуссии между греческими и латинскими богословами, так и созвать Собор, направленный на разрешение различных богословских споров между двумя Церквями. Николай Дураццо, католический

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid. P. 261–262.

<sup>65</sup> Rouxpetel C. Riccoldo da Monte Croce's Mission... P. 261.

епископ Кротоне, был одним из сторонников таких предложений по примирению между Греческой и Римской Церквями, которые нашли отражение в документе под названием «Scriptura», написанном в Константинополе в 1264 г.

Что касается территории Улуса Джучи, то здесь поощрение миссионерской деятельности католических орденов (освобождение от выплат налогов и исполнения повинностей, предоставление права на беспрепятственное проповедование Евангелия во всех территориях, подвластных Джучидам) было вызвано экономическими интересами — желанием привлечь западноевропейских купцов<sup>66</sup>. Имеется свидетельство о переходе из несторианства в католицизм двоих судей (заргучи). Письмо венгерского миссионера-францисканца Иоганки на территории проживания восточных мадьяр «Баскардии» 1320 г., т. е. времени правления хана Узбека: «И там были тартары, судьи баскардов, которые, хоть и не были крещены, были, однако, исполнены ересью несториан. После того как мы проповедовали им нашу веру, они с радостью ее приняли. Но правителя всей Бакардии с большей частью его семейства мы нашли совершенно зараженными заблуждением сарацин»<sup>67</sup>. В отличие от Рикольдо, Иоганка считает, что несториане более восприимчивы к восприятию основ католической веры, чем представители нехристианских конфессий. На интерес Католической Церкви к золотоордынским несторианам косвенно указывает и другой документ — письмо папы Иннокентия IV сыну правителя Улуса Джучи Бату, где глава Римской Церкви выражает одобрение принятия им христианства, вероятно, несторианского толка, и надежду на переход в католицизм<sup>68</sup>.

Таким образом, несмотря на то что в записи Иоганки речь идет о территории проживания восточных мадьяр, несториан он относит к «татарам», т. е. представителям кочевого населения и правящего слоя Улуса Джучи. Ранее в записках Гильома Рубрука несторианином также назван представитель тюрко-монгольской кочевой знати Койяк. Из-за ограниченности источниковой базы делать выводы об этническом и социальном составе несторианской общины Улуса Джучи преждевременно, однако все имеющиеся на сегодняшний день письменные источники говорят о присутствии последователей восточно-сирийского христианства среди кочевого населения владений Джучидов. В то же время отсутствуют какие-либо данные о распространении несторианства среди как оседлого, так и кочевого населения Восточной Европы домонгольского времени.

В Чагатайском улусе также вели свою деятельность миссионеры Римской Церкви: в 1318 г. была основана Латинская епархия в Самарканде<sup>69</sup>. Чагатайский улус был подведомственен архиепархии Султани, находившейся в Ильханате. Однако прямых и подробных сведений об интересующих нас контактах католических миссионеров с несторианскими общинами, проживавших на территории Мавераннахра и Семиречья, в настоящий момент

<sup>66</sup> Хаутала Р. В землях «Северной Тартарии»... С. 8.

<sup>67</sup> Там же. С. 306.

<sup>68</sup> Майоров А. В. Письмо римского папы Иннокентия IV золотоордынскому хану Сартаку (текст, перевод, комментарий) // *Mongolica* — X. СПб.: Петербургское востоковедение, 2013. С. 74–81.

<sup>69</sup> Хаутала Р. В землях «Северной Тартарии»... С. 58.

не обнаружено. Косвенное указание на то, что объектом миссионерской деятельности на данной территории были в том числе несториане, содержится в «Письме Пасхалия из Виттории»: «И, по Божьей милости, выучил куманский язык и уйгурские буквы, язык этот и буквы используют во всех этих царствах или империях тартар, персов, халдеев, жителей Срединной Империи и катайцев»<sup>70</sup>; «Потому-то, отцы мои, с тех пор как я Божьей милостью овладел языком, проповедовал часто слово Божье без переводчика как сарацинам, так и христианам-схизматикам и еретикам»<sup>71</sup>. Таким образом, Пасхалий выделяет среди населения государств Чингизидов мусульман, православных и «еретиков», вероятно, подразумевая представителей несторианских общин Центральной Азии. Также среди местных христиан присутствовали григориане, о чем свидетельствуют эпиграфические источники<sup>72</sup>, и мелькиты<sup>73</sup>.

О стремлении Римской Церкви обратить в католицизм несториан чингизидских государств могут свидетельствовать прямые указания на аналогичную политику в отношении православных жителей данных территорий. Надежно позволяют судить о встрече алан с католицизмом официальные документы. В двух буллах папы Иннокентия IV («Cum hora undecima») от 23 июля 1253 г. дается указание доминиканским и францисканским монахам проповедовать в землях, которые еще не подведомственны Римской Церкви<sup>74</sup>. В двух его бревах 1245 и 1253 гг. к братьям миноритам предлагается вести католическую пропаганду среди различных народов, в том числе алан<sup>75</sup>. Таким образом, аланы впервые оказываются включенными в число народов, среди которых ведется католическая миссионерская деятельность.

Непосредственно аланы, видимо, Крыма, упоминаются среди народов, подлежащих католической пропаганде, в соответствующем послании 1258 г. папы Александра IV. В это время пришедший к власти византийский император Михаил VIII Палеолог (1259–1282 гг.) начинает вести политику по сближению и объединению Православной и Католической Церквей под главенством папы римского. В 1272 г. направлено письмо об унии папе Григорию X, среди подписавшихся оказался митрополит Алании (чье имя осталось неизвестным), который в 1274 г. подписал и саму унию на II Лионском Соборе. Уния формально действовала до смерти императора и была официально отвергнута Константинопольским (Влахернским) Собором в 1285 г.<sup>76</sup>

Некоторые исследователи указывают на сообщение о гибели от рук православных в 1288 г. двух францисканцев — Конрада Саксонского и Стефана Венгерского возле «Каспийских гор». По одним сведениям, события произошли в Иверии (Ормерия), по другим, они были убиты аланами<sup>77</sup>. Сохранилось

---

<sup>70</sup> Хаутала Р. Исламизация татар... С. 62.

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</sup> Там же. С. 63.

<sup>73</sup> Хаутала Р. В землях «Северной Тартарии»... С. 39.

<sup>74</sup> Туаллагов А. А. Уния и католицизм в истории алан // Алания от А до Я. Владикавказ, 2021. С. 373.

<sup>75</sup> Там же.

<sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> Там же.

послание Иоанна XXII от 29 сентября 1329 г. к христианам венграм, мелькитам и аланам Чагатайского улуса, к которым направлялся новый епископ Самарканда Томмазо Манказоле<sup>78</sup>.

Проживавшие в крымских владениях генуэзцев и Джучидов григорианские священники Каффы и ее окрестностей, а также епископ Солхата Аракела выразили готовность заключить унию с католиками, о чем свидетельствуют буллы от 28 марта 1318 г. и от 22 ноября 1321 г.<sup>79</sup> Однако решение об унии было принято в 1307 г. в Сисе киликийским патриархом Григором VII, что можно связать не только с отношениями Западной Европы с государствами Чингизидов, но и прочными ее связями с Киликийским королевством. На решение данного Собора и ориентировался Аракел, когда дал обещание привести в соответствие с ними церковные обряды.

Таким образом, мы можем говорить об усилении влияния католицизма на православных и григориан в монгольский период, о чем имеются прямые свидетельства в сохранившихся источниках. Сведения о проповедях миссионеров Римской Церкви среди несториан монгольских улусов и их записи о случаях перехода последователей восточно-сирийского христианства в католицизм указывают на аналогичный процесс.

На II Лионском соборе при участии делегатов византийского православного духовенства были вынесены постановления о главенстве Римской Церкви над Византийской, принятии восточными христианами католического учения об исхождении Св. Духа. В отношении нехалкидонских Церквей каких-либо решений не было принято, но все сведения о контактах католических миссионеров с несторианами, яковитами и григорианами в чингизидских государствах приходятся на период после II Лионского Собора.

Несомненно, деятельность католических проповедников ослабляла общины несториан государств Чингизидов, противопоставляя неопитов своим бывшим единоверцам, как это случилось с родственников Георгия. Основной массой клириков и мирян Сирийской Церкви католическая проповедь воспринималась негативно, а перешедшие в католицизм члены их семей могли вернуться в несторианство. После принятия ислама в качестве государственной религии в Ильханате и Улусе Чагатая миссионерская деятельность значительно осложнилась, о чем свидетельствуют современники. О том, как сложились судьбы несториан, перешедших в католицизм, после официального принятия ислама в Улусах Хулагу, Чагатая, Джучи и после падения Империи Юань, на настоящий момент сведения отсутствуют. Однако можно предположить, что сложившиеся условия не способствовали сохранению католической религиозной практики, т. к. связи с Римской Церковью были потеряны по разным внутри- и внешнеполитическим причинам в каждом государстве.

Контакты представителей католических орденов и духовенства с представителями восточно-сирийского христианства государств Чингизидов во второй половине XIII – первой половине XIV вв. были связаны с геополитической ситуацией на Ближнем Востоке – стремлением правителей улусов

---

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> Хаутала Р. В землях «Северной Тартарии»... С. 39–40.

бывшей Монгольской империи создать военно-политический союз с государствами Западной Европы, а также укрепить с ними экономические связи. Другим событием, которое могло стимулировать католическо-несторианские контакты, был II Лионский Собор, взявший курс на объединение западного и восточного христианства при главенстве Римской Церкви. Представители духовенства Сирийской церкви Востока в ряде случаев были заинтересованы в налаживании связей с духовенством Римской Церкви, но к проповеди миссионеров среди несторианских общин относились враждебно. Деятельность католических орденов была направлена на увеличение числа прихожан не только за счет бывших шаманистов из тюрко-монгольских народов, но и представителей восточнохристианских, в том числе несторианских общин. В этом направлении им удалось достигнуть незначительных и кратковременных успехов.

### Источники и литература

1. *Галимов Т. Р.* Еще раз к вопросу о христианской миссии сарайской епископии (XIII – начало XIV вв.) // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2015. Вып. 4. С. 138–158.
2. *Заболотный Е. А.* Сирийское христианство между Византией и Ираном. СПб.: Наука, 2020. 406 с.
3. *Кадырбаев А. Ш.* Хубилай-хан – завоеватель или объединитель Китая? // Общество и государство в Китае: XXXIX научная конференция / Ученые записки Отдела Китая Института востоковедения РАН. Вып. 1. М., 2009. С. 56–75.
4. Книга странствий. СПб.: Азбука–классика, 2006. 320 с.
5. *Костогрызова С. Е.* «История Мар Ябалахи и Раббан Саумы» как источник по изучению межкультурных взаимодействий в империи Юань и Ильханате // Тюркологические исследования. 2023. № 6. С. 7–19.
6. *Костогрызова С. Е.* Миссия Джованни Монтекорвино и несториане Империи Юань: встреча западного и восточного христианства // Исследования молодых ученых: материалы LXXVII Международной научной конференции. Казань, 2024. С. 24–29.
7. *Кычанов Е. И.* Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии // Палестинский сборник. Вып. 26 (89): Филология и история. Л., 1978. С. 76–85.
8. *Майоров А. В.* Письмо римского папы Иннокентия IV золотоордынскому хану Сартаку (текст, перевод, комментарий) // *Mongolica* – X. СПб.: Петербургское востоковедение, 2013. С. 74–81.
9. *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. СПб.: Ин-т Востоковедения РАН, 2000. 831 с.
10. *Селезнев Н. Н.* Ассирийская Церковь Востока. Исторический очерк. М.: Ассирийская Церковь Востока, 2001. 105 с.
11. *Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М.: Euroasiatica, 2002. 198 с.
12. *Сочнев Ю. В.* Характеристика общих принципов религиозной политики монгольских властителей в XIII–XIV вв. // Мининские чтения. Материалы научной

конференции. Нижегородский государственный университет (10 декабря 2002 г.). Нижний Новгород, 2003. С. 59–68.

13. *Туаллагов А. А.* Уния и католицизм в истории алан // Алания от А до Я. Владикавказ, 2021. С. 372–375.

14. *Хаутала Р.* В землях «Северной Тартарии»: Сведения латинских источников о Золотой Орде в правление хана Узбека (1313–1341). (Серия «Язма Мирас. Письменное Наследие. Textual Heritage». Вып. 6). Казань, 2019. 976 с.

15. *Хаутала Р.* Исламизация татар, согласно латинским источникам конца XIII – 1-й пол. XIV в. // Ислам и власть в Золотой Орде. Сб. статей. Казань, 2012. С. 18–73.

16. *Хеннинг Р.* Неведомые земли. Т. 3. М.: Изд-во иностранной литературы, 1963.

17. Царствие небесное. Легенды крестоносцев XII–XIV веков. СПб., 2006.

18. *Kappler R.* Riccoldo de Monte Croce, Peregrination en Terre Sainte et au Proche Orient. Texte latin et traduction. Lettres sur la Chute de Saint Jean d’Acre. Traduction. Paris: Honoré Champion, 1997. 272 p.

19. *Panella E.* Ricerce su Riccoldo da Monte di Croce // Archivum Fratrum Praedicatorum. 1988. Vol. 58. P. 5–85.

20. Riccoldo da Monte di Croce’s Libellus ad nationes orientales. University of Southern Denmark, 1998. 846 p.

21. *Rouxpetel C.* Riccoldo da Monte Croce’s Mission towards the Nestorians and the Jacobites (1288–1300) // Medieval Encounters. 2015. № 21. P. 250–268.

22. *Shagrir I.* The Fall of Acre as a Spiritual Crisis: The Letters of Riccoldo of Monte Croce // Revue Belge de Philologie et d’Histoire. 2012. T. 90. Fasc. 4. P. 1107–1120.

*А. В. Маркидонов*

## О возможной религиозно-философской мотивации характера отношений к школьному образованию в Античности и Древней Руси

УДК [1(38)(091)+27-58]:373(091)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_232  
EDN OLXPTG



*Аннотация:* В статье рассматривается вопрос о характере отношений к школьному образованию в Античности и Древней Руси. Представляется симптоматичным, что так или иначе восприимчивая платоническое начало (своеобразный гносеологический эсхатологизм), древнерусская культура, в отличие от античной, тем не менее конфронтировала с традицией школьного образования, сознательно от нее отмежевывалась. Предполагается, что это могло быть мотивировано различием религиозной онтологии, исходящей из «сродства» божественного и человеческого начал в платонизме, и радикального их различия (как «нетварного» и «тварного») в библейско-христианском Откровении. При аксиологической однородности (иерархической невыверенности) древнерусской культуры выбор между «верой» и «школой» мог быть только однозначным — в пользу «веры».

*Ключевые слова:* школьное образование, платонизм, гносеология, эсхатологизм, духовное созерцание, сотериология, вера, дискретность, сродство, тварность-нетварность.

*Об авторе:* **Александр Васильевич Маркидонов**

Кандидат богословия, профессор кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.  
E-mail: obventus@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5727-7076>

*Для цитирования:* Маркидонов А. В. О возможной религиозно-философской мотивации характера отношений к школьному образованию в Античности и Древней Руси // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 232–247.

Статья поступила в редакцию 19.09.2024; одобрена после рецензирования 28.10.2024; принята к публикации 22.11.2024.

---

*Alexander V. Markidonov*

**On the Possible Religious and Philosophical Motivation  
of the Nature of Attitudes Towards School Education  
in Antiquity and Ancient Rus'**

UDC [1(38)(091)+27-58]:373(091)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_232  
EDN O LXPTG



*Abstract:* The article examines the question of the nature of attitudes towards school education in Antiquity and Ancient Rus'. It seems symptomatic that, in one way or another, perceiving the Platonic principle (a kind of epistemological eschatologism), the Old Russian culture, unlike the ancient one, nevertheless confronted the tradition of school education, consciously dissociated itself from it. It is assumed that this could be motivated by the difference in religious ontology, proceeding from the «affinity» of the divine and human principles in Platonism, and their radical difference (as «uncreated» and «created») in the biblical-Christian Revelation. Given the axiological homogeneity (hierarchical uncertainty) of ancient Russian culture, the choice between “faith” and “school” could be unambiguous – in favor of “faith”.

*Keywords:* school education, Platonism, epistemology, eschatologism, spiritual contemplation, soteriology, faith, discreteness, affinity, created-uncreated.

*About the author:* **Alexander Vasilyevich Markidonov**

Candidate of Theology, Professor of the Department of Theology at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: [obventus@gmail.com](mailto:obventus@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5727-7076>

*For citation:* Markidonov A. V. On the Possible Religious and Philosophical Motivation of the Nature of Attitudes Towards School Education in Antiquity and Ancient Rus'. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 232–247.

The article was submitted 19.09.2024; approved after reviewing 28.10.2024; accepted for publication 22.11.2024.

Отношение к образованию в форме школы, объективно-исторически соотносенной с культурой «семи свободных искусств», проявляет себя в древнерусской традиции как *отрицательное*: так декларируется в начале XVI в. и последовательно сохраняется до раннего (XVII в.) старообрядчества почти безраздельно. Это «почти» в определенной степени понуждает считаться и с фактом более сложного и, в известных границах, позитивного отношения к светской учености, по-разному мотивированного и до XVI в., а в названный период отчетливо формируемого, главным образом, вокруг или в отдаленной соотносенности с личностью и творчеством прп. Максима Грека, который, в никак специально не продуманном тогда диссонансе с анти-школьной тенденцией, широко и последовательно культивирует византийскую практику соотношения школы и веросознания. Здесь они (школа — веросознанию) иерархически соподчинены; и потому в своих границах («научения», но не «веры», согласно определению Константинопольского Собора 1082 г., аккумулировавшего в этом отношении всю предшествующую византийскую традицию) свободны и оправданы.

Древнерусская культура, не имея предшествующей или сопутствующей христианскому Благовестию светской школы, не знала ни нужды, ни возможности (мы бы сказали, «роскошной» возможности) специально и взвешенно продумывать вопрос о соотношении школы и Благовестия. Здесь в ходу был только один, самый простой, руководимый духовным максимализмом, принцип — принцип взаимоисключения.

«Яз сельской человек, — формулирует такую позицию старец Филофей Псковский, — учился буквам, а еллинских борзостей не текох, а риторских астроном не читах, ни с мудрыми философами в беседе не бывал, учюся *книгам благодатного закона*, аще бо мощно моя грешная душа очистити от грех, о сем молю милостиваго Бога Господа нашего Исуса Христа и Пречистую Богоматерь и всех святых Богу угодивших, избавити мя вечнаго мучения»<sup>1</sup>.

«Чи не лучше тебе, — пишет во 2-й пол. XVI в. исихастски настроенный прп. Иоанн Вишенский, — изучити Часословец, Охтаик, Апостол и Евангелие <...> и быти простым богоугодником и жизнь вечную получитьи, нежели постигнути Аристотеля и Платона и философом мудрым ся в жизни сей звати и в геену отити? Разсуди! Мне ся видит, лучше ест ани аза знати, толко бы хо Христа ся дотиснути, который блаженную простоту любит <...> Скажите ми, премудрии, от ваших хитростей и художеств грамматычных, диалектичных, риторычных и философских, яким способом Христос простаком, ему последующим, отверзе ум разумети писание?»<sup>2</sup>

Казалось бы, такая позиция совпадает с тем, что в IV в. пишет свт. Григорий Богослов в своем 32-м Слове: «Другой скуден умом и беден в языке, не знает оборотов речи, изречений и загадок мудрецов, Пирроновых способов настоять, задержать, противополжить, Хризипповых приемов решать силлогизмы, злохудожности Аристотелевых ухищрений, обаяний Платонова красноглагольства, что все подобно египетским язвам ко вреду вкралось в нашу

<sup>1</sup> Цит. по: *Синицына Н.В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 339.

<sup>2</sup> *Вишенский И.* Сочинения. М., Л., 1955. С. 24, 25, 123.

Церковь, но и такой имеет средство спастись. С помощью каких же речений? Подлинно, ничего нет богаче благодати!»<sup>3</sup>

Однако, для свт. Григория (как и для других каппадокийцев) такая позиция ничуть не отменяла и некоторое положительное — не сотериологическое в строгом смысле, но инструментально-техническое — значение школьного образования. Достаточно вспомнить почти гимническую похвалу «внешней учености» того же свт. Григория из (43-го) Надгробного Слова свт. Василию Великому.

Отказ от светской учености изнутри древнерусского опыта мотивируется ее, так сказать, сотериологической бессодержательностью, наверное, в самом первом приближении сказывающейся в зоне исторического эсхатологизма, нередко наполняющего веросознание средневековой Руси. Так, во время Прений о вере 1644 г., в ответ на упреки протестантского пастора в отсутствии у его православных оппонентов, как сказали бы мы, филологической культуры («будто мы ничего не разумеем в книгах»), Иван Наседка заявляет: «Нас, овец Христовых, не премудряйте софистеками своими, нам ныне николи философства вашего слушать: уже бо кончина веку прииде, и суд Господень при дверех, и всем время воздаяния есть готово комуждо по делом его»<sup>4</sup>.

При этом, что касается древнерусского сознания, есть в нем некоторые основания мотивировать отказ от школы не самой по себе ее ненужностью — а потому как бы и помехой для спасения, т. е. *отрицательно*, — но определенным *положительным* качеством самого веросознания; другими словами, не тем, в чем оно не нуждается, а тем, что в нем присутствует, а именно, его *гносеологическим эсхатологизмом* или платонически окрашенной гносеологией.

О присутствии элементов учения Платона в древнерусской культуре Д. И. Чижевский в свое время писал так: «Представление о Платоне... не было детальным и глубоким, в частности — иногда весьма важных — оно было ошибочно. Но были известны отдельные учения Платона, в том числе довольно существенные. Для самостоятельного философствования, может быть, эти отдельные *tembra disjecta* (разрозненные части) не могли служить исходною точкою, но могли быть применены в том или другом случае вместе с учениями отцов Церкви и духовных писателей в помощь главному источнику всех умствований Древней Руси о Боге, мире и человеке — Священному Писанию»<sup>5</sup>.

Этому взвешенному, осторожному и, в то же время, положительному наблюдению крупного исследователя в позднейшей научной мысли вторит, например, историк русской философской традиции А. И. Абрамов<sup>6</sup>.

Есть, однако, и пример отрицания реального восприятия платонических мотивов русской средневековой культурой. «Факты свидетельствуют, — категорически утверждает А. Г. Тихолаз, — что в течение столетий, когда Русь

<sup>3</sup> Григорий Богослов, свт. Слово 32 // Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. М., 2007. С. 402.

<sup>4</sup> Голубцов А. Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны. М., 1891. С. 248.

<sup>5</sup> Чижевский Д. И. Платон в древней Руси // Записки Русского исторического общества в Праге. 1930. Кн. 2. С. 71–81.

<sup>6</sup> Абрамов А. И. Платоно-аристотелевское влияние в духовной культуре славянского Средневековья // Абрамов А. И. Сборник научных трудов по истории русской философии. М., 2005. С. 267–285 (см. также некоторые другие статьи в настоящем издании).

оставалась Русью в ее самобытном, не “европеизированном” естестве, никакой существенной роли платонизм в ее духовной культуре не играл»<sup>7</sup>.

Однако этот же автор, нарочито и даже, как нам представляется, искусственно обострив вопрос об отсутствии на Руси развернутого, исторически фиксируемого платонического дискурса (на существовании которого никто, собственно, безоговорочно и не настаивает), отсылает нас к другому (не строго-дискурсивному) образу преемственности, не связанному необходимостью исторической непрерывности и системной интеллектуальной выраженности (наличности). «Нам представляется, — пишет А. Г. Тихолаз, — что встреча русского философского духа с платонизмом являет собой типичный пример встреч, происходящих в духовном пространстве человеческого бытия, абсолютно независимом от каких-либо обстоятельств эмпирического существования — будь то исторического, будь то пространственного»<sup>8</sup>.

Другими словами, речь идет о некотором (историко-философски не обеспеченном, но тем не менее реальном) *взаимосоответствии* в известных культурах самих «структур сознания» (М. К. Мамардашвили), прежде всего в его духовной (религиозно окачествованной) глубине. По отношению к такого рода глубинному *взаимосоответствию* дискурсивно оформленные тексты (сколь минимальным не было бы их количество) выступают не столько реальными *носителями*, сколько «маркерами», локусами и средствами экспликации тех смыслов, формирование и бытие которых не схватывается ни в какой самой по себе форме дискурса, — ведь жизнь требует, чтобы на нее отзывались жизнью.

Подобное положение дел, ограничивая значение форм экспликации смыслов, принимая во внимание их неизбежную фрагментарность и выборочность, не только не отменяет их значимости в опознании смыслов, но, напротив, побуждает нас бережно и внимательно относиться к этим отпечаткам духа.

Проникновение элементов «платонизма» в русскую духовную культуру осуществлялось посредством литературных контактов со славянскими странами «византийского содружества» (Сербией, Болгарией) уже с XI–XII вв.

В XIII–XIV вв. на Руси стал известен корпус сочинений Дионисия Ареопагита с его «платонизированной» терминологией и отдельными ходами мысли. Тогда же, через наследие прп. Исаака Сирина, в древнерусском аскетическом умозрении и практике осваивается сирийская мистическая традиция — традиция, сформированная под влиянием евагрианского богословия. Сирийские мистики, пишет Робер Белэ, «различают два типа созерцания телесных существ (то есть “таин Божиих, сокрытых в природе существ и тем самым приводящих в действие всех умопостигаемых и чувственных (существ)”: одно — путем человеческих “помышлений”, являющихся плодами непосредственного использования рационального знания, более или менее просвещенного Богом; другое — через прямое восприятие света и действия Божия в видимых природах, и оно возводит к “духовному созерцанию”»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Тихолаз А. Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX — начала XX веков. Киев, 2003. С. 70.

<sup>8</sup> Там же. С. 78.

<sup>9</sup> Белэ Р. Безвидный свет. Введение в изучение восточносирийской христианской мистической традиции. М., 2021. С. 29.

В связи с этим прп. Исаак Сирий говорит о трех степенях ведения — в теле, в душе и в духе. И «ведение, достигшее Божественного, — пишет он в слове 29, — именуется сверхъестественным, и оно паче недоведомо и выше ведения. И созерцание сего ведения душа приемлет не от вещества, которое вне ее, как в первых двух типах ведения, но невещественно, внутри ее самой, туне, скоро и сверх чаяния является и открывается оно из самой внутренности, потому что, по слову Христову, *Царствие Небесное внутрь вас есть* (Лк 17:21), и нельзя ожидать его в известном образе, и не с соблюдением оно приходит, но внутри образа, запечатленного в сокровенном уме, открывается само собою, без помышления о нем, потому что ум не находит в нем вещества»<sup>10</sup>.

Этот тип знания — «духовное созерцание» — некоторым образом соотносится с тем, о чем Платон пишет, например, в «Федоне»: «Достигнуть чистого знания *чего бы то ни было* (отметим универсальный охват реальности. — А. М.) мы не можем иначе, как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самую по себе душою»<sup>11</sup>.

Таким образом, как отмечает А. Койре, «душа познает истину отнюдь не посредством изучения этих вещей — объектов чувственного мира. Истина чувственных вещей заключается не в них самих, а в их уподоблении вечным сущностям, вечным идеям бога. Эти последние и составляют истинный предмет правильного знания...»<sup>12</sup>

Вот как эта тема звучит у Платона в расширенном гносеологическом контексте: «Узнай же теперь, — говорит он в 6-й книге “Государства”, — и другую часть мыслимого... ее касается ум силою диалектики, делая предположения, — не начала, а в существенном смысле предположения, как бы ступени и усилия, пока не дойдет до непредполагаемого, до начала всяческих. Коснувшись же его и держась того, что с ним соприкасается, он таким образом опять нисходит к концу и уже не трогает ничего чувственного, но имеет дело с *эйдосами через эйдосы и оканчивает на эйдосах* (выделено нами. — А. М.)»<sup>13</sup>.

«Настоящее познание мы имеем, — резюмирует суть платоновской гносеологии П. Д. Юркевич, — когда движемся мышлением от идей через идеи к идеям»<sup>14</sup>.

Конечно, как мы знаем, и у Платона, и в христианской гносеологии ее предваряет и ей сопутствует нравственно-аскетическая практика. Что заметно и принципиально отличает местоположение нравственно-аскетического начала в христианском опыте, так это его ключевая и решающая связь с *верой*, в то время как в гносеологии платонической она находится на самом низком уровне, прежде всего, именно познавательных возможностей.

В христианстве же своеобразие его эсхатологизма обусловлено онтологической несоразмерностью Творца и творения и такую же несоразмерностью века нынешнего и будущего, в силу чего такой эсхатологизм (такой опыт

<sup>10</sup> Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические. М., 2002. С. 129.

<sup>11</sup> Платон. Собрание сочинений. Т. 2. М., 1994. С. 18.

<sup>12</sup> Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 2004. С. 61.

<sup>13</sup> Перевод А. Ф. Лосева цитируется по: Асмус В. Платон. М., 1975. С. 72.

<sup>14</sup> Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 496.

запредельного) не может быть вместим и пережит в границах какой-либо естественной способности; такой опыт, как то, что сверх естества, воспринимает только вера, причем (вспомним прп. Исаака) воспринимает как абсолютный дар — «туне» и «сверх чаяния» («он, сверх надежды, поверил с надеждою» — говорит ап. Павел об Аврааме (Рим 4:18)).

Гносеология, в этом контексте, руководимая верою — и в ней — включается (не просто в ткань нравственно-аскетической стихии вспомогательного характера, но) в историю спасения, с нею нерасторжимо сопрягается и перерождается, будучи увенчанной верою. «Когда ведение, — пишет прп. Исаак Сирий в 28-м слове, — вознесется над земным и над попечением о делании земного и начнет испытывать свои помышления в том, что сокрыто от очей внутри, и некоторым образом станет пренебрегать тем, от чего бывает непотребство страстей, и прострется горе, и последует вере в попечении о будущем веке и в вожделии обетованного нам, и в изыскании сокровенных таинств, тогда сама вера поглощает сие ведение, и обращается, и рождает оное снова, так что всецело становится оно духом»<sup>15</sup>.

В христианском контексте *эсхатологизм*<sup>16</sup> такого типа познания, сопряженного, как мы видим, с историей спасения или спасением как историей, обнаруживается и в том, что познание здесь движимо сверху вниз — от Бога

---

<sup>15</sup> Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические. М., 2002. С. 125. Прп. Нил Сорский, в наследии которого прп. Исаак Сирий занимает, наряду с прп. Иоанном Лествичником, определяющее место, подхватывает и передает с особенным сочувствием именно эту — в широком смысле *эсхатологизирующую* — экзистенцию христианской духовности: «Святой же Исаак, говоря о них (“достигших просвещения”) высочайшее, рассказывает следующее. Когда у них бывает эта неизреченная радость, и молитву от уст она отсекает, ибо замолкают тогда, сказал он, и уста, и язык, и мысль, скоролетящая и бесстыдная птица, и больше не имеет мысль ни молитвы, ни движения, ни своей власти, но наставлением наставляется силою иною, а не сама наставляет, и в пленении содержится в то время, и бывает в непостижимых вещах, а где, не знает. И называет он это ужасом и видением молитвенным, а не молитвой. И не молитвой молится ум, но превыше молитвы бывает» («устав» прп. Нила Сорского цит. по: *Нил Сорский, прп., Иннокентий Комельский, прп. Сочинения*. СПб., 2005. С. 117, 119).

<sup>16</sup> Под *эсхатологизмом* здесь понимается такая характеристика сознания, при которой оно — гносеологически, исторически, онтологически — движимо и устроимо как бы в обратной перспективе: от цели (как причины) к эмпирической (видимой, по-сторонней) данности, от тамошнего к здешнему, от вечности ко времени или от будущего к настоящему (когда это эсхатологизм исторический). Это движение или это устройство сознания в платонизме не знает подлинной радикальной дискретности на пути своего осуществления: гносеологически, онтологически оно есть движение по одной непрерывной линии, ищущей замкнуться в круг. А нет разрыва, нет и истории, — нет того, что возникает как избыток, как нечто существенно новое, в результате движения как свершения. История и эсхатология как бы «снимаются» в природе, линия истории растворяется в круге природных циклов, трансценденция «божественного» — в тотальном средстве духовных начал. Поэтому и «вера» здесь, как уже было отмечено, находит себя лишь в области «мнимостного», а «истина» в уделе «знания». Поэтому же и способ познания в платонизме (и в этом особенность его эсхатологизма) — это «анамнезис», т. е. *воспоминание* как вид «επιστροφή» — возвращение к тому, что уже изначально есть и что, как таковое, выразительно контрастирует с «воспоминанием будущего» — «второго и славного паки пришествия» — в христианской евхаристии. История как движение к небывалому в этой платонической парадигме

к твари (и умопостигаемой, и чувственной), а не наоборот. «От Бога» же невозможно иначе, как «в Боге». У того же прп. Исаака в слове 39 мы читаем: «И в какой мере ум освобождается от уз попечений, в такой просветляется он; а в какой просветляется, в такой же утончается и возвышается над понятиями века сего, носящего на себе образы дебелости. И тогда ум научается созерцать в Боге, сообразно Ему, а не как видим мы»<sup>17</sup>.

Примерно об этом писал уже блж. Августин (раннее наследие которого весьма платонизировано, и в нем именно дается обоснование необходимости школы с ее постепенностью для богословия), говоря о различении т.н. «вечернего» и «дневного» познания твари<sup>18</sup>. В XIV в., преемствуя блж. Августину, о таком различении говорит Майстер Экхарт. В сочинении «О человеке высокого рода» Экхарт пишет: «Следует знать, что те, кто познал Бога открыто, *вместе с Ним* познал и творения. <...> И вероучители говорят, что когда тварь познают в ней самой, то это называется «вечерним познанием» и тогда тварь созерцают в образах некоторого различения. Когда же тварь познают в Боге, то это именуется и является «познанием утренним» и так тварь видят в Едином, каковое есть Бог, без всяких различий...»<sup>19</sup> Введение противопоставления Единого и «различенного» (множественного) подчеркивает платонический характер рассматриваемой здесь темы познания.

Примером платонически ориентированной (т.е. ориентированной на «духовное созерцание») рецепции античного философского наследия в древнерусской культуре являются некоторые, гносеологически значимые, разделы Толковой Палеи — фундаментального произведения XIII в. «Аще бо тело поработит душу и ум, — говорится здесь, — (то)... погубив время в бесконечную муку и погибель вовлечется. Но ум никако-ж телесных требуя чувство. Но и паче от них отступая на согляданье всяя благостыни (благиня) приходит. Яко же и первии философы душевное око (ум) прозваша»<sup>20</sup>.

Этот текст буквально заимствован из Шестоднева Иоанна экзарха Болгарского. Но если в Шестодневе соблюдается симметрия сверх-чувственного и чувственного (т.е. «посредством чувств») познания, то в Толковой Палеи, в соответствующем месте, перед нами едва ли не демонстративная асимметрия: у материального мира не оказывается ему онтологически сродных средств познания. «Встает закономерный вопрос, — пишут комментаторы современного издания Толковой Палеи, — является ли сокращение в Палеи простой небрежностью ее составителя, или за ним стоит какая-то преднамеренная тенденция. Думается, что последнее. Сокращенный вариант антропологического трактата подводит читателя к мысли о превосходстве чистого

---

сознания и бытия — излишек и даже помеха, которой чревато уже «выступление» из состояния «пребывания», «выступление», соотносимое с ниспадением.

<sup>17</sup> *Исаак Сириянин, прп.* Слова подвижнические. С. 158.

<sup>18</sup> «...Существует большое различие между познанием вещи в Слове Бога и познанием ее в собственной ее природе, так что первое по справедливости будет относиться ко дню, а последнее к вечеру» (*Августин Блаженный.* О книге Бытия // *Августин Блаженный.* Творения. СПб., 1997. С. 363, 364).

<sup>19</sup> *Экхарт Майстер.* О человеке высокого рода // *Экхарт Майстер.* Трактаты. Проповеди. М., 2010. С. 71.

<sup>20</sup> Толковая Палея 1477 г. СПб., 1892. Л. 34 об.

мышления над чувственно-рациональным познанием, то есть фактически формулирует идею о некоей духовной интуиции»<sup>21</sup>.

Причем, отказ от репрезентации сферы чувственного познания служит универсализации места и значения познания сверх-чувственного: оно распространяется на всю полноту реальности. Вот почему современные исследователи ключевое место интересующего нас текста Палея: «Ум никак-ж телесных требуя чувство, но и паче от них отступая на соглядание всея благостыни приходит», переводят на русский: «Ум, <...> выступая за пределы чувственных ощущений, приходит к созерцанию блага всякой (вещи)»<sup>22</sup>.

Теперь, непосредственно обращаясь к вопросу о характере отношения платонической (или платонизированной) ментальности к школьному образованию, стоит заметить, что сам Платон, по-видимому, не сразу и не вполне согласился с «пропедевтическим» значением (будущей) системы школьных дисциплин, т.е. с их необходимостью для философии и, в конечном счете, для *эпоптеи* — созерцания<sup>23</sup>. Трансцендентность божества (его *неподобие*)<sup>24</sup> влекла за собой разрыв между областью школой обеспеченного дискурса и реальностью божественного присутствия. «Внезапность»<sup>25</sup> его откровения должна была если не отменять, то существенно ограничивать значение предшествующих этому откровению, но, по-видимому, не предопределяющих его интеллектуальных упражнений. Хотя следует признать (например, на основании 7-й книги «Государства»), что в каких-то случаях (может быть, как раз в педагогической перспективе?) «внезапность» уходит на задний план и «научение» (культура школы) вплотную прилегает к «образу жизни», оказывается ему смежным, а значит, и составляет его существенное содержание — «приготавливает» к богопознанию.

В связи с этим вопросом о соотношении, в контексте платонической духовности, «школы» и «откровения» или науки и религии В. Зеннхаузер цитирует фрагмент из исследования Юлиуса Штенцеля (1924 г.): «...Это мышление приближается к религии, но это не религия, поскольку оно требует самой строгой научности и *только через нее* стремится к области сверхнаучного, полностью презирая (игнорируя) любые другие *непосредственные* пути»<sup>26</sup>.

Неоплатонизм (конечно, не общим фронтом, но все-таки) сохраняет указанную «двойность», но в очень гибкой форме: при утверждении одного (например, положительного) отношения к школе в ее пропедевтически-необходимом значении, другое (ограничивающее) отношение присутствует как бы «в скобках», как учтенное и в этом смысле допустимое.

Вот что пишет по этому поводу, например, Порфирий: «Созерцание, дарующее нам счастье, не есть собиранье рассуждений или множества научных знаний, как кто-нибудь может подумать: созерцание не составляется

<sup>21</sup> Палея Толковая. М., 2002. С. 549.

<sup>22</sup> Там же. С. 94.

<sup>23</sup> Курциус Э.Р. Европейская литература и латинское Средневековье. Т. 1. М., 2020. С. 117.

<sup>24</sup> Платон. Собрание сочинений. Т. 4. М., 1994. С. 464 (письмо 2, 312e-313a).

<sup>25</sup> Там же. С. 493 (письмо 7, 341c-d).

<sup>26</sup> Зеннхаузер В. Платон и математика. СПб., 2016. С. 290–291.

из точных знаний, и преумножение рассуждений (λογων) не преумножает его — будь это так, ничто не мешало бы быть счастливыми тем, кто владеет всевозможными точными знаниями. Но даже все знания никоим образом не восполняют созерцания, даже если это знания о вещах сущностно сущих, если только к этим знаниям не присоединится та вдохновенность (φωβισις) и жизнь, которая соответствует сущностно сущим»<sup>27</sup>.

Может быть, здесь сказывается, в числе прочего, и, ярко заявленная уже Сенекой реакция на нарастающий отрыв *знаний* от этоса, от «образа жизни», напоминание об их изначальном (и искомом) единстве, когда «информируя — формируют»<sup>28</sup>.

Но у Порфирия же находим мы и пример смягчения той «внезапности», которая сопровождает, а точнее, как бы непредсказуемо предваряет откровение области созерцания. При всей неоднозначности положения школьной науки (математики), оказывается возможным говорить об ее пропедевтически мыслимой необходимости на пути к созерцанию. Имея в виду Пифагора, Порфирий с сочувствием передает некоторые особенности его гносеологии: «Очистившиеся должны практиковать некоторые полезные вещи. Вот какие придуманные им (Пифагором. — А. М.) средства он предлагал: прежде всего, осуществлять детоводительство себя к созерцанию (существ) вечных и родственных им бестелесных спокойно, одним и тем же способом, отталкиваясь от малого и продвигаясь небольшими шагами, чтобы не смутиться тем, что (приходит) внезапно, чтобы благодаря полной перемене не отвратиться, чтобы не надломиться из-за того, что так долго питались столь дрянной пищей.

Потому предварительно подготавливая очи души к обращению от вещей, которые никогда не существуют как те же самые тем же самым способом в том же, к вещам сущностно сущим, от тел нисколько не пребывающих (к пребывающим вечно богам), он рассматривал (со своими учениками) вещи математические и те, что созерцаются посреди между телами и бестелесными <...>, пробуждая тем самым в (их душах) посредством искусства желание к уготованной им (небом настоящей) пище. Возводя их посредством этого

---

<sup>27</sup> Порфирий. О воздержании от одушевленных // Порфирий. Труды. Т. 1. СПб., 2017. С. 68–69.

<sup>28</sup> Адо П. Что такое античная философия? М., 1999. С. 86. Можно сказать, что для платонической мысли тема «приготовительного» значения математики становится общим местом (при всей вышеуказанной неоднозначности ее положения в горизонте созерцания), о чем неоднократно свидетельствует и Прокл в Комментариях к «Началам» Евклида: «Тимей говорит, — как, отсылая к истокам, утверждает здесь Прокл, — что математическое знание — это путь воспитания. Как раз в силу этого она так же относится к науке о целокупном и к первой философии, как воспитание к добродетели. В самом деле, как воспитание с помощью безупречных нравов облагораживает душу и направляет ее к совершенной жизни, так и математика подготавливает наш разум и око души к обращению от этого мира. Поэтому Сократ правильно сказал в *Государстве* (527е): око души, ослепляемое и закрываемое прочими занятиями, одной лишь математикой воскрешается и пробуждается вновь к созерцанию бытия, и переходит от образов к истинному, и от мрака к свету ума, и в целом устремляется из пещеры, от держащих нас в ней с самого рождения оков и от материи к бестелесной и неделимой сущности» (Прокл *Диадок*. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. М., 2013. С. 46, 47; Прокл *Диадок*. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. М., 1994. С. 77).

к созерцанию сущности сухих, он наполнял их блаженством. Упражнения в математических предметах служили именно этому»<sup>29</sup>.

Встает вопрос, почему же для платонической культуры оказывается возможным сочетание «внезапности» (дискретности) в опыте познания и непрерывности (значимости школьной постепенности в качестве приурочивания к созерцанию), а в культуре древнерусской возможность такого сочетания отрицается?

Отчего в древнерусском опыте, при известной платонической окрашенности его гносеологии, ее *эсхатологизме*, столь радикален отказ от школы в пользу «духовного созерцания», понятого в своей исключительности и, тем самым, «неприготовимости» и «ненаучимости»?<sup>30</sup> Оговоримся, что, конечно, подготовка и здесь, в христианской культуре, осуществляется, но только в области нравственно-аскетической, уже (сравнительно с классической античностью) фактически не связанной с интеллектуальным знанием, а иногда и противопоставленной ему.

Вообще же здесь, в древнерусском контексте, перед нами встает вопрос о сотериологическом и, вместе, гносеологическом значении христианской онтологии: ее креационизм, благодаря которому упомянутый нами *эсхатологизм* приобретает, наряду с историческим и гносеологическим еще и фундаментальный *онтологический* характер.

Античность, как известно, не знает «творения из ничего», а значит, и непроходимой онтологической бездны между Творцом и творением. Напротив, платонизм *обожествляет* человека, его духовное начало. «Традиционная платоническая мистика, — пишет А. Фестюжьер, — зависит от *онтологического* порядка: божественно именно само существо человека, его истинное “я”. Несомненно, что это существо обычно омрачено тьмой плоти. И поскольку мы живем лишь на поверхности себя самих, постольку не обладаем его осознанием. Но как только мы сосредоточиваемся, “собираемся”, то обнаруживаем в себе *οὐτός οὐ, νοῦς*, предстающий сыном Божиим, — и сразу же мы обнаруживаем Бога»<sup>31</sup>.

В самом деле, говоря об устройении человека, Платон утверждает: «Что (же) касается главного вида нашей души, то ее должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который... обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение <...> ибо голову, являющую собой наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа...»<sup>32</sup>

В терминологическом отношении особенно выразительно и недвусмысленно тема онтологического сродства человека с божеством звучит у Плотина. «...Душа той же природы, — говорит он во 2-й Эннеаде, — какую мы признаем в божественном и вечном. В самом деле, разум и подлинная добродетель,

<sup>29</sup> Порфирий. О жизни Пифагора // Порфирий. Труды. Т. 2. СПб., 2019. С. 27.

<sup>30</sup> О «ненаучимости» в опыте единения с Божеством см.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах (2, 10).

<sup>31</sup> Фестюжьер А.-Ж. Откровения Гермеса Трисмегиста. 5. Неведомый бог и гнозис. М., 2021. С. 330.

<sup>32</sup> Платон. Собрание сочинений. Т. 3. М., 1994. С. 497 (Тимей, 90а).

будучи божественны, не могут возникнуть в чем-либо ничтожном и смертном, так что необходимо таковому быть божественным, раз у него есть доля в божественном в силу родства и единосущия с ним (*διὰ συυγενείαν και το ομοουσιον*)»<sup>33</sup>.

В силу этого «родства и единосущия» с божеством, путь восхождения к нему в платонической мистагогии есть именно *возвращение* (*επιστροφή*) — возвращение к «своему в боге». Таков же, кстати, и путь познания в собственном смысле, с учетом его неразмежеванности с мистагогией, с темой спасения. Ибо что такое «анамнесис» как не вид «возвращения»?

«Ибо возвращение, — говорит Порфирий (здесь слово *αναδρομή*, которое означает также и «восхождение»), — происходит не в иное, но в сущностно свое; не с иным, но с сущностно своим происходит единение природ»<sup>34</sup>. Поэтому же, продолжает Порфирий в другом месте, «не будучи отделены от Сущего ни местом, ни сущностью, ни еще чем-либо, мы отделяемся от Него из-за своего *склонения* к не-сущему...»<sup>35</sup> Так что область восхождения к Сущему, как и ниспадения от него, определяется здесь, в неоплатонизме, модально-тропологически, а не субстанциально: как образ устройства в отношении к божественной природе, а не как движение самой, человеческой, природы.

Как здесь, по контрасту, не вспомнить фундаментальную формулировку прп. Иоанна Дамаскина: «Все — далеко от Бога не по месту, но по природе»<sup>36</sup>.

Что касается платонизма, то его онтология определяет и ей соответствующую сотериологию (а значит, и смежную ей тему познания); так что Арнобий в IV в., обращаясь к языческой интеллектуальной элите, должен был сказать: «Вы надеетесь свободно и без всякого препятствия возвратится (!) в Господний чертог, словно в собственное жилище. Мы же не надеемся, что это может произойти без (помощи самого) Господа мира, и полагаем, что никому из людей не дано столько могущества и свободы»<sup>37</sup>.

Иногда в известной мере платонизированная терминология у некоторых святых отцов (например, употребление понятия «родства» в соотношении человеческого «ума» и Бога) дает формальный повод платонизировать и самую мысль святоотеческую, однако, выверенная контекстуально, смысловая структура подобных топосов не оставляет никаких сомнений в глубочайшем различии их платонического и христианского содержания. Тем более, что в христианском наследии нет недостатка в прямых декларациях библейского по своему происхождению и смыслу разграничения «тварного» и «нетварного».

Вот что пишет, например, один из философичнейших отцов, свт. Григорий Нисский в «Диалоге с Макриной»: «...Речь наша идет (как будто) к тому, чтобы ум признать одним и тем же с естеством Божиим... Не говори, —

<sup>33</sup> Плотин. Трактаты 1–11. М., 2007. С. 157.

<sup>34</sup> Порфирий. О воздержании от одушевленных // Порфирий. Труды. Т. 1. СПб., 2017. С. 69.

<sup>35</sup> Порфирий. Отправные точки [в движении] к умопостигаемому (сентенции) // Порфирий. Труды. Т. 1. СПб., 2017. С. 45.

<sup>36</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М., 2002. С. 182.

<sup>37</sup> Арнобий Старший. Против язычников. СПб., 2013. С. 119.

отвечает Макрина, — признать одним и тем же, потому что речь эта нечестива, но, как научен Божественным словом, скажи: признать одно подобным другому. Ибо сотворенное по образу, конечно, во всем имеет уподобление Первообразу, умственное — умственному, и бесплотное — бесплотному <...>, но *по свойству природы есть нечто иное с ним*, потому что не было бы образом, если бы во всем было одно и то же с Первообразом...»<sup>38</sup>

Характерно, например, и то, что понятие *συμφυσις* («сращенность»), обозначающее у Порфирия «сущностно свое» для человека в божестве, в христологии прп. Максима Исповедника указывает на такое *единение* природных особенностей во Христе, которое, с одной стороны, «совершенно соединяет их путем взаимного *сращения* (*συμφυσις*) и не допускает, чтобы какая-либо из них (особенностей) была в каком-либо отношении созерцаема отдельно от другой или вне взаимосвязи одной с другой», но, с другой стороны, «при этом отнюдь не стирает их сущностное и природное различие, но (напротив) совершенно его сохраняет»<sup>39</sup>.

Даже в эсхатологическом апофеозе истории спасения, согласно прп. Максиму, человек, «соединив тварную природу с нетварной посредством любви (о чудо Божия человеколюбия к нам!), явил бы, наверное, их как одно и то же по обладанию благодатью, всецелый целиком совершив взаимопроникновение со всецелым Богом, став тем, чем бы ни был Бог» — но! — «кроме тождества по сущности...»<sup>40</sup>

В XIV в., как бы резюмируя в этом вопросе традицию христианской мысли, свт. Григорий Палама пишет: «При сравнении тварей между собой, о них можно сказать, что они по природе родственны или чужды Богу. Родственными Божеству называются природы умные и одним умом постигаемые, тогда как чужды Богу те, что подчинены чувствам; <...> При сравнении, стало быть, друг с другом создания называются близкими Богу по природе их или чуждыми; но рассматриваемая сама по себе (как *тварная*. — А. М.) вся природа чужда Богу, ибо умная природа удалена от Бога невыразимо больше, чем чувство или чувственное отлично от умных существ»<sup>41</sup>.

Казалось бы, разве не о радикальной *удаленности* говорит и Плотин, когда утверждает, «что мы должны мыслить Единое по ту сторону сущности, что Оно таково, каким стремилось показать Его наше учение, насколько (Первоначало) вообще можно показать; следующее за Единым — сущее и Ум, третья же природа — Душа»<sup>42</sup>. Однако, продолжает он, «должно мыслить (и то), что эти Три существуют в природе так же, как в нас. Я не говорю: “в чувственных (нас)”, ибо эти Три отдельные от (всего чувственного), но (в нас — как)

<sup>38</sup> Григорий Нисский, свт. О душе и воскресении // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Т. 2. М., 1999. С. 211. Ср. Слово первое в «Просветителе» прп. Иосифа Волоцкого: «Уже не образ бы был Божий человек, но сам Бог» (*Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Казань, 1903).

<sup>39</sup> Максим Исповедник, прп. Богословско-полемические сочинения. СПб., 2014. С. 355.

<sup>40</sup> Максим Исповедник, прп. Амбигвы. СПб., 2020. С. 691 (трудность 41).

<sup>41</sup> Глава 79 из «Ста пятидесяти глав» св. Григория Паламы цитируется в переводе архим. Киприана (Жерна) по: *Киприан (Жерн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 356.

<sup>42</sup> Плотин. Пятая эннеада. СПб., 2005. С. 24 (1. 10).

внешних вещам чувственным; это “вне” мыслится здесь тем же самым способом, каким эти Три вне Вселенной, таким же образом эти Три (будучи в человеке) в том *внутреннем человеке*, о котором говорит Платон, есть вне (чувственного) человека. Значит, наша душа есть нечто божественное, некая природа, отличная (от вещей чувственных), и она подобна всецелой природе Души<sup>43</sup>. <...> Таким образом, высшей частью нашей души мы соприкасаемся с миром божественного, там соприисутствуем, имеем с ним связь; мы можем утвердиться там и насовсем, если всей душой будем туда стремиться»<sup>44</sup>.

Итак, разве не трансцендентно Первоначало? Да, трансцендентно, но с учетом названного *соприисутствия* Ему человеческой души, а стало быть, ее божественности, эта трансцендентность выступает как своего рода «интериоризованная»<sup>45</sup>, так сказать, «со-размерная» (внутри-положная размеру и) объему человеческого потенциала «божественности». Тем самым в богопознании смягчается и минимализируется (приобретает опять-таки скорее модально-тропологически, чем онтологически мотивированный характер) и та «внезапность» при переходе к *созерцанию*, о которой говорят платоники<sup>46</sup>. Ведь, по наблюдению Эмиля Брейе, даже «ряд ипостасей — это не столько ряд различных, дискретных, отделенных друг от друга форм, сколько непрерывное движение простора духовной жизни. Плотин упорно настаивает на такой непрерывности: “Все вещи, — говорит он, — подобны одной-единственной жизни, растянутой в прямую линию. Хотя каждая точка такой линии отличается от следующей, вся линия в целом остается непрерывной...” (Эннеады. 5. 2. 26–29)»<sup>47</sup>. Поэтому и субординатистская, вертикальная, эманативная триадология в этой традиции предполагает возможность связи, возможность той «промежуточности» (μεταξή) между Богом и миром, в которой отказано триадологии и космологии христианской. Но, вместе с тем, конечно, в какой бы то ни было *непрерывности* отказано и христианской сотериологии, а значит, и Богопознанию.

Что же касается платоников христианской эпохи, то у них, как отмечает И. Адо, «умопостигаемый уровень математики точно соответствует

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Плотин. Эннеады. Киев, 1995. С. 136.

<sup>45</sup> «Интериоризованная (или имманентная) трансцендентность» — термин В. Н. Лосского в отношении к богословию Майстера Экхарта (*Лосский В. Н. Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта. М., 2022. С. 227–228*).

<sup>46</sup> Вот что о гносеологии Прокла пишет современный исследователь: «Высшая форма богопознания, согласно Проклу, заключается в самосозерцании души, когда она, обратившись (ἐπιστρεφομένην) в саму себя, “раскроет (ἀνελίττειν) собственные сущность и логосы (λόγους)”. Тогда душа в самой себе, “словно в некоем святилище (ἄδυτον)”, созерцает “род богов и генады сущего” (Платоновская теология. 1. 3. — А. М.). <...> Такое боговидение, которое есть не что иное, как самосозерцание души, возможно благодаря тому, что в душе изначально уже “все существует” (πάντα ἔστι) согласно с прокловским принципом: “Все — во всем, однако в каждом — соответствующим образом” (Πάντα ἐν ᾧσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ). ...“В нас все присутствует, но так, как это образно душе (ψυχικῶς)”» (*Елиманов В. Е. Гносеологические и ноологические основания учения Варлаама Калабрийского о богопознании и видении умного света // Вопросы теологии. 2024. Т. 6. № 1. С. 84*).

<sup>47</sup> Брейе Э. *Философия Плотина*. СПб., 2012. С. 130.

умопостигаемому уровню разумной души»<sup>48</sup>. Таким образом, можно сказать, что «божественное» оказывается соразмерным «научному».

Такова, предположительно, одна из возможных мотиваций оптимистически, в том числе религиозно-оптимистически, выстраиваемой в античности традиции школы.

*Онтологический эсхатологизм* (предельное размежевание между тварным и нетварным) христианского сознания такому «оптимизму школы» существенно препятствует, что в древнерусской культуре и проявилось достаточно последовательно и наглядно. Специфика культурно-исторического выражения указанного эсхатологизма в представлениях средне-вековой Руси, в отличие от Византии, содействовала формированию в древнерусском культурном пространстве такой аксиологической однородности (или сплошности)<sup>49</sup>, которая обусловила не допускающую нюансировок однозначность в выборе между «школой» и «верой», конечно, в пользу последней.

### Источники и литература

1. *Абрамов А. И.* Платоно-аристотелевское влияние в духовной культуре славянского Средневековья // *Абрамов А. И.* Сборник научных трудов по истории русской философии. М., 2005. С. 267–285.
2. *Августин Блаженный.* О книге Бытия // *Августин Блаженный.* Творения. СПб., 1997.
3. *Адо И.* Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002.
4. *Адо П.* Что такое античная философия? М., 1999.
5. *Арнобий Старший.* Против язычников. СПб., 2013.
6. *Асмус В.* Платон. М., 1975.
7. *Белэ Р.* Безвидный свет. Введение в изучение восточносирийской христианской мистической традиции. М., 2021.
8. *Брейе Э.* Философия Плотина. СПб., 2012.
9. *Вышенский И.* Сочинения. М., Л., 1955.
10. *Голубцов А.* Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны. М., 1891.
11. *Григорий Богослов, свт.* Слово 32 // *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1. М., 2007.
12. *Григорий Нисский, свт.* О душе и воскресении // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Т. 2. М., 1999. С. 200–256.

---

<sup>48</sup> *Адо И.* Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002. С. 148. Впрочем, уже в платоновском «Тимее», по замечанию Ю. А. Шичалина, «математика оказывается единственным средством достоверного изображения творчества ума – демиурга; идеи-числа вмещают у позднего Платона всю полноту бытия» (*Шичалин Ю. А.* Платон // *Философский энциклопедический словарь.* М., 1983. С. 496).

<sup>49</sup> Подробнее об этом см. в исследовании «О теологизации грамматического знания в русской книжности XVII века (на примере московского издания “Грамматики” Мелетия Смотрицкого 1648 г.): *Маркидонов А. В.* Богословие и культура. СПб., 2022. С. 382–414.

13. *Елиманов В. Е.* Гносеологические и ноологические основания учения Варлаама Калабрийского о богопознании и видении умного света // *Вопросы теологии.* 2024. Т. 6. № 1. С. 382–414.
14. *Зеннхаузер В.* Платон и математика. СПб., 2016.
15. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 2002.
16. *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Казань, 1903.
17. *Исаак Сириин, прп.* Слова подвижнические. М., 2002.
18. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
19. *Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 2004.
20. *Курицус Э. Р.* Европейская литература и латинское Средневековье. Т. 1. М., 2020.
21. *Лосский В. Н.* Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта. М., 2022.
22. *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. СПб., 2020.
23. *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полюемические сочинения. СПб., 2014.
24. *Маркидонов А. В.* Богословие и культура. СПб., 2022.
25. *Нил Сорский, прп., Иннокентий Комельский, прп.* Сочинения. СПб., 2005.
26. Палея Толковая. М., 2002.
27. *Платон.* Собрание сочинений. Т. 2–4. М., 1993–1994.
28. *Плотин.* Пятая эннеада. СПб., 2005.
29. *Плотин.* Трактаты 1–11. М., 2007.
30. *Плотин.* Эннеады. Киев, 1995.
31. *Порфирий.* О воздержании от одушевленных // *Порфирий.* Труды. Т. 1. СПб., 2017.
32. *Порфирий.* О жизни Пифагора // *Порфирий.* Труды. Т. 2. СПб., 2019.
33. *Порфирий.* Отправные точки [в движении] к умопостигаемому (сентенции) // *Порфирий.* Труды. Т. 1. СПб., 2017.
34. *Прокл Диадох.* Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. М., 1994.
35. *Прокл Диадох.* Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. М., 2013.
36. *Синицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.
37. *Тихолаз А. Г.* Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX — начала XX веков. Киев, 2003.
38. Толковая Палея 1477 г. СПб., 1892.
39. *Фестюжьер А.-Ж.* Откровения Гермеса Трисмегиста. 5. Неведомый бог и гнозис. М., 2021.
40. *Чижевский Д. И.* Платон в древней Руси // *Записки Русского исторического общества в Праге.* 1930. Кн. 2. С. 71–81.
41. *Шичалин Ю. А.* Платон // *Философский энциклопедический словарь.* М., 1983.
42. *Экхарт Майстер.* О человеке высокого рода // *Экхарт Майстер.* Трактаты. Проповеди. М., 2010.
43. *Юркевич П. Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990.

*Г. В. Скотникова*

## **Византиноведческий путь искусствоведа Ф. И. Шмита (1877–1937): к осмыслению судеб отечественной науки**

УДК 7.033.2+7.072(470+571)(092)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_248  
EDN NUHRQF



*Аннотация:* Статья посвящена творческому пути искусствоведа Фёдора Ивановича Шмита (1877–1937), служившего штатным сотрудником Русского Археологического института в Константинополе в течение 1901–1904 и 1908–1912 годов, и ставшего автором фундаментального, получившего мировое признание труда, посвященного уникальному художественному памятнику Византии – церкви Кахрие-Джами (Χώρα των Ζώντων), а также исследований церкви Успения в Никее и ансамбля Нèа Монì на Хйосе. В своём исследовательском сознании Ф. И. Шмит испытал перелом научного *credo*, став после 1917 года первым в России византинистом-марксистом, декларативно отказавшимся от традиции отечественной науки, имевшей патристический, духовно-церковный камертон, и написавшим монографию с «говорящим» названием «Византиноведение на службе самодержавия: Н. П. Кондаков». Идеологический подход надолго определил настороженное отношение к византистике в нашей стране и, в частности, к заслугам её мэтра академика Н. П. Кондакова.

*Ключевые слова:* Ф. И. Шмит, научная подготовка, А. В. Прахов, искусство Византии, церковь Кахрие Джамии (Χώρα των Ζώντων), разрыв с «буржуазным византиноведением», тенденциозность, византиноведение, академик Н. П. Кондаков.

*Об авторе:* **Галина Викторовна Скотникова**

Доктор культурологии, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры, ведущий научный сотрудник сектора «Актуальные проблемы современной художественной культуры» Российского института истории искусств. E-mail: galina-skotnikov@mail.ru

*Для цитирования:* Скотникова Г. В. Византиноведческий путь искусствоведа Ф. И. Шмита (1877–1937): к осмыслению судеб отечественной науки // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 248–260.

Статья поступила в редакцию 17.12.2024; одобрена после рецензирования 12.01.2025; принята к публикации 24.01.2025.

*Galina V. Skotnikova*

**The Byzantine Path  
of Art Historian F. I. Schmidt (1877–1937):  
Towards Understanding the Fate of National Science**

UDC 7.033.2+7.072(470+571)(092)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_248  
EDN NUHRQF



*Abstract:* The article is devoted to the creative path of art historian Fyodor Ivanovich Schmidt (1877–1937), who served as a staff member of the Russian Archaeological Institute in Constantinople during 1901–1904 and 1908–1912, and became the author of a fundamental, world-renowned work dedicated to the unique artistic monument of Byzantium – the church of Kariye Camii (Χώρα των Ζώντων), as well as of the studies of the Church of the Dormition in Nicaea and the ensemble of Nya Moni on Khios. In his research consciousness, F. I. Schmitt experienced a turning point in his scientific credo, becoming after 1917 the first Byzantinist-Marxist in Russia, who declaratively rejected the tradition of national science, which had a patriotic, spiritual and ecclesiastical tuning fork, and wrote a monograph with the «telling» title «Byzantine studies in the service of autocracy: N. P. Kondakov». The ideological approach determined for a long time a wary attitude towards Byzantine studies in our country and, in particular, towards the merits of its master, academician N. P. Kondakov.

*Keywords:* F. I. Schmidt, scientific training, A. V. Prakhov, Byzantine art, the Kariye church (Χώρα των Ζώντων), break with “bourgeois Byzantine studies”, tendentiousness, Byzantine studies, academician N. P. Kondakov.

*About the author:* **Galina Viktorovna Skotnikova**

Doctor of Cultural Studies, Professor of the Department of Theory and History of Culture at the Saint Petersburg State Institute of Culture; Leading Researcher of the “Relevant Problems of Contemporary Artistic Culture” Sector at the Russian Institute of Art History.

E-mail: galina-skotnikov@mail.ru

*For citation:* Skotnikova G. V. The Byzantine Path of Art Historian F. I. Schmidt (1877–1937): Towards Understanding the Fate of National Science. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 248–260.

The article was submitted 17.12.2024; approved after reviewing 12.01.2025; accepted for publication 24.01.2025.

Русский Археологический институт в Константинополе (РАИК) был учреждён в 1894 г. На 2024 г. пришлась его 130-летняя годовщина<sup>1</sup>. В своей речи при открытии Института 26 февраля 1895 г. Ф. И. Успенский сказал: «Для нас Византия не археологическая или отвлеченная проблема знания, а реальный предмет, важный для познания своей собственной истории»<sup>2</sup>. Византия связана со всем строем нашей души. Очень выразительно написал об этом в 1917 г. А. П. Рудаков: «Изучая “византизм”, мы, русские, всё время как бы чувствуем себя дома, как бы углубляем своё самопознание, как бы восходим к истокам своих родных ключей...»<sup>3</sup>

Среди русских византинистов Фёдор Иванович Шмит (1877–1937) занимает особое место, рельефно выделяясь рядом научно-биографических черт, обусловленных как общими культурно-историческими, так личностно-психологическими факторами<sup>4</sup>.



Фёдор Иванович Шмит  
1867–1937

Во-первых, ученый пришел к Византии не по запросу ума и влечению сердца (можно сказать, что его «роман» с Византией не был предсказуем), а в результате внешней воли — идее А. И. Нелидова (1835–1910), тонкого знатока искусства, коллекционера, русского посла в Константинополе на протяжении 1883–1897 гг., сыгравшего большую роль в учреждении РАИК, а также благодаря рекомендации, данной академиком П. В. Никитиным.

Во-вторых, Ф. И. Шмит стал первым византинистом-марксистом в истории отечественной науки. Причем, к середине 1920-х гг. он, декларируя разрыв с «буржуазным византиноведением»,

оказался «между двух огней»: ему не верили ни искусствоведы-византинисты дореволюционного периода (называя «быстрок невероятный» (С. А. Жебелёв в письме к Н. П. Кондакову), «красная ворона»), ни представители

<sup>1</sup> Это знаковое событие было отмечено в Санкт-Петербургской Духовной Академии проведением 23 апреля 2024 г. «Византийским кабинетом» круглого стола «Петербургские византинисты. К 130-летию Русского археологического института в Константинополе». Данная статья написана на основе сделанного автором доклада «Жизнь, бьющая ключом...» Константинопольская церковь Χώρα των Ζώντων на византиноведческой орбите Ф. И. Шмита».

<sup>2</sup> Известия Русского Археологического Института в Константинополе. Одесса, 1896. Т. 1. С. 10.

<sup>3</sup> Рудаков А. П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. СПб.: Алетейя, 1997. С. 30.

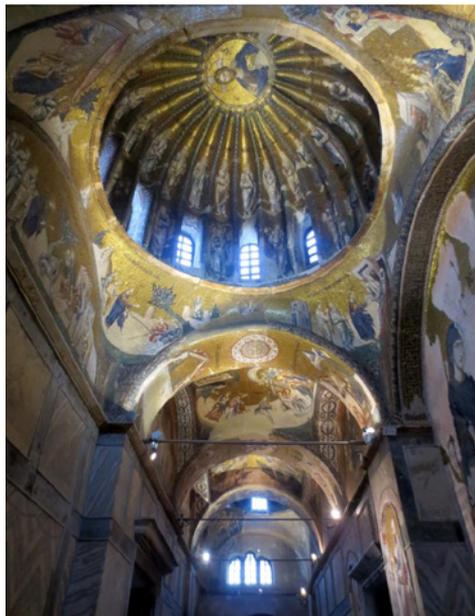
<sup>4</sup> Скотникова Г. В. Ф. И. Шмит как искусствовед-византинист в истории отечественной культуры // Скотникова Г. В. Византийский ассист. Византийская художественная традиция и русская культура. История и теория. СПб.: Аргус, 2018. С. 170–197.

марксистской идеологии, подозревая в нём антисоветскую сущность.

Интересно отметить следующее. Невозможно отыскать никого из русских византинистов, сформировавшихся в лоне традиций старой школы, кто бы после 1917 г., в отличие от Ф. И. Шмита, поменял кардинально свое отношение к Византии и её наследию в России. Характерно также, что в советское время наиболее выдающиеся ученые-византинисты, работавшие в русле единственно допускаемой марксистской парадигмы, углубляясь в изучение Византии, её культурной самобытности, своеобразия художественного мира, всё более и более одухотворялись исконными духовными ценностями и традициями православной культуры. Достаточно вспомнить имена М. В. Левченко, М. В. Алпатова, Н. И. Брунова, М. В. Бражникова, Г. Г. Литаврина, С. С. Аверинцева. Ф. И. Шмит же, напротив, совершенно отстранился от метафизического подхода, культивируя формально-позитивистский, вылившийся в настоящее время в русло семиотического.

Социально-политический заказ, голос времени, заглушил в 1920–1930-гг. дух вечности для большого слоя советской интеллигенции, вернее «новых интеллектуалов», в числе которых оказался и Ф. И. Шмит.

Вместе с тем, Ф. И. Шмит вошел в историю отечественной и мировой художественной византистики прежде всего как выдающийся исследователь уникального памятника палеологовского периода — церкви Кахриеджами (Χώρα των ζώντων, «Страна живых»), заложивший фундаментальные основы его понимания и открывший перспективы дальнейшего изучения. Эстафета была подхвачена крупными учеными-византистами (П. Эндервуд, А. Грабар, протоиерей Иоанн Мейендорф, О. Демус, И. Шевченко, В. Н. Лазарев, М. В. Алпатов, Р. Оустерхаут, Г. С. Колпакова). Первым из русских ученых исследовал этот храм в 1880 г. Н. П. Кондаков, подчеркнувший, что это единственный в своем роде, не имеющий себе равных памятник не только



Χώρα των Ζώντων



Χριστος Παντοκρατορ  
Χώρα των Ζώντων



Академик  
Никодим Павлович Кондаков  
(1844–1925)

в Константинополе, но и на всем христианском Востоке<sup>5</sup>.

Ф. И. Шмит родился и вырос в обрусевшей лютеранской немецкой семье, где говорили только по-немецки и соблюдали истинно немецкий уклад жизни. В 1894 г. окончил немецкую классическую гимназию Св. Екатерины (Katharinenschule)<sup>6</sup>. Заметим, что в Петербургский университет на историко-филологический факультет он поступил только через год, в августе 1895 г. Сезон 1894–1895 гг. Ф. И. Шмит провел в качестве домашнего учителя в доме барона А. Ф. Фитингоф-Шеля. Именно этот период оказал решающее влияние на искусствоведческие склонности будущего ученого. Как писал в автобиографии сам исследователь, «книги, фотографии и альбомы, находившиеся в библиотеке барона, на всю жизнь определили круг интересов и работы, возбуждая живой интерес к произведениям пластических искусств, жажду путешествий и научную пытливість»<sup>7</sup>.

Понятно, что тяготение к византийскому художественному миру не могло быть им вынесено ни из домашней, ни из гимназической среды. Неудивительно, что и в университете студента-классика византийская проблематика не привлекала.

Не стал кумиром Ф. И. Шмита и Н. П. Кондаков (1844–1925), возглавлявший кафедру теории и истории искусств с 1888 по 1896, однако фактически закончивший чтение лекций в 1892, избранный академиком Императорской Академии художеств в 1893 году. Н. П. Кондаков является, как известно, одним из основоположников новой области знания — художественной византистики, исследователем, который, говоря словами В. Н. Бенешевича, «один сделал для византийского искусства и для византийской археологии больше, чем кажется возможным для человеческих сил»<sup>8</sup>. Лекции

<sup>5</sup> Кондаков Н. П. Мозаики мечети (Μοσάικη τῆς Χώρας) в Константинополе // Записки Императорского Новороссийского университета. Одесса, 1880. Т. 31. С. 294; *Его же*. Мозаики мечети Кахрие Джамиси в Константинополе. Одесса, 1881.

<sup>6</sup> Современный адрес: Большой пр. Васильевского острова, д. 55.

<sup>7</sup> Исмагулова Т., Кнауэр Н., Савчук В. Шмидт (Schmidt) Федор Иванович (Федор Карл Эрнест) (1877–1937), византолог, археолог, музеевед, искусствовед, теоретик искусства // Энциклопедия немцев в России. URL: <https://enc.rusdeutsch.ru/articles/5513> (дата обращения: 09.05.2024).

<sup>8</sup> Цит. по: Вялова С. О. Из наследия Н. П. Кондакова в Российской национальной библиотеке // Никодим Павлович Кондаков. 1844–1925. Личность, научное наследие, архив. К 150-летию со дня рождения. СПб.: Palace Editions, 2001. С. 46.

признанного мэтра В. Г. Васильевского по истории Византии, которые профессор читал в Петербургском университете, начиная с 1870 г., Ф. И. Шмиту также не довелось слушать.

Своим наставником студент Ф. И. Шмит выбрал А. В. Прахова (1846–1916), профессорствовавшего в Петербурге с 1875 по 1887 гг., затем — в Киеве, и вновь начавшего преподавать в Петербургском университете в 1897 г.

Впоследствии Ф. И. Шмит писал, что А. В. Прахов и Н. П. Кондаков были «прямыми антиподами во всем» — в наружном облике, манере общения, образе жизни, «более всего, конечно, в своем отношении к искусству», будучи представителями «двух искони враждующих направлений: филологического, отвечающего на вопрос “что”, и искусствоведческого, занятого проблемой “как”»<sup>9</sup>. Чуткий стилист А. В. Прахов, получивший искусствоведческую подготовку в Мюнхене у знаменитого антиковеда-археолога Генриха Брунна, сразу же расположил своим подходом к искусству молодого впечатлительно-го студента Ф. И. Шмита.

Как писал М. В. Нестеров, «А. В. Прахов был весь в искусстве. Он любил искусство всеми силами души. Он вечно что-то открывал, полузабытые ли мозаики и фрески старых церквей или художников с их будущими творениями...»<sup>10</sup> «Прахов... считался необыкновенно даровитым ученым, и не любивший его Кондаков говорил, что докторская диссертация Прахова была так талантлива, что он, Кондаков, ложась спать, клал ее себе под подушку»<sup>11</sup>.

Вступительную лекцию А. В. Прахова, посвященную вопросу, что такое искусство, Ф. И. Шмит называл поэмой. После этой лекции Ф. И. Шмит подошел к профессору, выразив яркую симпатию и просьбу стать его учеником. Именно А. В. Прахову Шмит был обязан своим научным становлением. Роль А. В. Прахова в своей творческой судьбе Ф. И. Шмит осмыслил впоследствии в статье «Памяти Адриана Викторовича Прахова»<sup>12</sup>.

Оказавшись в Константинополе в РАИК, молодой ученый, не имевший никакого византиноведческого опыта, сразу получил труднейшее задание исследовать храм Кахрие-Джами (церковь Хора), который необычайно важен как для понимания сущности византийского художественного сознания, так и для верного представления о путях русского искусства.

Выдающийся русский искусствовед М. В. Алпатов писал впоследствии об этом памятнике: «Здесь лежат зерна того искусства, которое через сто лет в очищенном виде проглянет в ритме “Троицы” Рублева»<sup>13</sup>. «Создание Рублева так и осталось неизвестно за пределами Московской Руси. Но можно

<sup>9</sup> Шмит Ф. И. Византиноведение на службе самодержавия: Н. П. Кондаков (вступ. статья Г. И. Вздорнова) // Искусствознание. Журнал по истории и теории искусства. 2010. № 3–4. С. 586–587.

<sup>10</sup> Нестеров М. В. Памяти А. В. Прахова // Новое время. 20 мая 1916 г.

<sup>11</sup> Нестеров М. В. Праховы // Нестеров М. В. О пережитом. Воспоминания. 1862–1917. URL: <https://litmir.club/br/?b=204502> (дата обращения: 09.05.2024).

<sup>12</sup> Шмит Ф. И. Памяти Адриана Викторовича Прахова // Теория и история архитектуры и градостроительства. 1999. Т. 4. С. 290–312.

<sup>13</sup> Алпатов М. В. О мозаиках Кахрие-Джами. URL: <http://artyx.ru/books/item/f00/s00/z0000006/st006.shtml> (дата обращения: 09.05.2024).

думать, если бы “Троица” стала известна византийцам, они признали бы в ней счастливое завершение своих многовековых исканий»<sup>14</sup>.

Итак, прибыв в Константинополь, Ф. И. Шмит по распоряжению директора три дня осматривал город. Наконец, Ф. И. Успенский встретил его вопросом: «Были в Кахрие-Джами?» — «Был!» — «Хотите ее исследовать и издать?» — «Помилуйте, Ф. И., ведь я же совершенно не подготовлен!» — «Знаю. Так хотите ее исследовать и издать?» — «Боюсь, Ф. И.» — «Да я вас не о том спрашиваю, боитесь ли вы или нет, а спрашиваю: хотите или не хотите?» — «Хочу!» — Так дело было решено совершенно и окончательно»<sup>15</sup>.

В институте Шмит не мог получить никакой поддержки, поскольку никто из коллег не занимался специально историей византийского искусства. Ф. И. Шмит писал в письме А. В. Прахову: «Но если справлюсь счастливо с этой работой, то все, чего искал я в Константинополе, будет достигнуто: мозаики Кахриэ введут меня в византийское искусство великолепно, выяснят мне, надеюсь, самую суть его, дадут постигнуть его дух»<sup>16</sup>.

Византия и её искусство стали для него откровением: «Я ожидал найти мертвечину, где редко-редко пробивается жизнь, а нашел настоящую, бьющую ключом (курсив. — Г. С.)...»<sup>17</sup>

Дерзновение молодости, превосходная искусствоведческая подготовка в Петербургском университете под руководством А. В. Прахова, высокая требовательность Ф. И. Успенского, личная увлеченность и тщательность трехлетней работы (изучение материалов в рукописных хранилищах Рима, Афона, Мюнхена, Генуи)<sup>18</sup> привели к уникальным результатам. Шмит проявил себя как источниковед, историк архитектуры, искусствовед, использующий иконографический и стилистический методы, сторонник смелых гипотез. Так, например, он обращает специальное внимание на посвящение монастыря, показывая, что он был посвящен не только Христу Жизнедавцу (ή Χώρα τῶν Ζώντων), но и Пресвятой Богородице, названной здесь, как и в Великом Акафисте, Вместилище Невместимого — ή Χώρα τοῦ Ἀχωρήτου.

В 1902 г. Ф. И. Шмит публикует статью «Мозаики и фрески Кахрие-Джами», убедительно обосновывая принадлежность их идеи великому логофету Феодору Метохиту (1270–1332). В 1906 г. — в «Известиях РАИК» книгу «Кахрие-Джами. 1. История монастыря Хоры: Архитектура мечети. Мозаики нарфиков. С альбомом в 92 таблицы». Эта монография занимает в творческом наследии

---

<sup>14</sup> Алпатов М. В. Рублев и Византия // Алпатов М. В. Этюды по истории русского искусства. Т. 1. М.: Искусство, 1967. С. 119.

<sup>15</sup> Шмит Ф. И. Федор Иванович Успенский // Басаргина Е. Ю. Русский археологический институт в Константинополе. Очерки истории. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 197.

<sup>16</sup> Письмо Ф. И. Шмита к А. В. Прахову от 23 июля 1902 г. цит. по: Басаргина Е. Ю. Ф. И. Шмит: материалы к биографии // Рукописное наследие русских византинистов. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 481.

<sup>17</sup> Там же. С. 480–481.

<sup>18</sup> Ф. И. Шмитом был сделан «полнейший и наилучший свод текстов», осуществлено их высоко профессиональное собрание и комментирование, как отмечалось в одном из официальных отзывов: Смирнов Я. И. Отзыв об исследовании Ф. И. Шмита Кахриэ-Джами. СПб., 1915. 16 с.

Ф. И. Шмита центральное место, именно она сделала исследователя признанным авторитетом в византистике, ученым мирового уровня (наряду с его трудом «Церковь Успения в Никее» (1913)). Это сочинение приобрело особое значение в связи с тем, что храм был разрушен в 1922 г. во время греко-турецкой войны 1919–1922 гг.<sup>19</sup>

Ф. И. Шмит занимался также изучением Неа Мони (Νέα Μονή) на Хиосе. Развернутая рукопись под название «Хиосская старина», не принятая в 1924 г. в журнал «Новый Восток», хранится в архиве Института истории материальной культуры РАН в Петербурге<sup>20</sup>. В РАИК надежным помощником Ф. И. Шмита был Н. К. Клуге (1867–1947), художник-реставратор, копиист, с 1903 г. — штатный сотрудник РАИК, внесший значительный вклад в изучение и сохранение художественного наследия Византии.

В 1909 г. Шмит защитил в Петербургском университете диссертацию на степень магистра истории и теории искусств.

В период с 1908 по 1912 гг. Ф. И. Шмит был ученым секретарём РАИК. Об этой должности он мечтал, служа преподавателем древних языков (1904–1908) в Петергофской гимназии имени Александра II.

Смена государственной идеологии определила для Ф. И. Шмита разрыв с «буржуазным византиноведением». С 23 декабря 1924 г. по 30 апреля 1930 г. ученый возглавлял Российский институт истории искусств в Ленинграде, затем до 1933 г. был руководителем разряда средневековых культур Европы и Передней Азии в ГАИМК, активно ища новые искусствоведческие перспективы.

Если в 1917 г. византиноведение было разрушено в России как целостная область знания, то в начале 30-х гг., после смерти Ф. И. Успенского (1928) и В. Э. Регеля (1932), «научная деятельность в области византиноведения в СССР фактически прекратилась»<sup>21</sup>. Период 1920–1930-х гг. И. В. Кызласова характеризует как время уничтожения художественной византистики в СССР. В 1937 г. в ссылке трагически оборвалась жизнь Ф. И. Шмита. Из-за доноса о «контрреволюционном» содержании лекций ученый был расстрелян в Ташкенте.

В постреволюционный период собственно художественно-византиноведческая проблематика в научной деятельности Ф. И. Шмита едва теплилась, получив маргинальный статус. Так, он пишет статьи: «О марксистском искусствоведении» (1930), «Пореволюционное византиноведение» (1931), «Карл Маркс об истории искусства» (1932), «Политика и византиноведение» (1932), «Византиноведение на службе самодержавия: Н. П. Кондаков».

Опубликована была лишь статья «Политика и византиноведение», ставшая манифестом марксистского подхода и принеся автору репутацию «красной вороны» у коллег<sup>22</sup>. Шмит провозглашал разрыв с буржуазным прошлым,

<sup>19</sup> Скотникова Г. В. Ф. И. Шмит как искусствовед-византинист... С. 170–197.

<sup>20</sup> Шмит Ф. И. Хиосская старина // Научный архив Института истории материальной культуры Российской Академии наук (рукописный отдел). Ф. 55. Д. 9. С. 1–22.

<sup>21</sup> Попов И. Н., Чичуров И. С. Византиноведение // Православная энциклопедия. Т. 8. М., 2004. С. 398.

<sup>22</sup> Медведев И. П. Петербургское византиноведение. Страницы истории. СПб.: Алетейя, 2006. С. 203.

раскрывал основные тезисы «нашего нового марксистского византиноведения», подчеркивал, что в России всё «академическое византиноведение было сугубо воинственно, насаждалось и покровительствовалось сверху», «было совершенно неотделимо от православия и самодержавия», «политически византиноведение у нас полностью скомпрометировано»<sup>23</sup>.

Общую позицию Ф. И. Шмита раскрывает его работа «Византиноведение на службе самодержавия: Н. П. Кондаков» (1933). Эта статья-монография (4 из 6 глав были готовы к печати) впервые была опубликована Г. И. Вздорновым в 2010 г.<sup>24</sup>

Само название работы является свидетельством политической ангажированности автора, его, можно сказать, научно-мировоззренческой перелицовки. Ученик Ф. И. Шмита В. А. Богословский писал о присущем Шмиту «до наивности полном доверии к государству; эта особенность его умственного и душевного склада была, пожалуй, унаследована им от его законопослушных немецких предков»<sup>25</sup>.

Ф. И. Шмит пишет о русском историке искусства, который в XIX — начале XX вв. пользовался высочайшим общеевропейским признанием, принадлежа, по сути, не столько русской, сколько мировой науке. Подтверждением этому является, в частности, орден Почетного легиона, полученный в 1916 г. Н. П. Кондаковым за научные заслуги от французского правительства. Н. П. Кондаков сыграл крупнейшую роль в систематизации и совершенствовании научных подходов к изучению Византии, первым дав хронологическую схему последовательности периодов византийского искусства. Ученый разработал концепцию истории мировой культуры, последовательно изложив её в многотомном труде «Русские древности». Эта книга в своё время была воспринята научной общественностью как поистине пионерская в гуманитарном европейском знании.

Н. П. Кондаков был избран почётным президентом II Конгресса русских учёных за границей, награждён более чем 50-ю дипломами научных обществ, университетов и академий разных стран. Одна из улиц Софии носила имя Н. П. Кондакова<sup>26</sup>. В 1924 г. 80-летие Кондакова отмечалось в Чехословакии практически как праздник государственного уровня.

Итак, Ф. И. Шмит в своем труде развивает три главные темы: 1) русская византистика — это изначально политизированная область знания, в России неразрывно связанная с православием и самодержавием; 2) Н. П. Кондаков — это целеустремленный карьерист, представитель в науке фактографического метода, чуждый искусствоведческого чутья, человек, «вся работа»

---

<sup>23</sup> Шмит Ф. И. Политика и византиноведение // Сообщения Государственной Академии истории материальной культуры. 1932. № 7–8. С. 15, 17.

<sup>24</sup> Шмит Ф. И. Византиноведение на службе самодержавия... С. 556–595.

<sup>25</sup> Богословский В. А. Из воспоминаний о Федоре Ивановиче Шмите // Богословский В. А. Федор Иванович Шмит как теоретик и историк искусства. Его открытия и концепции. [Машинопись]. Научный архив Института истории материальной культуры Российской Академии наук (рукописный отдел). Ф. 55. Оп. 1. Д. 47. Л. 12.

<sup>26</sup> Андреев Н. Е. То, что вспоминается. Т. 1. Таллин: Авенариус, 1996. С. 225. В настоящее время улицы с таким названием в Софии нет.

которого «ставит одну задачу — прославление и возвеличение России»; 3) аналитико-историографическое рассмотрение многих книг Н. П. Кондакова, подтверждающее и развивающее две исходные темы.

Нельзя не услышать, по мнению современного церковного историка, в названии этой работы Ф. И. Шмита своеобразного резонанса «едкой и пространной»<sup>27</sup> рецензии профессора А. П. Лебедева «Русский византинист на служении церковно-исторической науке»<sup>28</sup>, посвященной книге Ф. И. Успенского «Очерки по истории византийской образованности» (1892), представлявшей собой вводное исследование к греческому тексту Синодика, увидевшему свет годом позже («Синодик в неделю Православия. Сводный текст с приложениями» (1893).

Интересно отметить, что несмотря на занимаемую Ф. И. Успенским подчеркнута небогословскую позицию, его труд был воспринят авторитетным представителем церковной науки, доцентом СПбДА Н. Н. Глубоковским, именно как церковно-историческое исследование, получив оценку: «прекрасная богословская диссертация». Мнение А. П. Лебедева определяется неприятием «...самого факта того, что светский историк написал церковно-историческое исследование»<sup>29</sup>. Сложность научно-методологических взаимоотношений представителей светской и церковной науки, проявлявшаяся в строго соблюдавшемся принципе «компетентного подхода», наметилась в России задолго до атеистического периода в отечественной культурной истории<sup>30</sup>, отражая в своём существовании столкновение идейных позиций и противоречий, присущее исканиям ученых в любой сфере знания.

Возвращаясь к Ф. И. Шмиту, подчеркнем, что его тенденциозный аналитический труд о творчестве Н. П. Кондакова, будучи по сути полным отречением от традиций русской византистики, провозглашением разрыва с национальной духовностью, проявлением нечувствия внутренней органики культурно-исторического процесса, стал в частности тем спудом, который надолго затормозил объективную оценку вклада Н. П. Кондакова в византиноведение, в понимание его выдающегося, уникального по объему достижений места и в русской, и в мировой гуманитарной науке.

Следует сказать о двух знаковых трудах в отечественной византийской историографии, посвященных Н. П. Кондакову. Это первый общий обзор его научного наследия, написанный В. Н. Лазаревым в 1925 г., в год кончины ученого<sup>31</sup>. После этого труда имя Н. П. Кондакова до начала 1990-х гг. почти не упоминалось. Фундаментальное обобщающее исследование, увидевшее свет в 2020 г., принадлежит перу И. Л. Кызласовой — выдающегося отечественного исследователя, на протяжении ряда десятилетий игравшего и играющего

---

<sup>27</sup> Ермилов П., диакон. Из истории взаимоотношений между церковной и светской наукой в России: два эпизода из биографии Ф. И. Успенского // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 4 (42). С. 79–96.

<sup>28</sup> Лебедев А. П. Русский византинист на служении церковно-исторической науке. М., 1894. 27 с.

<sup>29</sup> Ермилов П., диакон. Из истории взаимоотношений между церковной и светской наукой в России... С. 79–96.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Лазарев В. Н. Никодим Павлович Кондаков, 1844–1925. М., 1925. 47 с.

ключевую роль в возвращении наследия Н. П. Кондакова в историю русской науки и культуры («Академик Никодим Павлович Кондаков. Поиски и свершения». СПб.: Алетей, 2020. 582 с.).

В связи со 130-летием РАИК важно напомнить, что первый проект РАИК был разработан в 1887 г. Н. П. Кондаковым, А. И. Кирпичниковым и Ф. И. Успенским, служившими в то время профессорами Новороссийского университета.

Жизнь Н. П. Кондакова на протяжении тридцати лет, с 1888 г., была связана с Петербургом. В историю города вошли не только профессорство и служба в Эрмитаже, но и т.н. Кондаковы субботы, проходившие с 1900–1910-е гг. в квартире ученого на Литейном проспекте д.15. «Свободная Академия», как эти собрания



Литейный пр., д. 15. Фото 1910 г.

именовали сами участники, стала одним из центров интеллектуальной жизни Петербурга. С. А. Жебелёв писал: «эти журфиксы посещали чуть ли не все русские ученые, причастные к археологической науке и к гуманитарному, а отчасти и естественно-историческому знанию, и созревшие и созревающие, и юные пионеры и маститые ветераны»<sup>32</sup>. «Чувствовалось, что тут обитает не только большой ученый, весь влюбленный в красивую книгу, но вообще тонкий ценитель

изящного, большой эстет, живущий жизнь свою в атмосфере художественно-прекрасного»<sup>33</sup>. Встречи отличало «радушие и непринужденное общение, где разговоры серьезные перемежались с разговорами веселыми и шутивными, где обсуждались научные, житейские злобы дня»<sup>34</sup>. Ныне здание утрачено. В связи с аварийным состоянием дом был разобран в 1977 г., предполагавшаяся новая постройка не состоялась. К 300-летию Петербурга здесь был разбит Китайский сквер дружбы (дар Шанхая)<sup>35</sup>.

Актуален вопрос об установлении в Петербурге памятного знака, посвященного Н. П. Кондакову. В 2024 г. исполнилось 180 лет со дня его рождения, а в 2025 г. — 100 лет со дня кончины академика. Для Н. П. Кондакова, основоположника художественной византистики, непревзойденного мэтра по охвату материала и масштабу его осмысления, исследование византийского искусства было в высшей своей идее служением русскому самосознанию, укреплению

<sup>32</sup> Жебелёв С. А. ОЕУС ТА ПРАГМАТА // Кондаков Н. П. Воспоминания и думы. М., 2002. С. 219.

<sup>33</sup> Францев В. А. Из воспоминаний о Н. П. Кондакове // Сборник статей, посвященных памяти Н. П. Кондакова. Прага, 1926. С. XLI.

<sup>34</sup> Жебелёв С. А. ОЕУС ТА ПРАГМАТА. С. 219, 220.

<sup>35</sup> Самойлов Н. А. Китайский маршрут: путеводитель с картой. СПб.: Фрегат, 2003.

силы национальной духовности. В «Особом разделе своих воспоминаний» ученый писал: духовенство «считал и буду считать высшим, руководящим классом в России, несмотря на временную разруху нашего государства, и на чудовищный общественный развал, и отвратительное народное разложение, и которому считаю возможным предсказать в будущем колоссальную силу»<sup>36</sup>.

Юбилейные даты, каковой является и 130-летие со дня основания РАИК<sup>37</sup>, позволяют лучше увидеть пути развития отечественной византиноведческой науки, в частности, сквозь призму сложных, нередко трагичных судеб её выдающихся представителей, глубже осознать непреходящее значение византийского наследия в развитии культуры России — страны-цивилизации.



В крипте Успенского собора на Ольшанском кладбище Праги

### Источники и литература

1. *Алпатов М. В.* О мозаиках Кахрие-Джами. URL: <http://artyx.ru/books/item/f00/s00/z0000006/st006.shtml> (дата обращения: 09.05.2024).
2. *Алпатов М. В.* Рублев и Византия // *Алпатов М. В.* Этюды по истории русского искусства. Т. 1–2. М.: Искусство, 1967.
3. *Андреев Н. Е.* То, что вспоминается. Т. 1. Таллин: Авенариус, 1996. 336 с.
4. *Басаргина Е. Ю.* Ф. И. Шмит: материалы к биографии // *Рукописное наследие русских византинистов.* СПб.: Дмитрий Буланин, 1999.
5. *Богословский В. А.* Из воспоминаний о Федоре Ивановиче Шмите // *Богословский В. А.* Федор Иванович Шмит как теоретик и историк искусства. Его открытия и концепции. [Машинопись]. Научный архив Института истории материальной культуры Российской Академии наук (рукописный отдел). Ф. 55. Оп. 1. Д. 47. Л. 12.
6. *Вялова С. О.* Из наследия Н. П. Кондакова в Российской национальной библиотеке // *Никодим Павлович Кондаков. 1844–1925. Личность, научное наследие, архив. К 150-летию со дня рождения.* СПб.: Palace Editions, 2001.
7. *Ермилов П., диакон.* Из истории взаимоотношений между церковной и светской наукой в России: два эпизода из биографии Ф. И. Успенского // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия.* 2012. Вып. 4 (42). С. 79–96.
8. *Жебелёв С. А.* ОЕУΣ ΤΑ ΠΡΑΓΜΑΤΑ // *Кондаков Н. П.* Воспоминания и думы. М., 2002. С. 217–222.

<sup>36</sup> *Кондаков Н. П.* «Особым разделом моих воспоминаний...» // *Мир Кондакова.* Публикации. Статьи. Каталог выставки. М.: Русский Путь, 2004. С. 106.

<sup>37</sup> В 2008 г. Российская Академия наук, Московский государственный университет, Русская Православная Церковь и Императорское Православное Палестинское общество учредили Русский исторический институт (РИИ), который по своей идее является преемником РАИК. Одна из его важнейших целей — возрождение русского научного присутствия в регионах мира, культурно-исторически тесно связанных с Россией. Открытие представительства Института планировалось в Италии (Венеция), Турции (Стамбул), Израиле (Иерусалим), Греции (Афины). Председателем правления РИИ был избран академик С. П. Карпов, заместителем председателя — директор Института археологии РАН, академик Н. А. Макаров. Исполнительным директором назначен М. В. Грацианский. До настоящего времени в силу различного рода причин реализация этой идеи ждет своего осуществления.

9. Известия Русского Археологического Института в Константинополе. Одесса, 1896. Т. 1.
10. *Исмагулова Т., Кнауэр Н., Савчук В.* Шмидт (Schmidt) Федор Иванович (Федор Карл Эрнест) (1877–1937), византолог, археолог, музеевед, искусствовед, теоретик искусства // Энциклопедия немцев в России. URL: <https://enc.rusdeutsch.ru/articles/5513> (дата обращения: 09.05.2024).
11. *Кондаков Н. П.* Мозаики мечети (Μονή τῆς Χώρας) в Константинополе // Записки Императорского Новороссийского университета. Одесса, 1880. Т. 31.
12. *Кондаков Н. П.* Мозаики мечети Кахрие Джамиси в Константинополе. Одесса, 1881.
13. *Кондаков Н. П.* «Особым разделом моих воспоминаний...» // Мир Кондакова. Публикации. Статьи. Каталог выставки. М.: Русский Путь, 2004.
14. *Кызласова И. Л.* Академик Никодим Павлович Кондаков. Поиски и свершения. СПб.: Алетейя, 2020. 582 с.
15. *Лазарев В. Н.* Никодим Павлович Кондаков, 1844–1925. М., 1925. 47 с. (Работа переиздана с исправлениями и дополнениями в: *Лазарев В. Н.* Византийская живопись, М., 1971).
16. *Лебедев А. П.* Русский византист на служении церковно-исторической науке. М., 1894. 27 с.
17. *Медведев И. П.* Петербургское византиноведение. Страницы истории. СПб.: Алетейя, 2006.
18. *Нестеров М. В.* Памяти А. В. Прахова // Новое время. 20 мая 1916 г.
19. *Нестеров М. В.* Праховы // *Нестеров М. В.* О пережитом. Воспоминания. 1862–1917. URL: <https://litmir.club/br/?b=204502> (дата обращения: 09.05.2024).
20. *Попов И. Н., Чичуров И. С.* Византиноведение // Православная энциклопедия. Т. 8. М., 2004. С. 398.
21. *Рудаков А. П.* Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. СПб.: Алетейя, 1997.
22. *Самойлов Н. А.* Китайский маршрут: путеводитель с картой. СПб.: Фрегат, 2003. 132 с.
23. *Скотникова Г. В.* Ф. И. Шмит как искусствовед-византист в истории отечественной культуры // *Скотникова Г. В.* Византийский ассист. Византийская художественная традиция и русская культура. История и теория. СПб.: Аргус, 2018. С. 170–197.
24. *Смирнов Я. И.* Отзыв об исследовании Ф. И. Шмита Кахриэ-Джами. СПб., 1915. 16 с.
25. *Францев В. А.* Из воспоминаний о Н. П. Кондакове // Сборник статей, посвященных памяти Н. П. Кондакова. Прага, 1926.
26. *Шмит Ф. И.* Византиноведение на службе самодержавия: Н. П. Кондаков (вступ. статья Г. И. Вздорнова) // Искусствознание. Журнал по истории и теории искусства. 2010. № 3–4. С. 556–595.
27. *Шмит Ф. И.* Памяти Адриана Викторовича Прахова // Теория и история архитектуры и градостроительства. 1999. Т. 4. С. 290–312.
28. *Шмит Ф. И.* Политика и византиноведение // Сообщения Государственной Академии истории материальной культуры. 1932. № 7–8.
29. *Шмит Ф. И.* Федор Иванович Успенский // *Басаргина Е. Ю.* Русский археологический институт в Константинополе. Очерки истории. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999.
30. *Шмит Ф. И.* Хиосская старина // Научный архив Института истории материальной культуры Российской Академии наук (рукописный отдел). Ф. 55. Д. 9. С. 1–22.

*О. Б. Сокурова*

## Принцип троичности в историческом строительстве и культурном коде России

УДК 94(470+571):008(470):271.2-144.89  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_261  
EDN OPFNQZ



*Аннотация:* В статье отмечено, что в православном исповедании Трех Лиц Единого Бога книжники и государственные деятели Древней Руси опирались на догматику, а также аскетическую практику и теоретические открытия исихазма как высшие духовные достижения Православной Церкви Византии. При этом Православная Русь внесла свой вклад в развитие прославления и исповедания Святой Троицы. Например, начиная со святой равноапостольной княгини Ольги, на Руси появилась традиция строительства Троицких церквей, которой не было в Византии. По-новому праздновался и осмысливался на Русской земле День Святой Троицы как божественного источника Жизни. В статье показан вклад преподобных Сергия Радонежского, Епифания Премудрого, Андрея Рублева, старца Филофея, а также древнерусского книжника, проповедника и богослова XVI века Ермолая-Еразма в богословское осмысление Троицкого единства в любви. Оно стало идеалом и главным ориентиром в религиозном, культурном, историческом призвании и направлении развития Руси-России, формирующим принципом всех сторон ее общественной, хозяйственной, бытовой жизни и ее державного строительства.

В центре внимания русских религиозных философов и классиков литературы, как показано в статье, находится *цельность и внутреннее единство бытия и человеческой души* как главная ценность и цель, которая восходит к Троичеству христианского Бога. Тернарный принцип представления о целостности стал основой методологии выдающихся отечественных филологов. Архетип триединства признан современными отечественными учеными универсалией, с помощью которой преодолевается дуальность восприятия мира. Все это позволяет сделать вывод, что принцип троичности на протяжении многих веков существует и активно проявляет себя и свое основополагающее значение в исторической судьбе и культурном коде России.

*Ключевые слова:* Святая Троица, принцип троичности, русская история, культура, культурный код России, государственное единство, соборность, целостность.

*Об авторе:* **Ольга Борисовна Сокурова**

Доктор культурологии, кандидат искусствоведения, доцент Института истории Санкт-Петербургского государственного университета, ведущий научный сотрудник Российского института истории искусств.

E-mail: sokurova\_ob@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2310-3219>

*Для цитирования:* Сокурова О. Б. Принцип троичности в историческом строительстве и культурном коде России // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 261–284.

Статья поступила в редакцию 08.01.2025; одобрена после рецензирования 31.01.2025; принята к публикации 04.02.2025.

*Olga B. Sokurova*

## The Principle of Trinity in Historical Construction and Cultural Code of Russia



UDC 94(470+571):008(470):271.2-144.89

DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_261

EDN OPFNQZ

*Abstract:* The article notes that in the Orthodox confession of Three Persons of One God, the scribes and statesmen of Ancient Rus' relied on dogmatics, as well as on ascetic practice and theoretical discoveries of hesychasm as the highest spiritual achievements of the Orthodox Church of Byzantium. At the same time, Orthodox Rus' made its contribution to the development of the glorification and confession of the Holy Trinity. For example, starting with saint equal-to-the-apostles princess Olga, a tradition of building Trinity churches appeared in Rus', which did not exist in Byzantium. The Day of the Holy Trinity as the divine source of Life was celebrated and understood in a new way on the Russian land. The article shows the contribution of venerable Sergius of Radonezh, Epiphanius the Wise, Andrei Rublev, the elder Philotheus, as well as the ancient Russian scribe, preacher and theologian of the 16th century Hermolaus-Erasmus to the theological understanding of the Trinity in love. It became the ideal and the main reference point in the religious, cultural, historical calling and direction of development of Rus'-Russia, the forming principle of all aspects of its social, economic, everyday life and its state building.

The focus of Russian religious philosophers and classics of literature, as shown in the article, is the integrity and internal unity of being and human soul as the main value and goal, which goes back to the Trinity of the Christian God. The ternary principle of the idea of integrity became the basis of the methodology of outstanding Russian philologists. The archetype of the Trinity is recognized by modern Russian scientists as universal, with the help of which the duality of world perception is overcome. All this allows us to conclude that the principle of trinity has existed for many centuries and actively manifests itself and its fundamental significance in the historical destiny and cultural code of Russia.

*Keywords:* Holy Trinity, principle of trinity, Russian history, culture, cultural code of Russia, state unity, conciliarity, integrity.

*About the author:* **Olga Borisovna Sokurova**

Doctor of Cultural Studies, Candidate of Art History, Associate Professor of the History Institute at the Saint-Petersburg State University, Leading Researcher at the Russian Institute of Art History.

E-mail: sokurova\_ob@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2310-3219>

*For citation:* Sokurova O. B. The Principle of Trinity in Historical Construction and Cultural Code of Russia. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 261–284.

The article was submitted 08.01.2025; approved after reviewing 31.01.2025; accepted for publication 04.02.2025.

- «Троица есмь Проста, Нераздельна, Раздельна Личне, и Единица есть естеством соединена, — Отец глаголет, и Сын, и Божественный Дух».
- «Отца прославим, Сына превознесем, Божественному Духу верно поклонимся, Троице Нераздельной, Единице по существу, яко Свету и Светом, и Животу и Животом, животворящему и просвещающему концы».
- «Троице Единосушная, Единице Триипостасная, Тя воспеваем, Отца славяще, Сына величающе, и Духу поклоняющися, Единому естеству воистину Богу, Жизни же, и Живущему Царству безконечному».

Православные христиане без труда узнают в приведенных цитатах глубочайшие богословские стихи из Великого Канона прп. Андрея Критского, в безупречно точных духовно-поэтических формулах передающие православное учение о Св. Троице.

«Согласно догмату троичности, единая Божественная сущность есть внутри себя личностное отношение трех ипостасей — Отца (безначального Первоначала), Сына (Логоса, т.е. абсолютного Смысла) и Св. Духа (животворящего начала жизненной динамики). Однако само по себе учение о триединстве Божества (о том, что Троица и Единица оказываются в каком-то смысле тождественными) не составляет специфики христианства», — пишет С. С. Аверинцев в статье о христианстве, опубликованной в «Философской энциклопедии». Автор напоминает, что в древнейших мифологических и религиозных представлениях существовало предугадывание, предвестие божественного триединства (например, «тримутри» Брахмы, Шивы и Вишны в индуизме, трехликая Геката и трехглазый Зевс в древнегреческой мифологии, «семейная троица» Юпитер — Юнона — Минерва у римлян). Можно было бы добавить, что в VI в. до Р. Х. Пифагор, соединив глубочайшие знания, приобретенные им в Египте, Месопотамии, Индии, назвал числа первоосновой вещей и сравнил божественную Единицу (монаду) с семенем, рождающим разветвленное древо мироздания. Двоица-дуада, в его представлении, является основой биполярных противоречий материального мира. Наконец, сакральную триаду Пифагор назвал основой жизни, творческим аспектом Бога, первоисточником рождения и сотворения вещей. Именно триада в своем высшем единстве обладает, согласно пифагорейскому учению, абсолютной полнотой и совершенством.

Однако христианское учение о Троице имеет, как подчеркивает в указанной энциклопедической статье С. С. Аверинцев, *принципиальное отличие* от структур языческой мифологии и трех нисходящих ступеней Абсолюта в неоплатонизме. «Специфичность христианства состоит в том, что эти ипостаси “неслиянны” (т.е. безусловно сохраняют личностное самостояние), но в качестве личностей “нераздельны” и “единосущны”, т.е. прозрачны и пронцаемы друг для друга в единой любви. Их единение не есть слитность, неразличенность... Напротив, они пронцаемы друг для друга только благодаря абсолютному личностному самостоянию и сохраняют самостояние только благодаря абсолютной личностной прозрачности и взаимопронцаемости, ибо эта пронцаемость есть чисто личностное отношение — любовь, которая и составляет внутреннюю сущность христианского Бога»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Христианство // Философская энциклопедия. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 447.

Христианство как религия любви явилось духовно-смысловым ядром русского мира и русской культуры.

Перед крестными страданиями, в последний раз беседа с учениками, Христос призвал их к единству: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин 13:34). И обратился с молитвой к Небесному Отцу: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин 17:21).

Приняв крещение *позднее* многих других народов, Русь всем существом откликнулась на этот *последний* призыв Спасителя — на заповедь любви по образу и подобию Св. Троицы. Может быть, именно поэтому Ф. М. Достоевский считал Россию делательницей последнего часа мировой истории и в своей знаменитой Пушкинской речи предсказал, что она, с ее «всемирной отзывчивостью», призвана принести народам «последнее слово» Христа, призывающее к братскому единству людей, при полноте всего множества непоторимых индивидуальных и национальных лиц.

Домом Живоначальной Троицы на Руси издревле именовалась Псковская земля. Псковитянка великая княгиня Ольга стала первой на русской земле тайнозрительницей Св. Троицы, явленной ей в виде трех лучей в родных местах, над берегом реки Великой. Как известно, Ольга повелела поставить на месте явления Троицкий храм, ставший впоследствии главным кафедральным собором Пскова.

Следует подчеркнуть, что Троицких церквей, как правило, не строили в Византии, а праздник святой Пятидесятницы там праздновали не вполне так, как это оформилось впоследствии в русской православной традиции. В Византии вспоминалось *историческое событие* сошествия Св. Духа на апостолов в пятидесятый день по Пасхе. На Руси, помимо празднования исторического дня рождения Церкви, поклонялись в этот день еще и *Троическому единству, священной Тайне*, божественному источнику Жизни. В День Св. Троицы вся земля воспринималась и приветствовалась как именинница (с этим связана символика зеленого цвета в священнических ризах и украшение церквей березовыми ветками и цветами).

Великая княгиня Ольга, по сути, предопределила религиозное, историческое, культурное призвание Святой Руси, ее соборную суть, ее поклонение Троице Живоначальной и следование Троическому единству в любви. Крещенная в Византии, нареченная при крещении именем равноапостольной царицы Елены, доставившая на Русь из Царьграда Крест из цельного куска Животворящего Древа Господня, Ольга тем самым словно предвозвестила, что ее держава будет преемницей, духовной наследницей Второго Рима — Византии, и что в будущем ей предстоит нести звание, миссию и тяжелый крест Третьего Рима. Принцип троичности издревле просматривался, как можно видеть, и в жизненно важной сфере духовно-религиозного предназначения русской государственности.

Видимо, неслучайно именно на Псковской земле, в Свято-Елеазаровом монастыре, в первой четверти XVI в. были написаны старцем Филофеем знаменитые слова о «Москве — Третьем Риме» в его посланиях Великому князю

Василию III и дьяку Мунехину. Следует подчеркнуть, что эта мысль не была изобретена старцем, не являлась его частным мнением. Современные исследователи отмечают, что преемственность Москвы в отношении Византии была очевидной и задолго до появления данного послания. Это нашло отражение в ряде исторических фактов и в письменных источниках, как русских, так и иностранных. О духовном родстве Руси и Второго Рима свидетельствовали и построенные в русских городах Софийские соборы, и передача или чудесное перемещение из Византии на Русь величайших икон (Владимирской, Тихвинской, Цареградской и других), и династические браки, и шапка Мономаха, и двуглавый орел последней династии Палеологов, привезенной Софьей Палеолог в Россию как знак преемственности от Византийского Царства. Еще в XV в. герб дополнился изображением в центре св. Георгия Победоносца, поражающего змия — символа сражения с мировым злом. В XVII в. (1625) герб увенчался третьей короной — символом служения Русского земного царства Небесному Царству Св. Троицы. Впоследствии, в XIX в., три короны получили еще одно символическое истолкование — триединства, по образу Св. Троицы и Ее благословию, восточных славян: великороссов, малороссов и белорусов, трех ипостасей одного православного народа.

В происходящих ныне событиях, помимо внешних политических причин, угадываются внутренние духовные смыслы, антитринитарные разрушительные тенденции современного апостасийного мира.

Напомним слова старца Филофея, который историософски наиболее полно выразил суть древних пророчеств: «Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не быти». Здесь нет и не может быть места земной гордыне, — есть понимание великой ответственности в исполнении труднейшей роли Русской державы (само слово «держава» в корне своем соответствует своему призванию «удержания» мира от тайны беззакония и «держания» до конца времён чистоты и неповрежденности правой веры). Оттого и писал старец Филофей Великому князю Василию III: «Подобает тебе, царю, сие *держати* со страхом Божиим. Убоися Бога, давшего ти ся, не уповай на злато, богатство и славу». «Стало быть, — подытоживает И. Я. Фроянов, — Россия превращалась во вселенское средоточие истинного христианства — православия. Враги православной веры поняли это еще раньше русских интеллектуалов»<sup>2</sup>. И уже в те давние времена, как показал ученый, на Западе возник план завоевания Русской земли, который предусматривал замену власти и религии в России и расчленение Русского государства. Эти попытки продолжаются. Между тем, «четвертому не бывать», и речь идет не только о судьбе России, но и о судьбах мира.

Главным символом русской культуры стала икона прп. Андрея Рублева «Святая Троица» — величайшее чудо небесной красоты, тишины и гармонии. Свящ. Павел Флоренский нашел для описания этой иконы такие проникновенные слова: «Среди мятущихся обстоятельств времени, среди раздоров, междоусобных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого глубокого безмирия, растлившего Русь, открылся духовному взору бесконечный,

<sup>2</sup> Фроянов И. Я. Драма русской истории: на путях к опричнине. М.: Парад, 2007. С. 928.

невозмутимый мир, “свышний мир” горнего мира... Вот этот-то неизъяснимый мир, струящийся широким потоком прямо в душу созерцающего..., эту ничему в мире не равную лазурь, более небесную, чем само земное небо, ... эту невыразимую грацию взаимных склонений, эту премирную тишину безглагольности, эту бесконечную друг перед другом покорность — мы считаем творческим содержанием Троицы».<sup>3</sup>

Прп. Андрей Рублев писал свою икону «в память и похвалу преподобному Сергию».

Похвалой великому святому, увековеченной в слове, является и его Житие, написанное прп. Епифанием Премудрым. После рассказа о том, что Богом отмеченный младенец еще во чреве матери трижды вскричал в церкви, и эти возгласы слышали многие, прп. Епифаний обращает особое внимание на то, что «он прокричал не один раз или дважды, но и в третий раз, чтобы ясно было, что он ученик Святой Троицы, так как *число три больше всех иных чисел почитается* (здесь и далее выделения в цитатах мои. — О. С.). Везде ведь число три является началом блага и поводом для троекратного возвещения, и я вот что скажу: трижды Господь к Самуилу-пророку воззвал; тремя камнями из пращи Давид Голиафа поразил, трижды повелел лить воду Илья на поленья, сказав: “сделайте это трижды”, — и три раза так сделали; трижды также Илья дунул на отрока и воскресил его; три дня и три ночи Иона-пророк внутри кита находился; три отрока в Вавилоне печь огненную погасили; трижды было повторено Исае-пророку, видевшему серафимов своими глазами, когда он на небе слышал пение ангелов, восклицающих трижды святое имя: “Свят, свят, свят, Господь Саваоф!” В возрасте трех лет была введена в Церковь, в Святая Святых, пречистая Дева Мария; в тридцать же лет Христос был крещен Иоанном в Иордане; трех учеников Христос поставил на Фаворе и преобразился перед ними; через три дня Христос из мертвых воскрес; трижды Христос после воскресения спросил: “Петр, любишь ли ты меня?” Что же я говорю о числе три и не вспомню о более величественном и страшном, о триедином Божестве: в трех святыхнях, трех образах, трех ипостасях, в трех лицах едино Божество Пресвятой Троицы, и Отец, и Сын, и Святой Дух; почему не вспомню триипостасное Божество, у которого единая сила, единая власть, единое господство? Следовало и этому младенцу трижды прокричать, находясь в утробе матери, до рождения, указывая тем, что будет ребенок некогда учеником Троицы, что и сбылось, и многих приведет к разумению и познанию Бога, уча словесных овец веровать в Святую Троицу единосущную, в единое Божество»<sup>4</sup>.

В житии прп. Сергия, составленного прп. Епифанием Премудрым, повествуется о том, что во время своего пустынножительства в чаще леса на Маковце горе Сергей вместе с братом Стефаном построил церковь во имя Св. Троицы. Церковь была освящена архиеп. Феогностом, и «поставлена она была благодарью Бога Отца, и милостию Сына Божия, и с помощью Святого Духа»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Флоренский П. А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Троица Андрея Рублева. Антология. М., 1989. С. 52–53.

<sup>4</sup> Житие Сергия Радонежского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6: XIV — середина XV века. СПб.: Наука, 2005. С. 259–271.

<sup>5</sup> Там же. С. 291.

Великий Радонежский игумен был на Руси проповедником Св. Троицы, и проповедь эта свершалась не только в богомудрых его поучениях, но и в деле жизни.

Если попытаться найти ключевые слова, чтобы определить это дело, то такими словами будут «единение» и «собрание». Сначала среди дремучих лесов на Маковце горе, ведя суровую подвижническую жизнь, он собирает воедино силы души — ум, сердце, волю. Между прочим, изумительной гармонией своего внутреннего и внешнего облика святой Сергей опровергает утвердившееся мнение о том, что склонность к крайностям — якобы непременное и непреодолимое свойство русского национального характера. Напомним также, что именно в Троическом единстве, которому всю жизнь служил прп. Сергей, сокрыта тайна гармонии, цельности и полноты Божьего мира и человеческой души. Своим самостоятельным путем прп. Сергей, подобно афонским исихастам, достиг «тишины безглагольности».

Обретя духовное единство и внутреннюю цельность, стяжав неколебимый духовный мир, высветлившись всем существом своим, иными словами, *сбрав себя*, прп. Сергей после этого *собирает братию* и восстанавливает древний общежитийный тип монастыря. Важно отметить, что к каждому ученику у прп. Сергия был свой индивидуальный подход. *Личность* каждого была в глазах святого драгоценной, она не нивелировалась, а расцветала в братском единстве общежительного монастыря. Идеал Св. Троицы, различной в Лицах и единой в существе, просматривается и в этом устройении монастырской жизни, руководимой прп. Сергием. Потом, как известно, ученики его разлетелись, как стая птиц из видения, посланного святому свыше. Они основывали по лицу Русской земли новые и новые обители. Вокруг обителей возникали крестьянские поселения, на основах христианского домостроительства осваивались земли, осуществлялся труд, созидался быт, и мирным путем всё далее раздвигались пределы Русского мира.

Таким образом, принцип устройства жизни по образу и подобию Св. Троицы не ограничивался только монастырскими стенами. Замиряя и наставляя князей, прп. Сергей *собирает воедино всю Русь* и благословляет ее, в лице князя Дмитрия Донского и воинов-иноков Пересвета и Осляби, на Куликовскую битву.

В программной статье «Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы», опубликованной в сборнике, посвященном 600-летию этого исторического события, выдающийся специалист по византийской и русской культуре Г. М. Прохоров обратил внимание на особенность сложившейся в XIV в. культурно-исторической ситуации, а именно, выдвижения на первый план внимания и интереса к человеческой *личности*, — как в западноевропейском мире, так и в Византии. Именно в то время произошло второе, весьма существенное византийское влияние на Русь. Но внимание к человеку было *разнонаправленным* на католическом Западе и на православном Востоке: на Западе оно оформилась в качестве рационалистического гуманизма, в Византии его сферой стал созерцательный исихазм. И там, и там наблюдались признаки Предвозрождения и решались одни и те же проблемы, *в центре которых был человек*, его внутренний мир, его духовно-творческий

потенциал. Эти направления, по словам Г. М. Прохорова, «дали начало параллельным движениям возрождения. Одно пошло по внецерковному пути, другое — по церковному. В этом историческое значение исихастских споров, все более осознаваемое сейчас учеными: они были точкой встречи и расхождения двух европейских Возрождений в самом начале их пути. Можно даже сказать, что церковное возрождение было возрождением в самом строгом смысле, что и внецерковное, т. е. обращением к античности (была ведь *христианская* античность). А термин „православие“ означает не только восточную ветвь христианства, но и «правомыслие», и в последнее время редет число ученых, отказывающих паламизму в „правомыслии“ в древнем, антично-христианском, смысле слова»<sup>6</sup>.

Следует отметить, что в обители прп. Сергия и в других монастырях проявлялся интерес, прежде всего, к сочинениям Дионисия Ареопагита с комментариями св. Максима Исповедника, Григория Паламы, Симеона Нового Богослова и др. Г. М. Прохоров отмечает: «Начавшись в кельях отшельников, практикующих созерцательное „молчание“ или „безмолвие“ („исихию“, давшую начало исихастским спорам), это движение получило затем, во время споров Паламы с Варлаамом, свою теорию — теорию „божественной энергии“... оказало культурное, общественное и политическое влияние на другие православные страны»<sup>7</sup>. Ученый ввел довольно смелый термин «политический исихазм», поскольку это движение было ответом на новые исторические обстоятельства и вызовы. Г. М. Прохоров отмечает, что исихасты, когда Византийская империя оказалась перед лицом опасности турецкого порабощения, не считали возможным поступиться верой и полагаться на помощь католического Запада. Как показала история, они были правы: уния стала духовной предпосылкой падения и распада Второго Рима.

Сложнейшие исторические события со всей остротой переживались и на Руси, требуя выработки правильного духовного отношения к ним.

«Русь никогда не смирялась с владычеством „беззаконных татар“, „поганных сороцин“ и т. п., что хорошо видно по ее литературе. Тлевшее подспудно и время от времени прорывавшееся снизу, чувство это выразилось... в открытом „розмирии“ великого князя Дмитрия Ивановича „с татары и с Мамаем“»<sup>8</sup>.

Названное «розмирие» стало первым всероссийским вызовом монголо-татарам, который, как подчеркивает Г. М. Прохоров, был подготовлен «большой внутренней работой, имевшей результатом культурный и политический подъем страны и рост ее духовных потребностей. «Для общественного сознания в Восточной Европе второй половины XIV века характерно *движение монашеских*, даже не просто монашеских, а отшельническо-аскетических, *идеалов в общество* — все призывались к постоянной молитве, всех побуждали становиться причастниками „божественного света“. Пропасть между монастырем

---

<sup>6</sup> Прохоров Г. М. Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXXIV: Куликовская битва и подъем национального самосознания. М.: Наука, 1979. С. 8. Напомним, что статья Г. М. Прохорова была написана в советское время, в 1979 г.!

<sup>7</sup> Там же. С. 9.

<sup>8</sup> Там же. С. 14.

и миром была преодолена. Фигура анахорета-подвижника оказалась не периферийной, но центральной, стержневой в культуре. Беглецы из „мира“ взяли на себя задачу говорения миру о мире»<sup>9</sup>.

Поэтому приезд великого князя Дмитрия Донского к прп. Сергию накануне Куликовской битвы за благословением и молитвой был вполне закономерным и необходимым событием. В связи с характеристикой личности самого князя Дмитрия Г. М. Прохоров образно отмечает, что исихасты «нащупали какую-то скважину в глубине человеческой души („сего же рвение к Богу бывает, яко огонь дышает скважею”, — сказано в „Слове о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго“); из этой скважины начал бить свет...»<sup>10</sup>

На Куликово поле вместе со своим князем выходили воины, каждый из которых имел ясное и твердое *личностное* самосознание и отчетливое понимание тех высших ценностей жизни и веры, которые он отстаивал и за которые был готов умереть. «Апелляция к личности каждого человека и дала Руси добавочные духовные силы для разрыва, “розмирия” с Ордой и для увенчавшей это “розмирие” победы в битве с Мамаем на Куликовом поле»<sup>11</sup>.

Известен и другой итог Куликовской битвы: участвовавшие в ней владимирцы, псковичи, вятичи, куряне, представители других древнерусских городов ощутили и по-настоящему обрели в этой битве свое духовное и национальное единство. *Единственность каждого и единство всех* — в этом просматривается ориентация создаваемого русского мира на высший идеал Св. Троицы.

Прп. Сергию принадлежит обобщающая формула: «*Воззрением на Святую Троицу побеждается страх ненавистной розни мира сего*». В этих словах — смысловое «зерно» нашего существования в мире.

Младшим современником прп. Сергия был прп. Евфоросин (в миру Елеазар), ставший основателем того самого Псковского Свято-Елеазаровского монастыря, в котором 500 лет назад родилась формула «Москва — Третий Рим». Блаженный старец пешком ходил в Константинополь и был принят патр. Геннадием II, пославшим в основанную старцем обитель Цареградскую икону Божией Матери. Эта икона имела особое значение для Святой Руси. Когда-то она являлась святыней Рима первых христиан, обогривших и освятивших Вечный город мученической кровью. Но в 1051 г., когда началось отпадение Первого Рима от догматов православной веры, список чудотворного Цареградского образа «перешел» из Рима в Константинополь. Икона стала хранительницей Второго Рима. Однако в 1439 г., после принятия Флорентийской унии и незадолго до падения Византии, Цареградская икона была передана на Русь. Братия Свято-Елеазаровского монастыря встретили святыню на дороге, ведущей в Псков. На этом месте забил источник, названный Пречистенским, и была построена деревянная часовня. Прп. Евфросин явился носителем откровения о священной миссии Руси как последней хранительницы и защитницы Православной веры. Однако до времени эта тайна оставалась в стенах обители, не выходя за ее пределы.

<sup>9</sup> Там же. С. 15.

<sup>10</sup> Там же. С. 9.

<sup>11</sup> Там же. С. 4.

Дом Св. Троицы, древний Псков, был родиной еще одного замечательного древнерусского книжника, проповедника, публициста, агиографа и гимнографа Ермолая, в монашестве Еразма, самобытное творчество которого приходилось на 1540–1560-е гг. Молодой Иван IV во время одной из поездок в Псков оценил незаурядные дарования местного священника, привез его в Москву и повелел служить в Кремле, в церкви Спаса-на-Бору. Какое-то время Ермолай сотрудничал с митр. Макарием, создателем первых на Руси «Четий Миней», и входил в круг ближайших к нему лиц. Вполне возможно, как считают исследователи, именно по заданию митрополита Ермолай написал замечательное «Житие Петра и Февронии Муромских», хотя оно встретило в том же митрополичьем кругу настороженное к себе отношение.

Д. С. Лихачев увидел в этом житии действительно нечто новое по сравнению с другими произведениями агиографического жанра своего времени. «Повесть о Петре и Февронии», по его словам, написана в стиле «психологического умиротворения», в котором ученый нашел своего рода литературный аналог иконописному творчеству прп. Андрея Рублева. Ученый напоминает, что начиная с рублевской эпохи, на Руси наступило время «распространения исихазма с его учением о безмолвии. Изображения как бы замкнуты в себе, святые погружены в задумчивость и требуют от молящегося безмолвной созерцательности, уединенной молитвы. Такова в первую очередь икона “Троицы”, написанная в похвалу Сергию Радонежскому. Ангелы, символизирующие собою Три Лица Троицы, погружены в грустную задумчивость, и молящийся вступает в общение с иконой путем “умной” (мысленной) молитвы. Ангелы слегка обращены друг к другу, не мешая друг к другу и не различаясь. Они находятся в триединстве, основанном на любви. Тихая гармония Троицы вовлекает молящегося в свой особый мир»<sup>12</sup>.

Влияние исихазма Д. С. Лихачев, как видно, усматривал и в созданной Ермолаем «словесной иконе» свв. Петра и Февронии, с присущей ей атмосферой любви, согласия, внутренней тишины святых супругов, сохраняющих свое любящее единство в беспокойной внешней обстановке борьбы за власть, наветов и интриг. Всё претерпев и преодолев, они и в вечность ушли вместе. Знатоков древнерусской литературы восхищает безмолвная, и в то же время красноречивая деталь в конце Жития — игла, вокруг которой св. Феврония (в монашестве Евфросиния) обвила золотую нить, когда пришло из мужского монастыря уже *третье* известие от Петра (в монашестве Давида), что он умирает и не может более ее ждать. Игла с золотой нитью была воткнута в ткань воздуха, который заканчивала вышивать св. Феврония. И монахиня тихо предала Богу душу, чтобы навсегда соединиться с возлюбленным супругом в вечном Царстве Отца, и Сына, и Св. Духа. Они и на земле остались вместе: их тела, похороненные в разных местах, чудесным образом оказались в одной, заранее приготовленной ими гробнице.

В начале 1560-х гг. создатель Жития свв. Петра и Февронии Ермолай, овдовев, покинул Москву и был пострижен, как предполагается, или в родном Пскове, или в Кирилло-Белозерском монастыре с именем Еразм, в честь

<sup>12</sup> Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. Л.: Наука, 1970. С. 95-96.

сщмч. Еразма Формийского. Им были созданы два сборника произведений, ныне хранящихся в Российской Национальной библиотеке: Солов. № 287/307 (50–60-е гг. XVI в.) и Соф. № 1296 (60-е гг. XVI в.). Сборники включают все известные произведения писателя, кроме адресованного Ивану IV «К царю моления».

Оба сборника открываются одним и тем же произведением, которому автор, судя по этому обстоятельству, придавал первостепенное значение. Это «Книга о Святой Троице» (или «Большая трилогия»). В ее состав вошли следующие сочинения:

1. «Слово преболюшее начинаем о превышнем, пребезначалнем, божественемъ, живоначалнем существѣ пребезначалнаго Бога Отца, и сопребезначалнаго Единороднаго Слова, Сына Божиа, и соприсносущнаго Пресвятаго Животворящаго Духа, о троичествѣ и о единствѣ, вѣрующим убо и почитающим ко исправлению истинне, невѣрующим же и непослушающим к болшему погибелному осужению» (Соф. 1296, л. 1–74). Краткое название этого памятника, принятое в научной литературе — «Слово преболюшее о троичности и единстве»;

2. «Слово о Божии сотворении тричастнемъ, яко да невѣрнии, бесѣдовав о твари, и уразумѣют праве Творца всѣх тварей и обратятся вѣровати истинному Богу, в Троицы славимому» (Соф. 1296, л. 75–116 об.). Краткое название — «Слово о Божии сотворении тричастнем»;

3. «Молитва ко Господу Богу, пресвятѣй, пребезначалней, нераздѣльной и неразлучней Троицы» (Соф. 1296, л. 120–146 об.). Краткое название — «Молитва ко Господу Богу». Молитва состоит из 100 слов и написана в духе «Великого покаянного канона» прп. Андрея Критского.

«Книга о Святой Троице» начала создаваться Ермолаем еще в домонашеский период. Он долго работал над нею и после пострига, уточняя и дополняя текст. Ей посвящена большая исследовательская литература<sup>13</sup>. Более ранний сборник содержал «Слово преболюшее...» и «Молитву»; в более позднем сборнике Ермолай-Еразм сознательно избрал *трехчастное* построение цикла.

Повышенное внимание к теме Св. Троицы и троичности прослеживается и в других сочинениях древнерусского книжника, в том числе в полемико-догматическом цикле т.н. «Малой трилогии», где на серьезном богословском уровне древнерусский книжник рассуждает о Богородице и о сотериологическом значении Креста Господня. Некоторые исследователи считают, что тринитарная тематика и принцип троичности в композиции произведений и методологии рассуждений Ермолая-Еразма могут быть связаны с его

<sup>13</sup> См., например: Попов А. Н. Книга Еразма о Святой Троице // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. 1880. Кн. 4; Ржига В. Ф. Литературная деятельность Ермолая-Еразма // Летопись занятий Археографической комиссии за 1923–1925 гг. 1926. Вып. 33; Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники: Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в. М., 1958; Клибанов А. И. Сборник сочинений Ермолая-Еразма // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XVI. М., Л., 1960. С. 178–207; Его же. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 309–338; Руди Т. Р. «Малая трилогия» Ермолая-Еразма // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. LXI. СПб., 2010. С. 219–264; Малая трилогия Ермолая-Еразма. М., Брюссель, 2020. (Patrologia slavica, вып. 6).

происхождением из Пскова — Дома Св. Троицы<sup>14</sup>. Но особенно важно то, что появление столь значительного богословского труда было обусловлено насущной необходимостью борьбы с антиринитарными ересями.

В «Слове пребольшем о троичности и единстве» Ермолай-Еразм, свободно оперируя выдержками из книг Ветхого Завета, Евангельских текстов, Апостольских посланий, Толковой Палеи излагает православное учение о Св. Троице и блестяще полемизирует не только с иноверными магометанами, лютеранами, иудеями, но и с еретиками-антиринитариями. Их влияние на рубеже XV–XVI вв., как известно, укоренилось и с трудом преодолевалось в Москве и Новгороде (ересь «жидовствующих»), а в середине XVI в. распространилось на Русском Севере. Так, Матфей Башкин и Феодосий Косой с его «Новым учением» отрицали божественную природу Христа, видели в поклонении Св. Троице нарушение веры в единого Бога, настаивали на обрезании при совершении таинства Крещения, не верили в воскресение мертвых, были убежденными иконоборцами<sup>15</sup>.

Приведем лишь небольшой фрагмент «Книги о Троице» в переводе на русский язык, чтобы передать дух и стиль этого памятника: «Слава Богу Отцу и вечно существу слову Божию — Сыну, и пресвятому и животворящему Духу, единому и безначальному Божию естеству, воедино в Троице воспеваемому, и восхваляемому, и прославляемому, и почитаемому, и превозносимому, и исповедуемому, в которого веруем и которого благодарим, Создателю и Творцу Невидимому и Неопisanному, изначала по своей воле своею премудростию все свершающему, и создающему, и просвещающему, и прославляющему тех, кого изберет по Своей воле, ибо прежде сотворил Он ангелов своих на Небесах, духов и слуг своих, огонь палящий, чины мысленные, бестелесное воинство, силу которого нельзя описать, и всё невидимое сотворил, что непостижимо уму человеческому, сотворил и видимые небесные стихии: солнце, и луну, и звёзды, а на земле же издревле создал человека по Своему Образу и Подобные Своему трехсолнечному Божеству три качества даровал ему: разум, ибо Он Отец Слова, и Слово исходит от него, посылаемое, словно Сын, на котором почивает Дух, потому что уста каждого человека слов без духа произвести не могут, но слово с духом исходит, а разум руководит».

Автор «Книги о Троице» напоминает, что в Книге Бытия Бог в шестой день творения пожелал создать человека по «образу Нашему и подобию Нашему», обращая внимание на то, что множественное число местоимения «Наш» указывает на участие в сотворении человека (как и в сотворении мира) всех Трех Лиц Единого Бога.

Он говорит о человеке как творении Божиим, и о вочеловечении Бога-Слова: «Бог же, не имеющий начала, создав человека, оказал почёт ему — над всем, что существует на земле, поставил царем и, любя в человеческом роде всех праведников, грешников же прощая, захотел всех спасти и привести в истинный разум. И когда с Отчего благословения, по Своей Воле и с помощью Святого Духа один из Троицы — Сын Божий не кто иной, как Бог, Слово, Сын

<sup>14</sup> Ржигя В. Ф. Литературная деятельность Ермолая-Еразма... С. 173–174.

<sup>15</sup> Там же.

Отца, соблаговолил родиться во плоти на земле от Пречистой Девы Марии, то и стал человеком, не изменив Божества Своего; и, хотя по земле ходил, от Отчих недр вовсе не отлучился».

Эту же мысль выражает и продолжает в современной энциклопедической статье о христианстве С. С. Аверинцев: «Персоналистическое понимание Абсолюта завершается в христианстве парадоксом “вочеловечения” Бога, по которому Иисус Христос совмещает в личностном единстве всю полноту как человеческой, так и божественной природы: Хотя Он есть Бог и человек, однако единый не через обращение божества в плоть, не через приятие человечества в Бога, “вообще единый не через смешение сущностей, но через единство лица”. Воплотившийся во Христе Бог-Логос воспринимается не как полубог или “низший бог”, ибо “в Нем обитает вся полнота Божества телесно” (Кол 2:9). Боговоплощение понимается как единственное и неповторимое... Это повышает остроту парадокса: абсолютная бесконечность божества полностью осуществляется... в единократном воплощении, а его вечность — в неповторимый исторический момент («...распятого же за ны при Понтийстем Пилате»).

Попытки сгладить остроту парадокса предпринимались не раз, но всякий раз оценивались как еретические... (С. С. Аверинцев имеет в виду арианство, несторианство, монофизитство. — О. С.). Вдвойне парадоксальная формула Халкидонского собора: “неслиянно и нераздельно”, — дает, в сущности, универсальную для христианства схему отношений божественного и человеческого, трансцендентного и имманентного».

Но вернемся к «Большой трилогии» Ермолая-Еразма. Вторая ее часть, названная «Слово о Божии сотворении тричастнем» и завершившая формирование цикла, посвящена доказательству того, что глобальный принцип троичности, положенный Богом-Троицей в основу создания Вселенной, присутствует в различных явлениях материального мира.

М. В. Антонова в статье «“Троичество и единство” в трудах книжника XVI в. Ермолая-Еразма»<sup>16</sup> называет некоторые «природные триады» из «Книги о Святой Троице», такие как «солнце — луна — звезды», «свет — сумрак — тьма», «небо — аэр — земля», «огонь — дым — теплота». В составе человеческого тела такими триадами являются «голова — туловище — конечности (ноги)»; в свою очередь, ноги тоже трехсоставны: бедра, икры, стопы, и т. д. В духовном составе человека, «всех тварей земных честнейшего», в соответствии с тем, что он является образом и подобием Святой Троицы, Ермолай-Еразм называет «ум — слово — дух». Ум в человеке порождает слово, слово говорится только с участием духа: «слово с духом исходит, а разум руководит».

У человека два физических ока, но есть и третье — невидимое, умозрительное; у человека два слуховых органа, но есть и внутренний слух. Им можно услышать, если продолжить эту авторскую мысль, голос Ангела-Хранителя, голос совести, голос Бога. М. В. Антонова обращает внимание на то, что если для средневекового мировидения была характерна склонность к созданию бинарных оппозиций (божественное — земное, дух — тело, горнее — дольнее),

<sup>16</sup> Антонова М. В. «Троичество и единство» в трудах книжника XVI в. Ермолая-Еразма // Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2015. № 2. С. 106–111.

то древнерусский книжник в Троице и «триаде» «находит принцип гармонизации вселенной»<sup>17</sup>.

Похожую мысль ранее высказывал А. И. Клибанов: «Подобно Троице всякое существование есть всегда сосуществование, а вне последнего никакого существование невозможно... Эта идея согласного, общего существования проецируется... на окружающий мир. Природа, по его мнению, существует как совокупность общностей. Таковы общность света, сумрака, тьмы, существование которых взаимообусловлено. Таковы же общности солнца, звезд, луны или, например, грозы, молнии. И так далее. Человек существует как общность: внутренне — ума, слова, души, внешне — головы, туловища, конечностей. Но ни одна из частей, образующих ту или иную общность, не обладает самостоятельным существованием. Если человек есть общность, состоящая из головы, туловища, конечностей, то в свою очередь общностями являются голова (лицо, лоб, подбородок), туловище (гортань, грудь, бедра), конечности (трехчленны)...

Мир раскрывается Ермолаем-Еразмом в иерархической бесконечности троичных комплексов, отражающих наивысший гармонический комплекс — божественную универсалию Отца, Сына и Духа»<sup>18</sup>.

М. В. Антонова, поддерживая эту мысль, делает еще одно интересное наблюдение: она отмечает оригинальность отношения Ермолая-Еразма к слову и «словесности». С одной стороны, считает автор «Большой трилогии», дар слова дан человеку именно потому, что он создан по образу и подобию Божию, и возвышает его над прочими живыми существами; с другой стороны, этот дар «является очень тонким инструментом, неправильное использование которого ведет к греховному поступку, так что, в соответствии с русской пословицей, “золотом” является молчание»<sup>19</sup>. Ибо «аще мысль страстная не наречется словом, убо не совершися греховное дело»<sup>20</sup>.

Древнерусский книжник пишет об этом в еще одном своем сочинении — «Поучении о своей душе», где призывает благочестивого читателя научиться молчать о себе и своем, но зато не молчать и славить дела Божии. Призыв к смиренному молчанию, особенно в «Книге о Святой Троице», по мнению автора статьи, сближает взгляды Ермолая-Еразма с позицией византийских исихастов и русских нестяжателей.

На основании всего сказанного делается вывод, что древнерусский книжник «проявил себя как незаурядный мыслитель, создавший концепцию гармоничности всего сущего, основанную на богословских представлениях о „троичности и единстве“. С его точки зрения, „троичность и единство“ — сущностное качество Бога, Который являет его своею волею во всем мире и человеке»<sup>21</sup>.

Выдающиеся древнерусские авторы отражали стремление русского мира к единству, согласию и любви, по образу и подобию Св. Троицы. Это

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Клибанов А. И. Сборник сочинений Ермолая-Еразма... С. 187.

<sup>19</sup> Антонова М. В. «Троичество и единство» в трудах книжника... С. 110.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же. С. 110–111.

стремление выразилось в таких ключевых понятиях и выражениях русского языка как «собор», «лад», в пожелании молодым — «совет да любовь», в готовности в случае беды помогать «всем миром», в убежденности, что «на миру и смерть красна»; в стремлении крестьян к общинному землепользованию, ремесленников — к артельному труду. Евразийцы видели в традиции общинного труда корень нашей *соборности*.

Однако следует отметить, что социальный фактор все же не являлся для архетипа соборности первичным и главным. С. С. Хоружий напоминает, что слово «соборный» в Символе веры означает *третий* атрибут Церкви («Верую во единую, святую, *соборную* и апостольскую Церковь»), и оно кажется, на первый взгляд, «вольным» переводом греческого слова *καθολικός*, которое означает «общее», «всеобщее», «всеобъемлющее», «универсальное». Осмысление этого слова на католическом Западе — «повсеместный», «всемирный», «всеохватный». Что касается православного Востока, то в его значении была усмотрена, как отмечает ученый, «не внешняя распространенность, а *внутренняя подлинность, истинность*». Эта *истинность* была явлена в решениях семи Вселенских *Соборов* (греч. «*συνόδος*»). Истина, согласно православному учению, не может во всей полноте быть доступной отдельному, индивидуальному сознанию (тем самым опровергается католический догмат о безошибочности папы). Истина, согласно православному пониманию, постигается лишь *соборным* разумом праведных мужей в Духе Святом (известна устойчивая формула Соборов: «Изволися Духу Святому и нам...»).

Хорошо известно, что А. С. Хомяков определял соборность не как умозрительное понятие, а как органическое единство, «живое начало которого есть божественная благодать взаимной любви»<sup>22</sup>. В силу своей благодатности соборность обязательно предполагает внутреннюю *свободу* человека. Личность здесь не теряется, как в насильственном единстве, а напротив, находит себя, очищается и растет в общем деле спасения. *Идеал соборности, таким образом, сокрыт в таинственной глубине божественной жизни Св. Троицы, неслиянности и нераздельности Лиц Единого Бога.*

Автору настоящей статьи однажды привелось побывать на интересной и навсегда запомнившейся лекции В. Н. Тростникова, современного ученого-энциклопедиста, математика, историка, философа, некоторое время жившего и успешно преподававшего в США, но вернувшегося в Россию и упокоенного в родной земле.

На той памятной лекции В. Н. Тростников показал собравшимся три разных схемы размещения Ангелов на иконе Св. Троицы: на первой схеме фигуры Ангелов были расставлены слишком далеко друг от друга; на второй слишком сближены, и только на третьей схеме они были изображены в таком же композиционном соотношении, как и на иконе прп. Андрея Рублева. В первом случае было как бы три отдельных образа, единство отсутствовало. Виктор Николаевич увидел здесь аналог Западной цивилизации, с ее *principia individuationis*, дистанцированием эгоистически замкнутых на себе субъектов.

<sup>22</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. Прага, 1867. С. 101.

Вторая схема указывала на иной способ социального устройства человечества: по принципу насильственного коллективизма (как в коммунистической утопии), или восточного деспотизма, или современного глобализма, с *утратой неповторимого личностного начала* во всеобщей унификации, всеобщем «МЫ», если использовать известное название книги Евгения Замятина. И только в третьем, композиционно выверенном изображении «неслиянного и нераздельного» единства трех Ангелов, знаменующих три Ипостаси единой Божественной Троицы, можно узреть данный нам свыше идеал для устройства, по этому образу и подобию, соборного человечества: в свободном сочетании универсального и уникального начал во всех и каждом.

Принцип троичности постоянно присутствовал в народном сознании, проявлялся в пословицах и сказках, народных и литературных («без Троицы дом не строится»; три загадки, три испытания главного героя; «у старинушки три сына»; «три девицы под окном пряли поздно вечерком», и т. д.). В русских былинах из богатырской дружины выделены три богатыря: Добрыня Никитич, Алеша Попович и Илья Муромец. Тридцать лет и три года исполнилось немощному Илье из села Карачарова близ города Мурома, когда его посетили три калики перехожих, нищих странника и, напоив ключевой водой, наделили силой богатырской. За три часа выкорчевал и выровнял Илья поле широкое, а затем отправился, по родительскому благословию, защищать вдов, стариков и малых детушек. В былинах рассказывается о трех поездках Ильи Муромца и о том, как на распутье прочел он предсказание на камне о каждой из трех дорог: направо поехать — убиту быть, налево — богату быть, прямо — женату быть. Правый, наиболее опасный, путь избирает сначала Илья, а потом испытывает и остальные. Убитым не был, женатым не стал, а на полученное великое богатство построил три церкви, остальное золото-серебро роздал неимущим, себе ни полушки не оставил.

Так было в народных сказках и былинах, в свидетельствах летописцев. В связи с идеалом соборности могут возникнуть возражения: а хроническая русская болезнь — междоусобицы? А упоминаемые в тех же летописях, да и в былинах распри, зависть, наветы, предательство? Да, всего этого было предостаточно в нашей исторической судьбе, в нашей национальной жизни, и отражено в отечественной словесности. Но все это — тот «негатив», через который можно увидеть, что называется, методом от противного, в чем состоит призвание и спасение Руси, ее идеал. «Ненавистная рознь» именно ненавистна — она всегда воспринималась как главный враг самыми светлыми умами Древней Руси и державной России.

Принцип соборности действует в разных сферах и разных периодах русской культуры.

П. А. Флоренский в предисловии к своему труду «У водоразделов мысли» приводит следующие выразительные примеры. Во-первых, он обращает внимание на особое многоголосие русской песни, в котором осуществляется «полная свобода всех голосов, «сочинение» их друг с другом, в противоположность подчинению. Тут нет раз навсегда закрепленных, неизменных хоровых «партий». При каждом из повторений напева, на новые слова, появляются новые варианты, как у запевалы, так и у певцов хора... Единство достигается

*внутренним взаимопониманием исполнителей, а не внешними рамками. Каждый более-менее импровизирует, но не разлагает целого...»*<sup>23</sup>

Другой пример. «Обратная перспектива» в иконописной традиции утверждает «объективно сущее и вечное». Искусство иконы помогает преодолеть ограниченность индивидуального восприятия, организует «священное пространство», восстанавливает целостный образ Вселенной<sup>24</sup>.

А в классической русской литературе сразу вспоминаются три брата Карамазовых у Ф. М. Достоевского, символизирующих распавшееся триединство народной души: ум (Иван с его идейным «бунтом»), чувство (Митя, человек «горячего сердца»), и воля (Алеша, носитель доброй воли и деятельной братской любви). Существует еще и злая воля (лакей Смердяков, отцеубийца). И всё же Иван, Митя и Алеша — братья не только по крови, но и по духу: все они, каждый по-своему, решают вопрос о «слезинке ребенка»: Иван ставит этот вопрос теоретически; Алеша идет в семью смертельно больного Илюшечки Снегирева, в эпицентр человеческих страданий; Дмитрий, несправедливо осужденный на каторгу, решает, что должен пострадать и тем самым искупить свою вину перед умирающим мальчиком: «Вот за него, за дитё, и пойду».

Вспоминаются также три сестры из одноименной пьесы Чехова. В кульминационном третьем акте они, казалось бы, утратили всё: и дом, отнятый невесткой и заложенный братом; и любимых людей (Маша — уехавшего с полком Вершинина, Ирина — погибшего на дуэли Тузенбаха), и надежды на счастье (старшая, Ольга, утратила эту надежду давно). Но сёстры сохранили главное: свое триединство, выраженное, при всем различии их личностей и характеров, во взаимной любви, высоком строе мыслей, красоте чувств и стойкости духа.

Живыми импульсами соборности проникнута также русская философия, с ее пафосом восстановления *целостности* бытия и познания.

И. В. Киреевский, под влиянием оптинского старца Макария и чтения византийских духовных авторов, заложил основание философии «цельности духа», которая определила самобытность русской мысли и культуры. Киреевский первым выдвинул также идею «живого знания», которое исходит из единого «внутреннего ядра» личности и включает в себя, помимо *рационального*, также *этический* и *эстетический* компоненты. В совокупности своей они подчинены триединству Истины, Добра и Красоты.

В XX в. ряд крупных европейских философов пришли к осознанию опасности и неистинности принятого в новоевропейской культуре отделения чувства от разума, объекта от субъекта. «В европейской философии XX в., — пишет один из современных исследователей, — становится значимой тема отчуждения человека в культуре. Можно констатировать, что русская философия в критике западного образа мысли отметила эту опасность гораздо ранее и в этом оказалась прозорливее. Ее главной особенностью было стремление к целостности»<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Флоренский П. А. Сочинения. Т. 2. М., 1990. С. 30–31.

<sup>24</sup> Там же. С. 341–344.

<sup>25</sup> Седых О. М. Принцип наглядности в творчестве П. А. Флоренского // Незавершенная энтелехийность: отец Павел Флоренский, Василий Розанов в современной рефлексии. Кострома, 2003. С. 83.

Вслед за Киреевским многие русские философы (такие как А. С. Хомяков, Н. Я. Данилевский, Л. А. Тихомиров, С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский, с известными отклонениями — Н. Ф. Федоров с его «философией общего дела», софианцы В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, а также вставшие на почву исконных православных традиций Г. В. Флоровский, И. А. Ильин, А. Ф. Лосев) отстаивали идею целостного человека, цельного мировоззрения. Эта форма *цельного живого знания и верующего разума* противостоит отвлеченно-рациональной познавательной форме, свойственной большей части западных философских систем.

Очень важной была также «лейтмотивная» для отечественных философов тема глубинной связи познаваемого и познающего; ценным было прозрение о *преображении и просветлении личности*, которая находится в позиции предстояния Истине.

Таким образом, соборные ценности нашего народа, возникшие на Руси в глубокой древности, были масштабно и самобытно осмыслены и освоены русскими философами.

Следовало бы обратить особое внимание на ключевые слова и словесные формулы, которыми пользовались отечественные мыслители для обозначения своих главных философских интуиций. У В. С. Соловьева, давшего толчок последующей религиозно-философской мысли Серебряного века, это, как известно, интуиция *«всеединства»*. (Трактовка Соловьевым этого термина подвергалась обоснованной критике, и в конце жизни сам философ увидел в ней определенный соблазн, разоблачив его в «Трех разговорах»). В данном случае мы лишь фиксируем формулу главной философской интуиции мыслителя, восходящей к *соборному архетипу* национального менталитета, и не даем оценки тем смысловым погрешностям, которые имели характерный для Соловьева субъективный уклон в сторону пантеизма и гностицизма.

Н. О. Лосский свою руководящую мысль определил как идею *«всепроницающего мирового единства»*, *«взаимной включенности элементов мира»*<sup>26</sup>. Еще до высылки из советской России на знаменитом «философском пароходе» в 1922 г. профессор Лосский опубликовал книгу *«Мир как органическое целое»* — название говорило само за себя. Высланный с ним и другими виднейшими представителями русской мысли С. Л. Франк, по словам В. В. Зеньковского, «более всех потрудился в русской философии, чтобы уяснить момент *соборности* в природе человека»<sup>27</sup>. Франк писал о том, что «я» не существует до встречи с «ты» и что категория «мы» является первичной в дальнейшем самопознании. В способности *«схватывать целое»* он видел ценность интуитивного познания мира. И. А. Ильин также размышлял о значении интуитивизма. Он одним из первых в философии XX в. начал говорить о *«верующем знании»*, о *«живом тождестве духовного предмета и субъективного духа»*. Одна из важнейших формул погибшего в Абезьском лагере русского философа Л. П. Карсавина — *«Все сущее должно быть соединено, всякое мгновение пронизано любовью»*. В статье «Борьба за Логос» еще один замечательный представитель

<sup>26</sup> Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938. С. 156–157.

<sup>27</sup> Зеньковский В. В. История русской философии: в 2-х томах. Т. 2. Paris, 1989. С. 403.

религиозно-философской мысли Серебряного века В. Эрн показывает драматизм борьбы приверженцев философии Слова-Логоса с *ratio* — этим, по выражению Эрна, «кумиром современности, формальным рассудком, оторванным от полноты и многообразия жизни». «Логос — зовет философию от схоластики и отвлеченности вернуться к жизни и, не насилуя жизни схемами, наоборот, внимая ей, стать вдохновенной и чуткой истолковательницей ее божественного смысла, ее скрытой радости, ее глубоких задач»<sup>28</sup>.

Причисленный не так давно Константинопольской Церковью к лику святых архимандрит Софроний (Сахаров) говорил о Божестве Христа и о Единосущии Трех Ипостасей в контексте учения о Нетварном Свете: «В этом Свете мы созерцаем Отца; сей Свет мы воспринимаем как Духа Святаго; в нем мы видим Христа как Сына Единородного Отцу. Чрез этот опыт мы познаем Единосущие Трех»<sup>29</sup>.

Все это нашло соответствующее оформление в языке работ отечественных мыслителей. В «Философии русского слова» В. В. Колесов обращает внимание на то, что они, как правило, старались передавать свои мысли более в *образах* и *символах*, чем в *понятиях*, поскольку понятие *расчленяет* целое, «омертвляет вещь», переводя ее в сферу абстрактных логических операций. Понятие является промежуточной, хотя и безусловно необходимой формой постижения мира<sup>30</sup>.

Кстати, в поисках целостной методологии изучения языкового поведения уже не философы, а филологи обратились к тернарному (т. е. троичному) принципу изучения целостности, в отличие от присущей диалектике разделяющей бинарности<sup>31</sup>. Тернарный принцип лег и в основу разработанной М. В. Ломоносовым теории трех стилей. Исследуя русскую национальную речемысль, академик В. В. Виноградов исходил из *триады*: слово (знак) — понятие (идея) — предмет (вещь). М. М. Бахтин разработал тернарный принцип методологии исследования «речевого целого», в котором участвуют не только двое — адресант и адресат, но и третий — наадресат, некий высший авторитет, не называемый, но подразумеваемый участниками диалога. В роли наадресата могут выступать Бог, научная истина, совесть, народ и т. д. При этом имеется в виду диалог на высшем уровне, перерастающий в «триалог», ибо в нем незримо присутствует третий участник, высший авторитет (интересно, что в последнее время в философских обсуждениях и докладах начинает звучать термин «триалектика»).

Наконец, наиболее сильное и полное, наиболее органичное воплощение мысли о живой целостности бытия, об искомом единстве людей и мироздания по образу и подобию Троического единства можно найти в русской художественной литературе<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Эрн В. Ф. Борьба за Логос. Опыты философские и критические // Эрн В. Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 77.

<sup>29</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 162.

<sup>30</sup> Колесов В. В. Философия русского слова. СПб.: Юна, 2002. С. 63–65.

<sup>31</sup> См. подробно об этом: Владимирова Т. Е. Призванные в общение: Русский дискурс в межкультурной коммуникации. М.: Либроком, 2010. С. 57–61.

<sup>32</sup> См. подробно: Сокурова О. Б. Слово в истории русской духовности и культуры // История и культура. Вып. 10. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2013. С. 95–120.

Тема братской любви является сквозной магистральной темой отечественной словесности — от трехчастного «Поучения» Владимира Мономаха, от жития Бориса и Глеба, первых канонизированных русских святых, ценой жизни не нарушивших братского единства, от древнерусского шедевра «Слово о полку Игореве», также ставящего вопрос о братском единстве и солидарности, до вершин отечественной классики.

Так, в «Войне и мире» есть символический образ глобуса, который увидел во сне Пьер Безухов. Он представлял собой не имеющий размеров шар, поверхность которого состояла из живых, подвижных, колеблющихся капель, перетекающих одна в другую. «В середине Бог, и каждая капля стремится расшириться, чтобы в наибольших размерах отражать Его». Капли расширились, сжимались, уходили в глубину, потом снова оказывались на поверхности. Подобно этим каплям, в свободном живом единстве пребывали и герои романа — представители родовых дворянских семейств, простые люди из народа, офицеры и солдаты русской армии, все вместе образуя, при всем своем разнообразии, единый русский мир. Этот мир оказался в состоянии войны с Наполеоном. Война была неизбежной — в ней просматривается, наряду с историческими причинами, глубокий *духовный* корень, ибо в образе великого французского полководца, «человека судьбы», сфокусировались главные духовные недуги времени: крайний индивидуализм, гордыня, фальшь, отношение к жизни как игре, а к другим людям и целым народам — как к средству для достижения своих честолюбивых целей. Такого врага можно было одолеть чем-то противоположным — всем «роевым» русским миром, общими, роднящими разные сословия чувствами, единым соборным духом, источником и притягательным центром которого является Бог.

В зрелых романах Ф. М. Достоевского ведется невидимая брань с ненавистной рознью мира сего: гордому теоретически раздраженному и разделяющему уму героя-идеолога «отвечает» во всех клеточках художественной ткани единая жизнь в ее сложных и нерасторжимых взаимосвязях. Не в интеллектуальных диспутах, а в ходе жизненных событий, в практике жизни опровергается «наполеоническая» теория Родиона Раскольникова, в которой человечество делилось, раскалывалось на «тварь дрожащую» и «высший разряд», власть и право имеющий переступать через законы Божеские и человеческие. В теоретически раздраженном уме Раскольникова было разделено установленное еще древними греками *триединство* Истины, Добра и Красоты. Внедрившийся в его сознание помысел стал до блеска отточенной, как лезвие топора, идеей, которая представлялась ему несомненной истиной, но при этом истиной не просто недоброй, а убийственной и не просто некрасивой, а безобразной. Раскольников с его «говорящей» фамилией поистине расколот: «теоретически раздраженный ум» не в ладах с благородными движениями души; воля, подчинившаяся злему помыслу, парализована, и дьявол с Богом борется на поле битвы его измученного, но наполеонически гордого сердца. Болезнь была одолена лишь после прохождения горнила страданий, на каторге, и лишь тогда, когда он, наконец, полюбил Соню и уверовал в Бога.

В «Братьях Карамазовых» умный брат Иван выдвигает в главе «Бунт» ряд логически неопровержимых аргументов: взрослый человек низок, подл,

грешен, его страдание им заслужено. Но чем объяснить, как оправдать страдание невинных детей? Поставив сильнейший вопрос о «слезинке ребенка», утверждая через него свое право на богоборческий бунт, Иван прибегает к хорошо замаскированному приему, который сводится к известному, демоническому по своей природе, лозунгу «разделяй и властвуй». Разделив и противопоставив Творца и творение, отцов и детей, страдание и радость, любовь к человеку и уважение к нему, Иван нарушает закон всеобщих связей, и благодаря этому торжествует теоретическую победу. Кроме того, бунт его основан не только на разрыве мировых связей, но и на исключении себя из этих связей, гордом противопоставлении себя остальному человечеству. Точно так же ведет себя девятистолетний Великий инквизитор, герой его знаменитой «Легенды», занятый «счастливым устройением» презираемых им миллионов людей. Его «гармония» основана не на страдании, а на лжи. Даруя людям, этим «слабым недоделанным существам», свободу греха, он втайне крадет у них вечность. Достоевский тем самым пророчески предсказал современный проект устройства мира и управления людьми нынешними «инквизиторами», носителями теневой мировой власти.

В романе содержатся формулы, в которых выражены главные духовные постулаты Достоевского: «*Все перед всеми и за всех виноваты*»; «*Всё как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдается*». Теория Ивана опровергается всей совокупной жизнью романа, в которой действует закон всеобщих связей. И оказывается, что невозможно отделить отцов и детей — об этом свидетельствует история Илюшечки, который вступился за своего несчастного пьющего отца. Оказывается, можно найти очень много детского во взрослых людях: в том же капитане Снегиреве, в сумасшедшей «маменьке», в Алеше, в самом Иване. И люди не всегда добровольно выбирают зло, они так же свободно творят добро и сплачиваются в страданиях. Как бы далеко ни ушел человек от Бога, он втайне нуждается в Божьей любви, и сам готов любить, ибо только в любви сокрыт смысл жизни и сама Жизнь. Вот почему поцелуй Христа «горит в сердце» старого Инквизитора, хотя он и остается «в прежней идее». Вот почему Иван, расставаясь с Алешей и уходя от него в противоположную сторону, почему-то приходит в восторг от братского поцелуя.

И в XX в. тема соборности, тема единства с Богом, человеком, народом, на новой глубине, с учетом нового исторического опыта разрабатывалась А. Блоком с его «трилогией вочеловечения», а также Н. Гумилевым, А. Ахматовой, советскими писателями М. Шолоховым, Андреем Платоновым, писателями-фронтовиками и писателями-деревенщиками, лучшими представителями литературы и философии русского зарубежья. Таким образом, соборные ценности, сформировавшиеся в результате ориентации главных аспектов русской жизни на идеал Св. Троицы, были с большой глубиной осмыслены русскими писателями<sup>33</sup> и философами.

---

<sup>33</sup> О соборности как доминантной ценности православной культуры в «подтексте» отечественной словесности см.: Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского ун-та, 1995.

## Заключение

Устроение цельного человека и цельной жизни, сражение с «ненавистной рознью мира сего» — таково стратегическое направление русского бытия и культуры. Высшее единосущное взаимодействие Лиц Св. Троицы является в отечественной традиции сакральным первоисточником и идеальным образцом создания всех земных единств — семейных, хозяйственных, общественно-государственных, церковных, межличностных и межнациональных. В Св. Троице видели русские подвижники, а вслед за ними художники и мыслители, разрешение проблемы соотношения единства и множественности, личности и общества. При этом важно, чтобы каждое человеческое единство было *ориентировано на высший и совершенный идеал Св. Троицы*, иначе любое частное и замкнутое в себе единство может оказаться в противостоянии или вражде по отношению к другим таким же единствам — и тогда «ненавистная рознь» только разгорится.

Единство, созданное на основе идеала Св. Троицы — не насильственное, а *свободное*, способствующее утверждению гармонии мира, при полном сохранении личностной неповторимости, уникальности каждого входящего в это единство человека или народа. Не о такой ли системе традиционных ценностей, с сохранением неповторимого «лица» народов, культур, цивилизаций, призвана сегодня свидетельствовать Россия как о спасительном выходе для всего человечества, оказавшегося перед лицом «ненавистной розни мира сего» и самоуничтожения? Не начинает ли в катастрофическом ходе современных событий снова проступать то историческое и культурное призвание, на которое указывал в своей знаменитой Пушкинской речи Достоевский как на «окончательное слово» воплощенного Логоса?<sup>34</sup> Не в Святой ли Троице следует искать Божественный источник Русской идеи? Ее не следует изобретать, она существует.

## Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* Христианство // Философская энциклопедия. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 447.
2. *Антонова М. В.* «Троичество и единство» в трудах книжника XVI в. Ермолая-Еразма // Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2015. № 2. С. 106–111.
3. *Владимирова Т. Е.* Призванные в общение: Русский дискурс в межкультурной коммуникации. М.: Либроком, 2010. 304 с.
4. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30-ти томах. Т. 14. Л.: Наука, 1976. 511 с.
5. *Есаулов И. А.* Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского ун-та, 1995. 288 с.

---

<sup>34</sup> Писатель имел в виду последнюю беседу Христа с учениками и его молитву перед Крестными страданиями: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, и они да будут в Нас едино...» (Ин 17:21).

6. Житие Сергия Радонежского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6: XIV — середина XV века. СПб.: Наука, 2005. С. 254–411.
7. *Зеньковский В. В.* История русской философии: в 2-х томах. Т. 2. Paris, 1989. 469 с.
8. *Зимин А. А. И. С.* Пересветов и его современники: Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в. М., 1958.
9. *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.
10. *Клибанов А. И.* Сборник сочинений Ермолая-Еразма // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XVI. М., Л., 1960. С. 178–207.
11. *Колесов В. В.* Преображение слова. СПб.: Изд-во Об-ва игум. Таисии, 2006. 367 с.
12. *Колесов В. В.* Философия русского слова. СПб.: Юна, 2002. 448 с.
13. *Лихачев Д. С.* Величие древней литературы // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: X–XI вв. СПб, 1998. С. 14–24.
14. *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. Л.: Наука, 1970. 180 с.
15. *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. М.: Мысль, 1991. 987 с.
16. *Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938.
17. Малая трилогия Ермолая-Еразма. М., Брюссель, 2020. (*Patrologia slavica*, вып. 6).
18. *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002. 496 с.
19. *Петрухина Е. В.* Русская языковая картина мира и православное сознание // Виноград. 2007. № 3 (19). С. 6–11.
20. *Попов А. Н.* Книга Еразма о Святой Троице // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. 1880. Кн. 4. С. I–XIV, 1–124.
21. *Прохоров Г. М.* Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXXIV: Куликовская битва и подъем национального самосознания. М.: Наука, 1979. С. 3–17.
22. *Прохоров Г. М.* «Некогда не народ, а ныне народ Божий...» Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. 320 с.
23. *Ржига В. Ф.* Литературная деятельность Ермолая-Еразма // Летопись занятий Археографической комиссии за 1923–1925 гг. 1926. Вып. 33.
24. *Руди Т. Р.* «Малая трилогия» Ермолая-Еразма // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. LXI. СПб., 2010. С. 219–264.
25. *Седых О. М.* Принцип наглядности в творчестве П. А. Флоренского // Незавершенная энтелехийность: отец Павел Флоренский, Василий Розанов в современной рефлексии. Кострома, 2003.
26. *Сокурова О. Б.* Слово в истории русской духовности и культуры // История и культура. Вып. 10. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2013. 392 с.
27. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. 400 с.
28. *Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 2. М., 1990. 490 с.
29. *Флоренский П. А.* Троице-Сергиева Лавра и Россия // Троица Андрея Рублева. Антология. М., 1989. С. 52–54.
30. *Фроянов И. Я.* Драма русской истории: на путях к опричнине. М.: Парад, 2007. 947 с.
31. *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 2. Прага, 1867.

32. Хоружий С. С. Русский исихазм: черты облика и проблемы изучения // Исихазм. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 550–559.
33. Хоружий С. С. Современные проблемы православного мирозерцания. М., 2002. URL: <https://eparhia-saratov.ru/Books/Get/91> (дата обращения 10.02.2025).
34. Эрн В. Ф. Борьба за Логос. Опыты философские и критические // Эрн В. Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 11–297.

*И. Б. Гаврилов, Д. А. Картаузов*

## Литература русского зарубежья — культурное достояние современной России.

**Отзыв на коллективное исследование: Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XXI века. 1917–2017: В 3 т. 2-е изд. / Сост., вступ. ст. А. Л. Казина. СПб.: Петрополис, 2018. Т. 1: 1917–1934. 541 с.**

**(Ценностные основания и структура художественного произведения в смысловом пространстве русской культуры)**

УДК [821.161.1(1-87).09+008(470+571)(091)]:655.552  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_285  
EDN DQJVKK



*Аннотация:* Статья содержит отзыв-обзор уникального коллективного исследования под общей редакцией доктора философских наук, профессора А. Л. Казина «Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XXI века». Издание включает три тома (в четырех книгах) и охватывает столетний период (1917–2017). Данные книги обратили на себя внимание широкой аудитории и удостоились высоких наград и премий. Также они получают отклики научного сообщества в виде рецензий. При этом, по мнению авторов отзыва, проект нуждается как в продолжении, так и в дальнейшем осмыслении со стороны читателей и исследователей, которым не безразлична отечественная культура и ее судьба в будущем. Настоящий отзыв-обзор вносит свою лепту в привлечение внимания к изданиям. Он посвящен ранее не получавшему отдельного отклика первому тому исследования, касающемуся наиболее драматичного периода 1917–1934 гг. Рассматривается литература русской эмиграции первой волны, которая являет собой великое культурное достояние, до сих пор полноценно не вернувшееся в Россию и не открытое нашим современникам на подобающем уровне.

*Ключевые слова:* А. Л. Казин, А. М. Любомудров, М. А. Дмитриева, духовность, Православие, русская культура, русская цивилизация, литература русского зарубежья, эмиграция первой волны, белая эмиграция, казачья литература, И. С. Шмелев, Б. К. Зайцев, С. С. Бехтеев.

*Об авторах:* **Игорь Борисович Гаврилов**

Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: igo7777@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3307-9774>

**Даниил Анатольевич Картаузов**

Бакалавр богословия, магистрант Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: d.kartauzov@mail.ru

*Для цитирования:* Гаврилов И. Б., Картаузов Д. А. Литература русского зарубежья — культурное достояние современной России. Отзыв на коллективное исследование: Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XXI века. 1917–2017: В 3 т. 2-е изд. / Сост., вступ. ст. А. Л. Казина. СПб.: Петрополис, 2018. Т. 1: 1917–1934. 541 с. (Ценностные основания и структура художественного произведения в смысловом пространстве русской культуры) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 285–296.

Статья поступила в редакцию 07.01.2025; одобрена после рецензирования 15.01.2025; принята к публикации 03.02.2025.

*Igor B. Gavrilov, Daniil A. Kartauzov*

**The Literature of the Russian Diaspora  
is the Cultural Heritage of Modern Russia.**

**A Review of the Collective Study: *The Fate of Russian Spiritual  
Tradition in Russian Literature and Art of the 20<sup>th</sup> – early 21<sup>st</sup>  
Centuries. 1917–2017: In 3 volumes. 2nd ed. /  
Comp., Introduction. Article by A. L. Kazin.  
St. Petersburg: Petropolis, 2018. Vol. 1: 1917–1934. 541 p.  
(Value Foundations and Structure of a Work  
of Art in the Semantic Space of Russian Culture)***

UDC [821.161.1(1-87).09+008(470+571)(091)]:655.552  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_285  
EDN DQJVKK



*Abstract:* The article contains a review of a unique collective study under the general editorship of Doctor of Philosophy, Professor A. L. Kazin «The fate of the Russian spiritual tradition in Russian literature and art of the 20<sup>th</sup> – early 21<sup>st</sup> centuries». The publication includes three volumes (in four books) and covers a hundred-year period (1917–2017). These books have attracted the attention of a wide audience and have received high awards and prizes. They also receive feedback from the scientific community in the form of reviews. At the same time, according to the authors of the review, the project needs both continuation and further understanding by readers and researchers who care about Russian culture and its future. This review-overview makes its contribution to attracting attention to the publications. It is dedicated to the first volume of the study, which concerns the most dramatic period of 1917–1934, and which has not previously received a separate response. The literature of the first wave Russian emigration is considered, which is a great cultural asset that has not yet fully returned to Russia and has not been opened to our contemporaries at the appropriate level.

*Keywords:* A. L. Kazin, A. M. Lyubomudrov, M. A. Dmitrieva, spirituality, Orthodoxy, Russian culture, Russian civilization, literature of the Russian diaspora, first wave emigration, white emigration, Cossack literature, I. S. Shmelev, B. K. Zaitsev, S. S. Bekhteev.

*About the authors:* **Igor Borisovich Gavrilov**

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Theology Department at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: igo7777@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3307-9774>

**Daniil Anatolyevich Kartauzov**

Bachelor of Theology, Master's student at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: d.kartauzov@mail.ru

*For citation:* Gavrilov I. B., Kartauzov D. A. The Literature of the Russian Diaspora is the Cultural Heritage of Modern Russia. A Review of the Collective Study: *The Fate of Russian Spiritual Tradition in Russian Literature and Art of the 20<sup>th</sup> – early 21<sup>st</sup> Centuries. 1917–2017: In 3 volumes. 2nd ed. / Comp., Introduction. Article by A. L. Kazin. St. Petersburg: Petropolis, 2018. Vol. 1: 1917–1934. 541 p. (Value Foundations and Structure of a Work of Art in the Semantic Space of Russian Culture). *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 285–296.*

The article was submitted 07.01.2025; approved after reviewing 15.01.2025; accepted for publication 03.02.2025.

Монументальное коллективное исследование «Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XXI века. 1917–2017» в трех томах (четыре книги) впервые издавалось в 2016–2018 гг.<sup>1</sup>

Практически сразу после выхода в свет книги обратили на себя внимание широкой аудитории и удостоились высоких наград и премий от различных организаций. Так, в 2016 г. после публикации первого тома он стал лауреатом Национальной премии «Лучшие книги и издательства 2016 года», которой отмечаются издания, «оказавшие заметное влияние на общественное сознание»<sup>2</sup>. Второй том также получил Национальную премию «Лучшие книги и издательства 2017 года» в номинации «Культура»<sup>3</sup>. А в конце 2018 г. вторая книга третьего тома удостоилась награды XIII конкурса Издательского совета Русской Православной Церкви «Просвещение через книгу» в категории «Лучшая духовно-просветительская книга»<sup>4</sup>.

В настоящее время интерес к этому уникальному масштабному и тематически востребованному исследованию не угас, о чем свидетельствуют его переиздания, — в частности, рассматриваемый в данном отзыве первый том исследования в 2018 г. был перевыпущен издательским домом «Петрополис», а в 2021 г. — издательством «Алетейя».

В то же время проект получил продолжение: в 2022 г. было опубликовано коллективное исследование «Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве последней трети XIX — начала XX века: 1870–1900»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Том 1: Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XXI века. 1917–2017: В 3 т. / Сост., вступ. ст. А. Л. Казина. Т. 1: 1917–1934. СПб.: Алетейя, 2016. 544 с. (Ценностные основания и структура художественного произведения в смысловом пространстве русской культуры). Том 2: Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XXI века. 1917–2017: В 3 т. / Сост., вступ. ст. А. Л. Казина. Т. 2. 1935–1964. СПб.: Петрополис, 2017. 572 с. (Ценностные основания русской художественной культуры). Том 3, часть 1: Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XXI века. 1917–2017: В 3 т. / Сост., вступ. ст. А. Л. Казина. Т. 3. Ч. 1: 1965–1991. СПб.: Петрополис, 2018. 468 с. (Ценностные основания и структура художественного произведения в смысловом пространстве русской культуры). Том 3, часть 2: Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XXI века. 1917–2017: В 3 т. / Сост., вступ. ст. А. Л. Казина. Т. 3. Ч. 2: 1992–2017. СПб.: Петрополис, 2018. 448 с. (Ценностные основания и структура художественного произведения в смысловом пространстве русской культуры).

<sup>2</sup> Национальная премия «Лучшие книги и издательства года — 2016». URL: <https://artcenter.ru/nacionalnaya-premiya-luchshie-knigi-i-izdatelstva-goda-2016/> (дата обращения: 03.01.2025).

<sup>3</sup> Второй том издания «Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XX века, 1917–2017» (В 3 т. Т. 2: 1935–1964. СПб.: Петрополис, 2017) стал лауреатом Национальной премии «Лучшие книги и издательства 2017 года» в номинации «Культура». URL: <https://artcenter.ru/sudby-russkoj-duxovnoj-tradicii-v-otchestvennoj-literature-i-iskusstve-xx-nachala-xxi-veka/> (дата обращения: 03.01.2025).

<sup>4</sup> А. Л. Казину вручена награда XIII конкурса «Просвещение через книгу». URL: <https://artcenter.ru/a-l-kazinu-vruchena-nagrada-xiii-konkursa-prosveshhenie-cherez-knigu/> (дата обращения: 03.01.2025).

<sup>5</sup> Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве последней трети XIX — начала XX века: 1870–1900 / Ред.-сост. А. Л. Казин. СПб.: Лань; Планета музыки, 2022. 348 с.

Четыре книги трехтомного издания, касающиеся 1917–2017 гг., представляют собой сборники статей под общей редакцией доктора философских наук, заслуженного работника культуры РФ, научного руководителя Российского института истории искусств, профессора Санкт-Петербургского государственного института кино и телевидения Александра Леонидовича Казина. Каждая книга посвящена определенной эпохе в истории отечественной литературы и искусства XX — начала XXI в. Первый том охватывает период от революционных событий 1917 г. (включая их «пролог» в Серебряном веке) до 1934 г. — даты первого Съезда советских писателей. Во втором томе отражено время так называемого национал-большевизма, Великой Отечественной войны и «оттепели» — 1935–1964 гг. Третий том состоит из двух книг: последние десятилетия существования СССР, до 1991 г. и постсоветский период 1990-х гг. — начала XXI в.

Наш отзыв-обзор посвящен ранее не получавшему отдельного внимания первому тому, включающему наиболее драматичный исторический период 1917–1934 гг. Особенно мы остановимся на литературе русской эмиграции первой волны, которая, по нашему убеждению, является великим культурным достоянием, до сих пор полноценно не вернувшимся в Россию и не открытым современным читателям на подобающем уровне<sup>6</sup>.

В создании первого тома приняли участие пятнадцать известных ученых и деятелей культуры, среди которых: доктора культурологии, филологии и философии, кандидаты искусствоведения и филологии.

Цель исследования, как отмечает в предисловии составитель А. Л. Казин, — показать, что «православная христианская вера не исчезла из русской культуры после 1917 года, но продолжала жить в ней на всем протяжении советского периода отечественной истории (как в СССР, так и в русском Зарубежье), и продолжает жить в ней до сих пор»<sup>7</sup>.

Во всех томах издания содержатся статьи, в которых рассматриваются явления из области пяти традиционных для отечественной культуры форм профессионального художественного творчества: литературы, музыки, изобразительного искусства, театра и кино. При этом главное внимание уделено литературе — в нашем случае ей посвящено более чем две трети содержания книги. Мы также подробнее охарактеризуем именно литературу, хотя отметим, что все без исключения материалы тома заслуживают внимания и будут интересны как профессионалам-искусствоведам, культурологам, историкам, философам, богословам, так и любителям разных видов искусства.

Авторы сборника стремятся показать в русской культуре «вероисповедное начало», которое зачастую соотносится с академическим православным богословием, но порой и отступает от него.

---

<sup>6</sup> См. также: *Гаврилов И. Б.* Наследие русской эмиграции — актуальный источник формирования национального самосознания // Русско-Византийский вестник. 2024. № 3 (18). С. 12–19.

<sup>7</sup> Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XXI века. 1917–2017: В 3 т. 2-е изд. / Сост., вступ. ст. А. Л. Казина. СПб.: Петрополис, 2018. Т. 1: 1917–1934. С. 7. Далее в обзоре ссылки даны по этому изданию с указанием страниц.

При создании книг, как подчеркивает А. Л. Казин, преследовалось сразу две цели. Во-первых — концептуальное эстетико-искусствоведческое исследование «судеб русской религиозной традиции в отечественной литературе и искусстве <...> советского и постсоветского периода»<sup>8</sup>. Во-вторых — обнаружение и отражение «метаисторического единства» и борьбы противоположностей — религиозных, эстетических и художественных, существующих в русской культуре. Составитель признает, что данный труд не является попыткой изложения материала в «энциклопедической системности» и не претендует на исчерпанность. Авторы статей выделяют основные идеи, образы и имена, определяющие «символ веры» отечественной культуры целого столетия.

Во «Введении» А. Л. Казин пишет: «Религия, философия, нравственность, искусство — лишь грани единого по существу ценностно-познавательного акта»<sup>9</sup>. Данное утверждение, как указывается, является одновременно вопросом и ответом, содержащимся в рассматриваемом сборнике. Сравнивая определения, которые даются терминам «христианская религия», «культура» и «искусство», А. Л. Казин видит их родство в содержании «духовного». Это, как пишет автор, показывает, что «основные уровни и коммуникативные практики культуры являются полем противостояния между восходящими и нисходящими энергиями религиозного происхождения»<sup>10</sup>.

Далее говорится о «классике», как в религиозном, так и в философском смысле являющейся «вечным». Как известно, своего расцвета классическая христианская цивилизация достигла в эпоху Средневековья. Но на смену ей в Европе пришла эпоха Возрождения, поставившая в центр мироздания человека. Затем последовал Модерн — «удел человекобога, погруженного в свое отражение»<sup>11</sup>, и Авангард, который считался «наивысшей точкой расцвета искусства», но по факту стал выражением кризиса европейской культуры<sup>12</sup>, предсказанного многими известными мыслителями<sup>13</sup>. Далее, пишет А. Л. Казин, наступила современная эпоха Постмодерна, «после-искусства», где стираются все грани и уже нет различия между «верхом и низом, правым и левым, белым и черным, мужским и женским <...>, жизнью и смертью, Богом и сатаной»<sup>14</sup>. Но удивительно в этой исторической парадигме, как замечает составитель, то, что в России в последнее столетие сосуществовали сразу три «религиозно-культурные установки — классическая, модернистская и постмодернистская»<sup>15</sup>.

По сравнению с западноевропейской цивилизацией, у России был свой путь — А. Л. Казин ссылается на А. С. Пушкина, замечавшего, что «Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европой; <...> история ее требует другой мысли, другой формулы»<sup>16</sup>. К месту цитируется и Ф. И. Тютчев,

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 10.

<sup>10</sup> Там же. С. 11.

<sup>11</sup> Там же. С. 12.

<sup>12</sup> Тарасова В. А. О причинах кризиса европейской культуры // Вестник Курганского государственного университета. 2009. № 2 (16). С. 47.

<sup>13</sup> Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2001. С. 509.

<sup>14</sup> Судьбы русской духовной традиции... С. 13.

<sup>15</sup> Там же. С. 25.

<sup>16</sup> Цит. по: Там же. С. 14.

утверждавший, что Россия — прежде всего «христианская держава, а русский народ является христианским не только вследствие православия своих верований, но и благодаря чему-то еще более задушевному»<sup>17</sup>. Таким образом, если культура Европы за свою историю пережила несколько смертей — «смерть Бога, смерть человека, смерть автора, то русская духовность всеми силами старалась не поклониться чаше „гавваха“»<sup>18</sup>, — подчеркивает автор введения.

Но, так или иначе, 1917 г. стал переломным для истории России, поставив на место Бога коллективного человека. Несмотря на это, в русской душе все же сохранялось «религиозное ядро», которое пронизывало культуру нашего народа как на подпавшей под безбожное иго родной земле, так и в русском рассеянии, в творчестве эмигрантов.

Как известно, многие представители русской культуры оказались вынуждены переселиться в другие страны, где не было богоборческой власти и идеологической диктатуры. «Унеся с собой на подошве сапог Россию», они хранили в памяти своих душ и сердец образ дорогой Родины<sup>19</sup>.

Первый писатель русского зарубежья, на котором хочется остановиться, — это И. С. Шмелев (1873–1950). Анализу его творчества в книге посвящена статья доктора филологических наук, ведущего научного сотрудника Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН А. М. Любомудрова.

В 1924 г. выходит знаменитая книга И. С. Шмелева «Солнце мертвых», отражающая события 1921–1922 гг. в Крыму, когда поле Гражданской войны там наступил страшный голод, за которым последовали еще более страшные безбожные репрессии. А. М. Любомудров отмечает, что в произведении рефреном проходит образ «„пустых небес“: „Бога у меня нет: синее небо пусто“»<sup>20</sup>. Главный вопрос, которым задается писатель: покинут ли человек Богом? Или среди мглы торжествующего зла Его просто не разглядеть? В целом творчество И. С. Шмелева периода 1920-х гг. выражает ту боль, которую он испытывал за Родину, поруганные святыни и страдающий народ.

В том же 1924 г. была написана статья «Пути мертвые и живые», где Шмелев говорит о том, что Россия может быть возрождена на основании последования евангельскому учению — «деятельной Любви»<sup>21</sup>. Но в данном контексте, замечает А. М. Любомудров, писатель еще не рассматривает христианство как «основу бытия», — из Евангелия им заимствована только нравственность, Православие идентифицируется пока лишь как часть русской культуры. Таковы особенности раннего творчества Шмелева. Однако в его более зрелых произведениях уже открываются подлинные смыслы христианской веры.

А начинается все с простых детских рассказов, отражающих мировоззрение ребенка. Эти рассказы впоследствии составили самую известную его книгу «Лето Господне». В ходе повествования вырисовывается образ детского

---

<sup>17</sup> Цит. по: Там же. С. 14–15.

<sup>18</sup> Казин А. Л. Великая Россия. Религия. Культура. Политика. СПб.: Петрополис, 2007. С. 7.

<sup>19</sup> Гуль Р. «Я унес Россию»: Апология эмиграции: В 3 т. Т. 2. Нью-Йорк: МОСТ, 1984. С. 353.

<sup>20</sup> Судьбы русской духовной традиции... С. 352.

<sup>21</sup> Там же.

мышления, которому тоже свойственно задаваться онтологическими вопросами. Вполне уместно, пишет А. М. Любомудров, будет обозначить характер данной книги словами из Священного Писания: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф 18: 3). «Лето Господне» явило тот опыт душевно-духовной жизни, который нашел отклик в сердцах множества людей. Русский религиозный философ И. А. Ильин был убежден, что это «художественное произведение национального и метафизического значения»<sup>22</sup>.

Обращаясь к последующим произведениям И. С. Шмелева, А. М. Любомудров показывает, как развивается его христианское мировоззрение. Сначала обнаруживается борьба между возвышенной любовью и плотским желанием в произведении «История любовная» (1927). Далее находит отражение первый серьезный духовный опыт, полученный в паломнической поездке в монастырь — «Богомолье» (1931). Затем следует роман «Няня из Москвы» (1934), отразивший уже цельное православное мировоззрение. В завершение анализа автор статьи обращается к оригинальному роману «Пути небесные» — первому произведению, в основе которого лежало сознательно-православное мировоззрение, где описана настоящая «духовная брань» человеческой души. Конечно, пишет А. М. Любомудров, это выдающееся художественное творение не всегда можно прямо соотносить с церковной догматикой, в чем проявилось влияние русского символизма начала XX в. с его «душевностью».

Помимо уже упомянутых, перу писателя принадлежит еще огромное количество произведений, отражающих его проникновение в глубину Православия и понимание тесной связи веры Христовой с русской душой. Огромная заслуга И. С. Шмелева, резюмирует А. М. Любомудров, состоит в том, что он подарил мировой культуре Православие, запечатленное в художественных образах.

Еще один выдающийся писатель русского зарубежья, чье творчество анализируется в книге, — Б. К. Зайцев (1881–1972). Исследованию его текстов также посвящена статья А. М. Любомудрова, в которой отмечается, что с самого начала творческого пути в душе Бориса Зайцева теплился луч Православной веры, находивший выражение в религиозной символике его произведений. «Кровавая революция» стала для писателя потрясением, изменившим его жизненный путь и сделавшим его верным чадом Церкви. Находясь в эмиграции, Зайцев описал свое чудесное открытие России как «Святой Руси, которую без страданий революции, может быть, не увидел бы и никогда»<sup>23</sup>. С момента духовного прозрения он сознательно ставил перед собой задачу

---

<sup>22</sup> Цит. по: Там же. С. 353. См. также: *Корольков А. А., Даренский В. Ю., Фатеев В. А., Шевченко М. М., Минаков А. Ю., Иванов И., свящ., Воронаев В. А., Базанов П. Н., Гаврилов И. Б.* Классик Русской национальной идеи. К 140-летию со дня рождения Ивана Александровича Ильина (1883–1954). Материалы круглого стола научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» // *Русско-Византийский вестник*. 2024. № 3 (18). С. 20–59; *Экология культуры: природа и человек в культурно-цивилизационном пространстве: сб. науч. тр.* / Под ред. О. Б. Сокуровой, М. Н. Цветаевой. СПб.: СПбГУ, 2022. С. 71–85.

<sup>23</sup> Цит. по: Судьбы русской духовной традиции... С. 360. См. также: *Белукова В. Б., Гаврилов И. Б., Захарова В. Т., Иванов И., свящ., Любомудров А. М., Пак Н. И.* «Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 50-летию кончины

отражать в творчестве сокровища Русской земли, таящиеся в Православии. При этом в произведениях Зайцева не прослеживается желание прославить себя, — они, как отмечает А. М. Любомудров, проникнуты духом смирения.

Первой книгой, написанной Б. К. Зайцевым в эмиграции, стал «Преподобный Сергей Радонежский». В ней он стремился передать подлинный облик русской православной духовности, которая выражается прежде всего в «духовной трезвости» и олицетворена прп. Сергием.

Еще одно значимое произведение, рассматриваемое в статье, — «Золотой узор». Здесь писатель указывает на истоки национальной трагедии и на то, что способно противостоять ей. Книга затрагивает темы стремления души к Богу, искупления греха и обретения Истины.

Отдельного внимания заслуживают сочинения «Странное путешествие», «Анна» и «Авдотья-смерть». Именно они, по мнению большинства критиков, стали лучшими работами Зайцева. В последней упомянутой повести, как отмечает А. М. Любомудров, писатель изображает хрупкую девушку, «смирренная непреклонностью которой является тем камнем, на котором утверждается Россия»<sup>24</sup>.

В своих произведениях, подчеркивает автор статьи, Б. К. Зайцев говорит о доверии к Богу и Его Промыслу о людях — «Путешествие Глеба»; о победе «духом» — «Венец Патриарха»; о смирении и любви к ближнему, стяжание которых составляет наш земной путь, — «Дом в Пасси». О последнем же, пишет исследователь, стоит сказать, что это первое художественное произведение в русской литературе, главным героем которого стал монах.

Нельзя не согласиться с выводом: действительно, сложно переоценить вклад Б. К. Зайцева в русскую культуру, — писатель через эстетику внешнего стремился привести человеческое сердце к познанию «внутреннего», «*единого на потребу*» (Лк 10:42).

Заслуживает серьезного внимания литературное творчество С. С. Бехтеева (1879–1954), поэта, воспевшего Святую Русь и монархию, которому в рассматриваемом томе также посвящена статья А. М. Любомудрова. С. С. Бехтеев глубоко чтит убиенного императора Николая II, чей образ занимает особое место в его поэзии. Поэт имел твердое пророческое убеждение, что Государя прославят в лике святых, и оно его не обмануло.

Самым известным произведением Бехтеева является стихотворение «Молитва», посвященное дочерям Государя — великим княжнам Ольге Николаевне и Татьяне Николаевне Романовым. Как отмечает А. М. Любомудров, в стихотворении испрашивается Божия помощь для преодоления тех испытаний, с которыми человек встречается каждый день на протяжении своего жизненного пути, а также тех скорбей, которые были ниспосланы России. Завершается стихотворение следующими словами: «И, у преддверия могилы, / Вдохни в уста Твоих рабов / Нечеловеческие силы / Молиться кротко за врагов!»<sup>25</sup> Это четверостишие, пишет А. М. Любомудров, поднимает тему «молитвы

---

классика литературы Русского зарубежья Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972) // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 154–166.

<sup>24</sup> Судьбы русской духовной традиции... С. 362.

<sup>25</sup> Цит. по: Там же. С. 381.

за врагов» и отсылает нас к словам Спасителя, сказавшего «любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас» (Мф 5:44). Оно делает это произведение уникальным для русской послереволюционной лирики.

С течением времени в поэзии Бехтеева данная тема претерпевает эволюцию, и в 1921 г. выходит в свет новое стихотворение под названием «Миром Господу помолимся», где «лирический герой исполнен гнева по отношению к беззаконникам — убийцам, палачам, кощунникам и гонителям, — и молится он об избавлении России от врагов, об их уничтожении»<sup>26</sup>.

Поэт «русской Голгофы», «царский гуслир», «певец Святой Руси» — так отзывались об С. С. Бехтееве те, кто понимал значение его вклада в русскую культуру. В своем творчестве поэт воспел высоконравственные образцы самоотверженного служения традиционным ценностям Русской земли.

Особым явлением в русской литературе можно назвать казачью поэзию и прозу. Обращаясь к этому феномену, нельзя обойти вниманием творчество генерала П. Н. Краснова (1869–1947), выдающегося представителя казачьей прозы. Обзору его произведений посвящена статья кандидата филологических наук, доцента М. А. Дмитриевой.

Как отмечает М. А. Дмитриева, казачью литературу знала еще Древняя Русь, примером чему служит «Повесть об Азовском осадном сидении донских казаков». Этому роду литературы присущи следующие отличительные черты: большое внимание к внешним действиям, точный, но скупой психологизм.

В произведениях П. Н. Краснова, знавшего о войне не понаслышке, детально описана жизнь военнослужащих. Его знаменитый роман-эпопея «От Двуглавого Орла к красному знамени» неоднократно сравнивался критиками с грандиозной «Войной и миром» Л. Н. Толстого. М. А. Дмитриева подчеркивает, что, в отличие от большинства писателей XIX в., Краснов и Толстой сумели в художественных произведениях показать масштаб поля боя русского война, чего не удавалось сделать другим авторам.

За годы своей творческой деятельности П. Н. Краснов подарил миру большое количество сочинений, отличающихся тематическим и жанровым разнообразием. Писатель художественно воплотил в своих произведениях известные слова императора Александра III о том, что «у России есть только два защитника в мире, ее армия и флот»<sup>27</sup>. Краснов воспевал вековые русские ценности: религию, армию и монархию.

Еще один представитель казачьей литературы, но уже в поэзии, — Н. Н. Туроверов (1899–1972), «казачий Есенин», наследие которого также рассматривает в книге М. А. Дмитриева. Первый опубликованный им сборник стихов носил символическое название «Путь» (1928), указывающее на религиозную тематику произведений. На творчество Туроверова оказали влияния А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, Е. А. Баратынский и особенно Н. С. Гумилев. Как подчеркивает исследовательница, критики отмечали «кинематографичность» его текстов, что обусловлено документальностью и материалистичностью изображаемых

---

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Цит. по: Там же. С. 398.

поэтом явлений. Свои стихи Н. Туроверов «„подсвечивал“ христианской образностью»<sup>28</sup>. Его лирический герой — вечный воин, поэтому в его творчестве трудно найти какие-либо проявления расслабленности, дряблости и апатии.

В стихотворении «Было их с урядником тринадцать» развивается тема смерти и вечной жизни, что, впрочем, не чуждо и другим произведениям поэта. «Жизнь прошла. И слава Богу!»<sup>29</sup> — пишет Н. Туроверов в другом стихотворении. А в «Дети сладко спят, и старики» дано изображение вечности как детского праздника. Таким образом, смерть воспринималась поэтом как «естественные врата, за которыми открывается искомая идеальная страна»<sup>30</sup>. М. А. Дмитриева справедливо предполагает, что такое отношение к смерти связано в первую очередь с воинским духом творчества Туроверова. В русской зарубежной прессе после его смерти о нем писали, как о «поэте наиталантливейшем» и «любимом», «выразителе духа мятежной ветви русского народа — казачества»<sup>31</sup>.

В завершение нашего обзора укажем на несколько рецензий, рассматривающих составленные А. Л. Казиним коллективные монографии о судьбах русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве: отзыв 2018 г. доктора культурологии, профессора Г. В. Скотниковой<sup>32</sup> посвящен исследованию о 1917–2017 гг., в частности, осмыслению содержания второго тома (1935–1964) и первой книги третьего тома (1965–1991). Рецензия содержит ценные общие характеристики труда как «масштабной панорамы столетнего периода истории художественной культуры России»<sup>33</sup>, выполненной «высокими профессионалами, учеными, <...> объединенными магистральной творческой идеей и, прежде всего, способностью к духовному зрению в постижении художественных явлений»<sup>34</sup>. Характерно, что, по мнению Г. В. Скотниковой, русская духовная традиция в рассматриваемых книгах не только исследуется, но и наследуется ее авторами, работающими в новой «национальной исследовательской парадигме, возвращающейся в русло русского творческого акта»<sup>35</sup>.

Отзывы кандидата искусствоведения, доцента М. Фоминой также посвящены второму тому исследования (1935–1964)<sup>36</sup> и в целом всему трехтомнику о периоде 1917–2017 гг.<sup>37</sup> Автор подчеркивает уникальность труда в прослеживании судьбы «той христианской составляющей культуры, которая,

<sup>28</sup> Там же. С. 403.

<sup>29</sup> Там же. С. 404.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же. С. 406.

<sup>32</sup> Скотникова Г. В. «Чем люди живы?»: отечественная художественная культура 1917–2017 годов в национальной исследовательской парадигме // Вестник Академии русского балета им. А. Я. Вагановой. 2018. № 4 (57). С. 120–128.

<sup>33</sup> Там же. С. 121.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> Там же. С. 126, 121.

<sup>36</sup> Фомина М. Эпоха стали, крови и больших перемен // Литературная газета. 2018. № 1–2 (6627) (17.01.2018). URL: <https://lgz.ru/article/epokha-stali-krovi-i-bolshikh-peremen/> (дата обращения: 04.01.2025).

<sup>37</sup> Фомина М. К цивилизации через катаклизмы. О русской духовной традиции XX столетия // Литературная газета. 2019. № 43 (6710) (23.10.2019). URL: <https://lgz.ru/article/k-tsivilizatsii-cherez-kataklizmy/> (дата обращения: 04.01.2025).

сплавляясь с народными традициями, составила уникальный образ русской культуры и даже шире — русской цивилизации»<sup>38</sup>.

Рецензия кандидата культурологии О. В. Губаревой касается выпущенного в 2022 г. продолжения исследования под названием «Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве последней трети XIX — начала XX века: 1870–1900»<sup>39</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что, с одной стороны, рассматриваемые уникальные книги получают отклики от современных ученых. С другой стороны, данный перспективный проект заслуживает большего внимания и нуждается как в продолжении, так и в дальнейшем осмыслении со стороны читателей и исследователей, которым не безразлична отечественная культура и ее судьба в XXI в. Наш отзыв вносит свою лепту в привлечение внимания к этим выдающимся изданиям и, убеждены, не станет последним.

Хочется пожелать составителю сборников А. Л. Казину продолжить свой ценный и крайне востребованный в современной России труд, привлекая новых специалистов и раскрывая читателям новые смыслы в богатейшей русской литературе и искусстве, углубляясь в еще не охваченные, но не менее важные исторические эпохи.

## Источники и литература

1. А. Л. Казину вручена награда XIII конкурса «Просвещение через книгу». URL: [https://artcenter.ru/a-l-kazinu-vruchena-nagrada-xiii-konkursa-prosveshhenie-через-knigu/](https://artcenter.ru/a-l-kazinu-vruchena-nagrada-xiii-konkursa-prosveshhenie-cherез-knigu/) (дата обращения: 03.01.2025).

2. Белукова В. Б., Гаврилов И. Б., Захарова В. Т., Иванов И., свяц., Любомудров А. М., Пак Н. И. «Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 50-летию кончины классика литературы Русского зарубежья Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972) // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 154–166.

3. Второй том издания «Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XX века, 1917–2017» (В 3 т. Т. 2: 1935–1964. СПб.: Петрополис, 2017) стал лауреатом Национальной премии «Лучшие книги и издательства 2017 года» в номинации «Культура». URL: <https://artcenter.ru/sudby-russkoj-duhovnoj-tradicii-v-otechestvennoj-literature-i-iskusstve-xx-nachala-xxi-veka/> (дата обращения: 03.01.2025).

4. Гаврилов И. Б. Наследие русской эмиграции — актуальный источник формирования национального самосознания // Русско-Византийский вестник. 2024. № 3 (18). С. 12–19.

5. Губарева О. В. Рецензия на: Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве последней трети XIX — начала XX века. 1870–1900: Сборник научных трудов / Ред.-сост. А. Л. Казин. СПб.: Лань: Планета музыки, 2022. 348 с. // Временник Зубовского института. 2022. № 2 (37). С. 205–208.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Губарева О. В. Рецензия на: Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве последней трети XIX — начала XX века. 1870–1900: Сборник научных трудов / Ред.-сост. А. Л. Казин. СПб.: Лань: Планета музыки, 2022. 348 с. // Временник Зубовского института. 2022. № 2 (37). С. 205–208.

6. Гуль Р. «Я унес Россию»: Апология эмиграции: В 3 т. Т. 2. Нью-Йорк: МОСТ, 1984. 351 с.
7. Казин А. Л. Великая Россия. Религия. Культура. Политика. СПб.: Петрополис, 2007. 609 с.
8. Корольков А. А., Даренский В. Ю., Фатеев В. А., Шевченко М. М., Минаков А. Ю., Иванов И., свящ., Воропаев В. А., Базанов П. Н., Гаврилов И. Б. Классик Русской национальной идеи. К 140-летию со дня рождения Ивана Александровича Ильина (1883–1954). Материалы круглого стола научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 3 (18). С. 20–59.
9. Национальная премия «Лучшие книги и издательства года — 2016». URL: <https://artcenter.ru/nacionalnaya-premiya-luchshie-knigi-i-izdatelstva-goda-2016/> (дата обращения: 03.01.2025).
10. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2001. 510 с.
11. Скотникова Г. В. «Чем люди живы?»: отечественная художественная культура 1917–2017 годов в национальной исследовательской парадигме // Вестник Академии русского балета им. А. Я. Вагановой. 2018. № 4 (57). С. 120–128.
12. Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XXI века. 1917–2017: В 3 т. / Сост., вступ. ст. А. Л. Казина. Т. 1: 1917–1934. СПб.: Алетейя, 2016. 544 с. (Ценностные основания и структура художественного произведения в смысловом пространстве русской культуры).
13. Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XXI века. 1917–2017: В 3 т. / Сост., вступ. ст. А. Л. Казина. Т. 2. 1935–1964. СПб.: Петрополис, 2017. 572 с. (Ценностные основания русской художественной культуры).
14. Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XXI века. 1917–2017: В 3 т. / Сост., вступ. ст. А. Л. Казина. Т. 3. Ч. 1: 1965–1991. СПб.: Петрополис, 2018. 468 с. (Ценностные основания и структура художественного произведения в смысловом пространстве русской культуры).
15. Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XXI века. 1917–2017: В 3 т. / Сост., вступ. ст. А. Л. Казина. Т. 3. Ч. 2: 1992–2017. СПб.: Петрополис, 2018. 448 с. (Ценностные основания и структура художественного произведения в смысловом пространстве русской культуры).
16. Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве последней трети XIX — начала XX века: 1870–1900 / Ред.-сост. А. Л. Казин. СПб.: Лань; Планета музыки, 2022. 348 с.
17. Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XXI века. 1917–2017: В 3 т. 2-е изд. / Сост., вступ. ст. А. Л. Казина. СПб.: Петрополис, 2018. Т. 1: 1917–1934. 541 с.
18. Тарасова В. А. О причинах кризиса европейской культуры // Вестник Курганского государственного университета. 2009. № 2 (16). С. 46–47.
19. Фомина М. К цивилизации через катаклизмы. О русской духовной традиции XX столетия // Литературная газета. 2019. № 43 (6710) (23.10.2019). URL: <https://lgz.ru/article/k-tsvivilizatsii-cherез-katakлизmy/> (дата обращения: 04.01.2025).
20. Фомина М. Эпоха стали, крови и больших перемен // Литературная газета. 2018. № 1–2 (6627) (17.01.2018). URL: <https://lgz.ru/article/epokha-stali-krovi-i-bolshikh-peremen/> (дата обращения: 04.01.2025).
21. Экология культуры: природа и человек в культурно-цивилизационном пространстве: Сб. науч. тр. / Под ред. О. Б. Сокуровой, М. Н. Цветаевой. СПб.: СПбГУ, 2022. 278 с.

---

*Протоиерей Димитрий Кирьянов*

**Возможно ли естественное богословие в XXI веке?  
Рецензия на книгу: The Story of the Cosmos.  
How Heavens Declare the Glory of God. —  
ed. by P. M. Gould and D. Ray. — Eugene, Oregon,  
Harvest House Publishers, 2019. 264 p. 9780736977364**

УДК [524(091):27-1:2-21]:655.552  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_297  
EDN CWNNUG



*Аннотация:* На протяжении многих тысячелетий человечество вглядывалось в звездное небо, которое воспринималось как символ бесконечности и трансцендентности Создателя. Однако многие работы современных ученых, адресованные широкой аудитории, представляют картину Вселенной, исключаящую необходимость в Боге, и отрицают любые доказательства Его существования. Действительно ли наука избавилась от своих религиозных корней и наше современное понимание мироздания делает Бога излишним? Исследованию этого вопроса, являющегося ключевым как для практики самой науки, так и для понимания смысла человеческого существования и нашего места в мироздании, посвящена данная статья.

*Ключевые слова:* наука и богословие, космология, естественное богословие, астрофизика, рациональность, тонкая настройка.

*Об авторе:* **Протоиерей Дмитрий Викторович Кирьянов**

Кандидат богословия, кандидат философских наук, заведующий кафедрой богословия Тобольской духовной семинарии, доцент.

E-mail: [frdimitry@mail.ru](mailto:frdimitry@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7962-2360>

*Для цитирования:* Кирьянов Д. В., прот. Возможно ли естественное богословие в XXI веке? Рецензия на книгу: The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. — ed. by P. M. Gould and D. Ray. — Eugene, Oregon, Harvest House Publishers, 2019. 264 p. 9780736977364 // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 297–314.

Статья поступила в редакцию 28.01.2025; одобрена после рецензирования 01.02.2025; принята к публикации 03.02.2025.

# PROCEEDINGS OF THE DEPARTMENT OF THEOLOGY

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1 (25)

2025

---

*Archpriest Dmitry Kiryanov*

**How Natural Theology is Possible in 21st Century?  
Book Review: The Story of the Cosmos.  
How Heavens Declare the Glory of God. —  
ed. by P. M. Gould and D. Ray. — Eugene, Oregon,  
Harvest House Publishers, 2019. 264 p. 9780736977364**

UDC [524(091):27-1:2-21]:655.552  
DOI 10.47132/2541-9587\_2025\_1\_297  
EDN CWNNUG



*Abstract:* For many millennia, humanity has gazed at the starry sky, which was a symbol of infinity and the transcendence of the Creator. However, many popular works of modern scientists present a picture of the Universe that does not need any God, and reject any evidence of His existence. Has science really freed from its religious roots, and does our modern understanding of the universe make God superfluous? The paper analyzes this question as very important both to the practice of science itself and to understanding the meaning of human existence and our place in the universe.

*Keywords:* science and theology, cosmology, natural theology, rationality, fine tuning.

*About the author:* **Archpriest Dmitry Viktorovich Kiryanov**

Candidate of Theology, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Head of the Theology Department at the Tobolsk Theological Seminary.

E-mail: frdimitry@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7962-2360>

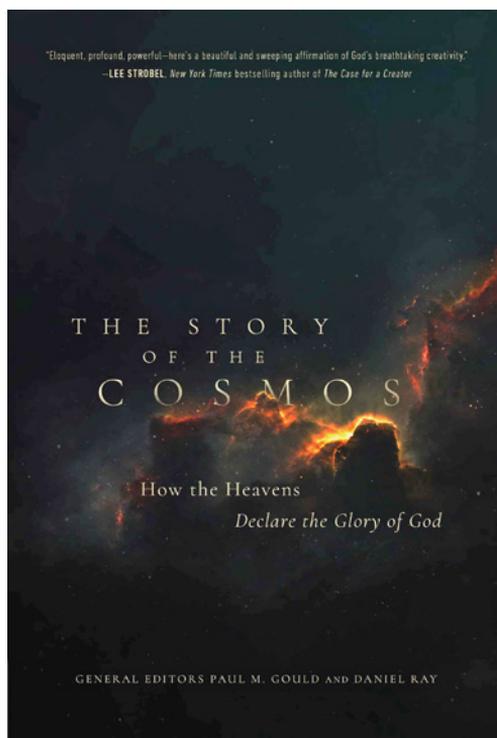
*For citation:* Kiryanov D. V., Archpriest. How Natural Theology is Possible in 21st Century? Book Review: The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. — ed. by P. M. Gould and D. Ray. — Eugene, Oregon, Harvest House Publishers, 2019. 264 p. 9780736977364. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 297–314.

The article was submitted 28.01.2025; approved after reviewing 01.02.2025; accepted for publication 03.02.2025.

Когда у нас есть возможность вдали от света городских огней взглянуть в прекрасное ночное небо, наполненное мерцанием звезд, и разглядеть очертания созвездий, наши сердца наполняются трепетом и восхищением от величия той картины, которая предстает перед нами. Однако в библейском понимании ночное небо было также сильным свидетельством в пользу существования Бога, Творца всего существующего. Можно ли утверждать, что в начале XXI в. величие и бескрайняя глубина Вселенной продолжают возвещать нам о «славе Божией», или современная научная картина мира, по слову С. Хокинга, больше «не оставляет места для Создателя»? Можем ли мы сегодня говорить о значении человека в бескрайней Вселенной, открываемой нам современной наукой, или должны согласиться с выводом Б. Рассела, что человек не более чем «случайное собрание атомов»?

Книга «Рассказ о космосе: как небеса возвещают славу Божию» под общей редакцией школьного учителя и астронома-любителя Д. Рэя и философа П. Гоулда включает в себя статьи христианских мыслителей и ученых широкого спектра дисциплин — от естественных наук до философии и богословия. Ключевой вопрос, который пронизывает все представленные эссе: почему Вселенная, которую мы наблюдаем, является рациональной и постижимой, демонстрирующей поразительную степень порядка? Авторы едины во мнении, что Вселенная на всех уровнях своей организации, от субатомного мира элементарных частиц до макроскопического мира звезд и галактик, отражает явные черты порядка и замысла, что является веским аргументом в пользу веры во всемогущего Бога-Творца.

Во вводной главе книги «Небеса поведают славу Божию» один из ее редакторов, астроном-любитель Д. Рэй подчеркивает, что крупномасштабная шкала Вселенной, открываемая современной астрономией, может быть созерцаема в контексте веры в Бога. Ссылаясь на нобелевского лауреата по физике Р. Пенроуза, автор подчеркивает, что Вселенная больше похожа на удивительный рассказ, и нам необходимо больше воображения, чтобы ее понять: «Есть некоторые ключевые аспекты природы нашей действительной вселенной, которые настолько исключительно странные (хотя не всегда полностью признаются таковыми), что если мы не применим того, что может представляться невероятным полетом фантазии, мы не будем иметь шанса прийти к пониманию того, что может быть невероятно фантастической лежащей



в основании истиной»<sup>1</sup>. Эта невероятно фантастическая истина может быть выражена в уравнениях математической физики, включающих в себя сложные математические структуры, первоначально изобретенные человеческим разумом как воображаемые ментальные конструкции, но потом, с развитием естествознания, нашедшие свое применение в описании физической Вселенной. Почему это так? Почему существует определенная соизмеримость между человеческим разумом и самой Вселенной? Эти вопросы выходят за рамки науки, но продолжают интересовать ученых. Еще в 1979 г. физик Ф. Дайсон заметил: «Чем больше я исследую вселенную и изучаю детали ее архитектуры, тем больше свидетельств нахожу, что вселенная в некотором смысле должна знать, что мы придем»<sup>2</sup>.

Первая часть книги — «Исследование космоса» — включает в себя шесть статей, посвященных как историческим вопросам познания Вселенной и роли богословского знания в формировании новоевропейской науки, так и современным областям научного знания, в которых, по мнению авторов представленных эссе, не только раскрываются тонкости устройства нашей Вселенной, но эти тонкости продолжают свидетельствовать о удивительном замысле ее Творца. Все эссе можно было бы объединить одним философским или богословским вопросом: почему Бог создал космос и человека в нем таким образом, что человек способен постичь тайны космоса?

Неудивительно, что повествование книги начинается с эссе, посвященного анализу проблемы постижимости природы и того, как понятие постижимости связано с христианским богословием творения и, в частности, с представлением о человеке как об образе Божиим. В своем эссе М. Травис подчеркивает, что основанием для развития новоевропейской науки была глубокая убежденность ее пионеров, таких как И. Кеплер и И. Ньютон, в рациональном порядке мироздания, наложенном на Вселенную Богом и выраженном на языке математики. Именно Кеплеру принадлежит идея трехчастной гармонии между материальным миром, математикой и разумом человека, которая обусловлена гармонией между архетипическим планом мироздания в разуме Создателя, материальным воплощением этого плана и интеллектом человека как носителя образа Божия<sup>3</sup>. Травис признает, что истоки этой трехчастной гармонии восходят к древнегреческой и раннехристианской мысли, а возникновение новоевропейской науки во многом было обусловлено глубокой укорененностью этого образа мысли в европейской христианской культуре. Проследившая историческое развитие этой мысли от Платона и Филона Александрийского через блж. Августина и средневековых мыслителей, Травис подчеркивает, что только в работах натурфилософов XVI–XVII вв. становится очевидно, что связь между математикой

---

<sup>1</sup> Ray D. *The Heavens Are Telling of the Glory of God // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God.* Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019. P. 17.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 21.

<sup>3</sup> Travis M. *A Glorious Resonance: The Intelligibility of Nature and Imago Dei // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God.* Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019. P. 23.

и природой является куда более глубокой, нежели ранее считалось. Обычно в дискуссиях о возникновении новоевропейской науки большое внимание обращается на таких первопроходцев как Коперник и Галилей, но Травис особый акцент делает на мировоззрении Кеплера, который был глубоко убежден в математической точности, с какой Бог сконструировал мир, так что в природе не может быть никакого приблизительного знания. Именно эта убежденность привела Кеплера к открытию законов обращения планет и, в частности, представления о том, что орбиты планет являются не кругами, как считали Коперник и Галилей, а эллипсами.

Переходя от истоков новоевропейской науки к ее развитию в XX в., Травис подчеркивает, что спустя 300 лет трехчастная гармония божественного архетипа, материальной копии и образа Божия в человеке не утратила своей актуальности. Обращаясь к трудам Макса Планка, она отмечает то восхищение, какое вызывала в нем соизмеримость между математической структурой материального мира и человеческой рациональностью. Эта убежденность привела Планка в естественные науки, и в своей автобиографии он писал, что природа «руководствуется определенными законами, которые независимы от существования мыслящих людей; но эти законы, поскольку они все могут быть постигнуты нами, имеют формулировку, которая адаптирована для нашей целенаправленной деятельности»<sup>4</sup>.

Созвучие с трехчастной гармонией Кеплера очевидно также в суждении А. Эйнштейна, выражавшего «восторженное удивление гармонией естественного закона, который открывает интеллект такого превосходства, что в сравнении с ним все систематическое мышление и действия людей являются совершенно незначительным размышлением»<sup>5</sup>. Эйнштейн был поражен внутренней математической рациональностью космоса и его постижимостью. С точки зрения Эйнштейна, у нас нет никаких оснований ожидать, что мир должен быть упорядоченным и постижимым в такой степени, в какой это открывается современной наукой: «Факт, что она (вселенная) постижима, является чудом»<sup>6</sup>. Как известно, Эйнштейн не был теистом, поэтому, признавая удивительную постижимость Вселенной и эффективность математики в ее описании, он считал, что человек не способен понять, почему это так. Однако Р. Пенроуз считает, что это «экстраординарное совпадение» между механикой природы и сложной математической теорией должно иметь объяснение. Травис подчеркивает, что Пенроуз предлагает аналог тройственного отношения Кеплера в несколько модифицированной форме. Он схематично размещает три разных мира — математику, разум и материю — в вершинах треугольника, стороны которого представляют собой «глубоко таинственные связи». Интуитивно Пенроуз понимает, что эти таинственные связи выходят за рамки науки и требуют метафизического осмысления. Однако если трехчастная гармония Пенроуза имеет тот же рациональный источник, что и модель Кеплера, то тайна их взаимосвязанности разрешается. Поскольку в этой трехчастной гармонии одной из составляющих является человек, то натуралистическое

<sup>4</sup> Ibid. P. 31.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid. P. 32.

видение человека рассматривает все его способности просто как результат естественного отбора, действовавшего на случайные генетические изменения. Однако, как неоднократно отмечалось физиком Дж. Полкинхорном, П. Дэвисом и философом Э. Плантингой, способность совершать сложные математические операции и строить воображаемые математические миры выходит далеко за рамки того, что требуется для эволюционного выживания и воспроизводства любого вида. Травис подчеркивает, что любое подобное натуралистическое объяснение является абсолютно спекулятивным и лишенным какой-либо возможности подтверждения. Сопоставляя натуралистические подходы с концепцией трехчастной гармонии И. Кеплера, Травис отмечает, что объяснительная схема Кеплера придает смысл и всей познавательной деятельности человека. Тайна способности человечества к прояснению математической упорядоченности природы разрешима, если человек является свободным творением, образом источника этой упорядоченности.

В последующих эссе практикующих ученых представлен практический ответ на предложенные выше вопросы. Он состоит в том, что Бог позволил нам быть активными участниками в раскрытии тайн Его творения и восхищается людьми, которые постигают мир посредством логического мышления и научных экспериментов. Бог изливает свою благодать на человечество таким образом, что поощряет нас исследовать богатства Вселенной и открывать новое. Третье эссе — «Камни вопиют о славе» — представлено директором Ватиканской обсерватории, специалистом в области экзопланет и метеоритов Гаем Консолмагно. Многие годы своей жизни изучая метеориты и их свойства, Консолмагно неоднократно сталкивался с вопросом: «Зачем нужны эти эксперименты, направленные на изучение свойств метеоритов? Какой в этом смысл кроме праздного любопытства?» Поскольку доктор Консолмагно занимался взвешиванием метеоритов в жидком азоте, который он брал с ватиканской фермы по выращиванию бычков, то с рациональной точки зрения каждая капля жидкого азота, используемая в его лаборатории, больше не помогает скрещиванию лучших бычков, не принося таким образом никакой практической пользы. Можно, конечно, надеяться на то, что исследования в области метеоритов могут привести в обозримом будущем экономическую пользу человечеству, однако такой ответ упускает из виду ключевую особенность любого научного исследования, суть которого заключается в познании истины о мире. Другая проблема, которую подчеркивает Консолмагно — это создание ложной дихотомии между полезным и неполезным видом деятельности. Эта ложная дихотомия аналогична ложной дихотомии между верой и наукой. Консолмагно подчеркивает, что хотя практическое применение научных открытий является желательным, никогда нельзя утверждать заранее, что проводимые исследования принесут какую-то практическую пользу в ближайшей перспективе. И. Кеплер не имел никакого представления о том, принесут ли открытые им законы какую-то пользу, однако спустя годы И. Ньютон на основе законов Кеплера сформулировал закон всемирного тяготения. Консолмагно подчеркивает, что исторически одной из мотиваций деятельности ученого являлось «нахождение Бога во всех вещах», или, говоря иначе, «если вы верите, что Бог создал космос... то наука становится делом все большего

приближения к Творцу»<sup>7</sup>. Консолмагно отмечает, что эксперименты в лаборатории представляют удивительную игру со Вселенной в попытке разгадать ее секреты: «...и тот, кто сидит напротив меня за столом (в лаборатории), загадывая мне загадки, это Творец. Это Его способ говорить со мной, сказать мне, как сильно Он любит меня»<sup>8</sup>.

Четвертое эссе — «Эсхатология обитаемых зон» — астробиолога доктора Гульермо Гонсалеса описывает удивительные детали того, как наша планета, которая не является обычным миром, затерянным в огромности космоса, демонстрирует характерные черты замысла сверх-интеллекта для жизни в общем и человека, в частности. Он предлагает удивительное путешествие в мир астрономии и задает вопросы, которые многие люди никогда даже перед собой не ставили. Проф. Гонсалес начинает свое рассуждение с развенчивания ложных сенсаций, которые часто можно услышать в СМИ об открытии очередной планеты, подобной планете Земля. В действительности такое сообщение просто означает, что указанная планета имеет схожие размеры. Утверждать, что планета подобна Земле, означает гораздо большее, — планета пригодна для развития биосферы и появления там человека. Будучи астробиологом, Гонсалес анализирует те необходимые условия, которые могли бы сделать планету обитаемой. Хотя в научно-фантастической литературе существует множество вымышленных образов инопланетной жизни, на практике пул возможностей ограничен периодической системой химических элементов и их свойствами. Астробиологам это говорит о том, что отправной точкой в поиске должна быть химия жизни, основанная на соединениях углерода, растворимых в жидкой воде. И уже только этот факт накладывает серьезные ограничения в отношении околозвездной обитаемой зоны, что делает все более скромными оценки возможности существования пригодных для жизни планет. Однако проф. Гонсалес задает не только вопрос о пригодности Земли к жизни. Почему мы можем видеть звезды? Почему Земля пригодна для запуска спутников, исследующих космическое пространство? Почему мы расположены в одном из рукавов огромной спиральной галактики, где ночное небо выглядит темным и чистым? Популяризатор науки К. Саган признавал, что «в каждом астрономическом исследовании находится ядро трепета, даже если сам исследователь не понимает его присутствия»<sup>9</sup>.

Вопросы, которые поставил проф. Гонсалес, могут иметь ответ на двух уровнях: научном и богословском. С научной точки зрения не должно быть самоочевидным, что наша планета должна позволять нам ясно видеть удаленную Вселенную, а также голубое небо, которое мы видим днем. Для этого необходимо совпадение множества физических факторов, чтобы атмосфера была

---

<sup>7</sup> *Consolmagno G., S.J. The Stones Cry Glory // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019. P. 49.*

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 50.

<sup>9</sup> *Gonzales G. Eschatology of Habitable Zones // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019. P. 56.*

прозрачной в видимой части спектра и не была покрыта постоянно облаками подобно Венере. Однако Гонсалес отмечает, что необходимые для обитаемости планеты требования и условия, нужные для ясного видения звездного неба, можно проследить к фундаментальным физическим принципам. Иначе говоря, Вселенная настроена таким образом, что, если вы имеете обитаемую планету, подобную нашей, ее атмосфера будет допускать видение звездного неба. Гонсалес подчеркивает, что это суждение является сильным свидетельством замысла. Еще более удивительно, что физические параметры солнечной системы и планеты Земля таковы, что они позволяют не только видеть звездное небо, но и запускать ракеты и космические спутники, чтобы исследовать ближайшее космическое пространство. Астрофизик Абрахам Леб задает прямой вопрос: «Является ли это совпадение характерным также и для других цивилизаций на обитаемых планетах вне солнечной системы?»<sup>10</sup> С точки зрения проф. Гонсалеса, все эти совпадения указывают на то, что «космос не только задуман для научных открытий с Земли, но он также задуман для нас, чтобы покинуть Землю и исследовать его»<sup>11</sup>.

Размышляя об эсхатологическом будущем Вселенной и наличии прерывности и непрерывности между старым и новым творением, Гонсалес делает акцент на эсхатологическом преображении всего тварного мира, полагая в то же время, что между старым и новым творением будет больше непрерывности, чем прерывности. И хотя эта позиция может быть весьма спорной, Гонсалес позволяет себе пофантазировать о деятельности человека в этом новом эсхатологическом будущем, полагая, что фраза псалма «Небеса поведают славу Божию» будет еще более выразительной не только в самом творении, но и в активной деятельности человека: «Если мы должны жить вечно в новом творении, то очевидно нечто должно измениться в физическом космосе между теперь и тогда. Бог — Творец и Вседержитель настоящего космоса. И Он будет поддерживать новое творение в иной манере...»<sup>12</sup>

Эссе астрофизика Д. Брэдстрита — «Славный танец бинарных звезд» — посвящено детальному рассмотрению удивительных свойств бинарных звездных систем и их роли в формировании условий для существования жизни во Вселенной. Популярное изложение истории открытия и изучения свойств бинарных звездных систем в контексте темы прославления Бога, Творца мира кажется излишним акцентированием внимания на деталях мироздания, однако это не совсем так. Будучи астрофизиком и христианином, проф. Брэдстрит убежден, что Бог не оставляет ничего случаю и имеет цель для всего, что есть в творении. Проводя читателя через описание свойств бинарных звездных систем, автор подводит его к мысли о том, что такие системы обладают настолько удивительными физическими характеристиками, что невозможно было бы даже вообразить, что эти системы вообще могут существовать во Вселенной. Проводя аналогию с биологией, проф. Брэдстрит пишет: «Подобно фантастическому разнообразию жизни на Земле мы также видим невероятное разнообразие звезд и комбинаций звезд, которые сами по себе

<sup>10</sup> Ibid. P. 59.

<sup>11</sup> Ibid. P. 61.

<sup>12</sup> Ibid. P. 67.

удивительны...»<sup>13</sup> Вселенная в конечном счете не просто огромна и многообразна, она во всей полноте отражает величие и славу своего Творца и побуждает неподвзятый человеческий интеллект к Его прославлению.

Однако возникает закономерный вопрос: что произойдет, если профессиональный ученый будет игнорировать те религиозные и метафизические интуиции, которые были в основании новоевропейской науки на протяжении веков? В своем эссе — «Бог, черные дыры и конец Вселенной» — доктор Сара Сальвиандер детально описывает следствия отказа от библейского образа мышления в отношении тварного мира на примере спора между астрономом сэром Артуром Эддингтоном и его индийским учеником Субрахманьяном Чандрасекаром (Чандра), и показывает, что несмотря на то, что Эддингтон ценил теоретические достижения Чандры, он тем не менее отказывался принять те выводы, которые следовали из его теории в отношении судьбы массивных звезд, таких как нейтронные звезды и черные дыры. Как известно, Чандра для решения проблемы коллапса белых карликов использовал уравнения квантовой механики и специальной теории относительности Эйнштейна. В результате он пришел к выводу, что белые карлики, обладающие массой менее 1.4 массы Солнца, избегают бесконечного гравитационного коллапса. Однако руководитель Чандры А. Эддингтон полагал, что судьба более массивных звезд Чандрой не решена, и отверг его идеи. Сальвиандер объясняет, почему так произошло: «...Эддингтон пал жертвой комбинации четырех ключевых препятствий к пониманию, которые постоянно действуют в уме каждого человека: ограниченная перспектива, вводящие в заблуждение эмоции, интеллектуальная инерция и чрезмерная гордость... Общепринятые и популярные идеи часто трудно преодолеть, даже когда представлено убедительное свидетельство, такое как у Чандры. Иногда люди, подобные Эддингтону, испытывают недостаток скромности, который заставляет их использовать свой авторитет, чтобы противостоять идее, которая им просто не нравится»<sup>14</sup>. К счастью, несмотря на высокий статус Эддингтона, многие астрономы и физики были на стороне Чандры в этом споре, включая пионеров квантовой физики, таких как Н. Бор и В. Паули. Однако, даже этого было недостаточно, чтобы убедить Эддингтона, который упорно сопротивлялся новой физике.

Вычисления Чандры привели к решению одной проблемы в астрофизике и создали другую, поскольку астрономы наблюдают большое количество звезд с массой, которая больше солнечной в 1.4 раза. Решением этой проблемы занялся физик Р. Оппенгеймер и Дж. Волков, которые пришли к выводу, что если масса звезды составляет от 1.4 до 3 солнечных масс, то эта звезда на конечной стадии своего существования станет нейтронной звездой. Однако это не решило проблему окончательно, т. к. существует множество звезд с массой, превышающей этот предел. Эту задачу решил студент

---

<sup>13</sup> *Bradstreet D. The Glorious Dance of Binary Stars // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019. P. 91.*

<sup>14</sup> *Salviander S. God, Black Holes, and the End of the Universe // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019. P. 94–95.*

Оппенгеймера Х. Шнайдер, предсказав существование черных дыр, однако сам Оппенгеймер категорически отказывался принять таковой вывод. Близкий друг Оппенгеймера, нобелевский лауреат по физике И. И. Раби считал, что способности Оппенгеймера как физика пострадали в результате отвержения им веры Ветхого Завета в пользу литературы индийского мистцизма: «Некоторые могут назвать это недостатком веры, но, по моему мнению, это был больше уход от твердых методов теоретической физики в мистическую область широкой интуиции»<sup>15</sup>. Проблемой физики черных дыр занимался также физик Дж. Уилер, однако, в отличие от Эддингтона и Оппенгеймера, его спасла «удивительная ревность к истине, независимо от того, насколько странной эта истина может быть»<sup>16</sup>. Уилер называл себя научным оптимистом, полагая, что любая тайна природы имеет загадку. Эта интуиция является современным выражением веры И. Кеплера, который считал, что законы природы «находятся в пределах понимания человеческого разума», и что «Бог желал, чтобы мы познали их, создав нас по своему образу так, что мы можем познавать его собственные мысли»<sup>17</sup>. В конечном итоге, к 1967 г. Уилер был глубоко убежден в существовании черных дыр, несмотря на то что большинство физиков не решались признавать их существование.

Как отмечает доктор С. Сальвиандер, убежденность в том, что Вселенная является рациональной и познаваемой, выраженная в библейском Откровении и положенная в основание новоевропейской науки, позволяет поддерживать научный прогресс даже тогда, когда ученый не является христианином. Сальвиандер подчеркивает, что история открытия и рецепции черных дыр много говорит о силе и слабости людей. С одной стороны, человек способен раскрыть секреты Вселенной и использовать знание для блага человечества. С другой стороны, поиск и раскрытие тайн природы предполагает, что наши предварительные концепции могут оказаться ошибочными, и приверженность этим стереотипам может препятствовать развитию познания. По мнению Сальвиандер, для многих современных ученых Бог — еще более таинственная и некомфортная концепция, нежели черные дыры. Она подчеркивает, что отвержение черных дыр Эддингтоном и Оппенгеймером было во многом аналогичным тому, как многие известные атеисты отвергают представление о Боге. В качестве примера Сальвиандер приводит Р. Докинза, который в действительности является антитеистом, не желающим, чтобы какое-либо божество устанавливало пределы и говорило, что делать или не делать: «Поиск и принятие существования черных дыр показывает, что истинная наука преуспевает, только когда люди оставляют свои предубеждения и следуют свидетельствам, какими бы они ни были»<sup>18</sup>.

Следующее эссе — «Тихо Браге и Иоганн Кеплер: удивительно странная пара из астрономии», представленное профессором У. Спенсером, демонстрирует на конкретном историческом примере аспекты взаимоотношения

---

<sup>15</sup> Ibid. P. 95.

<sup>16</sup> Ibid. P. 99.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid. P. 109.

между верой и разумом, которые важны для понимания не только истории науки, но и нашего места в мире. Описывая жизненный путь Т. Браге, Спенсер подчеркивает его особый интерес к проведению тщательных астрономических наблюдений, точность которых была непревзойденной для XVI столетия. Открытие новой звезды в 1572 г. и новых комет в 1577 и 1578 гг. были важными фактами, которые подорвали уверенность в астрономии Аристотеля и в его учении о неизменности небес. Результаты наблюдений Т. Браге нуждались в математической обработке, и, несмотря на ряд трудностей во взаимоотношениях, И. Кеплер получил оплачиваемую императором Рудольфом должность, чтобы сделать новый точный каталог звезд и планет. Основную часть этого труда пришлось осуществить Кеплеру, т.к. работа заняла почти 27 лет. Кеплер имел глубокую веру в то, что Бог создал упорядоченную и гармоничную Вселенную. Однако он желал понять порядок мироздания и познать причины, сформулировав их на точном языке математики. Авторитеты предшествующей астрономии утверждали, что орбиты планет должны быть круговыми, и большинство исследователей, увидев в результатах наблюдений Т. Браге небольшое отклонение от кругов, проигнорировали бы его, однако Кеплер считал, что порядок в мироздании должен быть точным, и потому потратил много часов, чтобы прийти к выводу, что орбиты планет являются эллипсами, а не кругами.

В своей работе «Сущность коперниканской астрономии» Кеплер писал: «Чистым умом я молюсь, чтобы мы могли быть способны говорить о тайнах Его планов согласно великодушной воле Всеведущего Творца, с согласия и в соответствии с Его разумом. Я считаю правом, даже обязанностью, искать внимательным образом числа, размеры и веса, нормы для всего, что Он создал. Ибо Он Сам позволил человеку принять участие в познании этих вещей и таким образом в немалой мере утвердил Свой образ в человеке. Так как Он признал весьма хорошим этот образ, который Он создал, Он будет еще более готов признать наши усилия со светом этого образа, чтобы произвести на свет знание полезности чисел, весов и размеров, которыми Он отметил творение. Ибо эти тайны не являются тем видом, исследование которых должно быть запрещено; скорее они установлены перед нашими глазами подобно зеркалу, так чтобы посредством исследования их мы наблюдали до некоторой степени благость и мудрость Творца»<sup>19</sup>.

Однако люди достигают понимания тварного порядка не только посредством науки, философии и богословия. Вторая глава книги «Выражения космоса в искусстве и литературе» включает в себя три эссе, представленные Т. Гласпи, М. Уордом и Х. Ордвэй. В эссе «Космос и звездное небо» Т. Гласпи подчеркивает, что люди с поэтическими и художественными наклонностями также размышляли о смысле мироздания и красоте космоса, выражая ее на языке искусства и поэзии. Псалмопевец полагает, что небеса являются откровением славы Того, Кто создал их: «Небеса поведают славу Божию и о делах рук его вещает твердь». (Пс 18:2). Гласпи подчеркивает,

<sup>19</sup> *Spencer W. Tycho Brahe and Johannes Kepler: Gloriously Odd Couple of Astronomy // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019. P. 131.*

что художественное восприятие мира дает нам такую возможность познания творения и его Творца, какую никогда не сможет обеспечить никакой научный эксперимент или математическая теория. Величие и красота ночного неба вдохновляли художников на протяжении истории, чтобы рассматривать земную и небесную области как величественный храм, в котором обнаруживается присутствие Божие.

Следующее эссе М. Уорда — «Представим себе, что нет небес? К. С. Льюис о создании пространства для веры» — начинается с обсуждения известного штампа атеистической пропаганды в Советском Союзе: «Гагарин в космос летал, а Бога не видал». Льюис еще в 1960-х гг. обращал внимание на ошибочность такого рассуждения, ибо Бог отстоит от тварного мира не местом, а природой. Атеистическая пропаганда часто апеллировала к науке с целью доказать несуществование Бога. Однако, как справедливо заметил К. С. Льюис, «методы науки не открывают фактов этого порядка... Необходима определенная способность распознавания...»<sup>20</sup> Говоря о значении коперниканской революции в астрономии, Льюис подчеркивал, что «посредством сведения природы к ее математическим элементам (новая астрономия) заменила механической родовую или анимистическую концепцию вселенной. Мир был опустошен, сначала от обитавших в нем духов, затем от своих оккультных симпатий и антипатий, наконец от своих красок, запахов и вкусов»<sup>21</sup>. Однако пессимизм Льюиса связан отнюдь не с неприятием науки или новой картины мира, но прежде всего с опасением того, что человеческий язык и человеческая мысль станут беднее. Как отмечает Уорд, «человеческий язык подобно любому другому человеческому делу, подвержен разрушению. Есть болезни, насилие, скрытые ловушки и мода в языке: мы должны быть бдительны против этого, если мы ходим думать ясно и говорить мудро»<sup>22</sup>. В этом смысле для Льюиса устранение термина «небеса» из космологического словаря означало бы постепенную утрату пространства для веры.

Десятое эссе книги — «Восстановление видения космоса: повествования о творении в “Сильмариллионе” Толкина» — Х. Ордвэй, посвящено анализу религиозно-философского содержания, которое вложил Дж. Толкин в свой роман. Как известно, Толкин был глубоко религиозным человеком и стремился в своих романах представить космос как глубоко наполненный смыслами. При этом ключевой для Толкина является концепция восстановления мироздания, а само восстановление становится возможным посредством фантазии. Ордвэй подчеркивает, что Толкин был поразительно эффективным апологетом, но апологетом не прямым, и его сочинения стали важной прерамбулой Евангелия: «Они представляют истину о нашем богатом смысле космосе и его Творце способом, который ставит вызов скептицизму и апатии в религиозных вопросах... Мы можем отвергать истину, которую видим, но мы теперь имеем возможность видения ее, и возможно даже, если

---

<sup>20</sup> *Ward M. Imagine There's No Heaven?: C. S. Lewis on Making Space for Faith // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019. P. 151.*

<sup>21</sup> *Ibid.* P. 153.

<sup>22</sup> *Ibid.* P. 166.

восстановление осуществит свое действие совершенно, найти истину осмысленной и достойной исследования»<sup>23</sup>.

Третья глава книги — «Свидетельства, указывающие на творение космоса», объединяет три эссе, связанных мыслью, что современная наука имеет достаточно свидетельств, указывающих, что наша Вселенная имеет основание в трансцендентном Творце.

В своей статье — «Творение из ничего. Богословие и наука» — известный философ религии и апологет христианства У. Л. Крейг исследует позицию космолога и атеиста Лоренса Крауса, убеждающего читателей в том, что Вселенная возникла из ничего без какой-либо материальной причины и необходимости в Творце. Во введении к статье Крейг подчеркивает, что представление о том, что Вселенная является конечной во времени, разделялось христианами мыслителями с эпохи патристики до Нового времени. С другой стороны, в аристотелевской картине мира Вселенная рассматривалась как вечная и никем не сотворенная. Это атемпоральное понимание Вселенной пережило аристотелевскую физику на несколько столетий и продолжало оказывать влияние на мировоззрение многих ученых XX в., в т. ч. А. Эйнштейна. Однако в 1922 г. А. Фридман и в 1925 г. Ж. Леметр предложили нестационарные решения уравнений общей теории относительности Эйнштейна, из которых следовало, что Вселенная находится в состоянии расширения, следовательно, в определенный момент времени в прошлом она имела начало. Открытие Э. Хабблом в 1929 г. красного смещения в спектрах удаленных галактик из звезд, а также открытие в 1965 г. А. Пензиасом и Р. Уилсоном реликтового фонового излучения привели к тому, что космология Фридмана-Леметра стала частью современного взгляда на эволюцию Вселенной. Однако предсказание возникновения Вселенной из точки сингулярности побуждало ученых предлагать модели, которые могли бы «обойти» проблему начала Вселенной и устранить любые возможные богословские следствия этой теории. Как отмечает У. Крейг, «...история космогонии в XX веке видит парад ошибочных теорий, пытающихся упразднить абсолютное начало, предсказанное стандартной моделью»<sup>24</sup>. В середине XX в. это была модель устойчивого состояния Ф. Хойла, сейчас предлагаются иные альтернативы. Тем не менее, космолог А. Виленкин вынужден признать, что «мы не имеем жизнеспособных моделей вечной вселенной», и есть основания полагать, что «такие модели попросту не могут быть построены»<sup>25</sup>. Учеными возлагались большие надежды на построение квантовой теории гравитации, которая устраним сингулярность в начале и решит все проблемы. Однако проблема в том, что «истинно стационарное или периодическое квантовое состояние, которое должно

---

<sup>23</sup> *Ordway H. Recovering a Vision of the Cosmos: Tolkien's Creation Narrative in The Silmarillion // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019. P. 182.*

<sup>24</sup> *Craig W. Creation Ex Nihilo: Theology and Science // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019. P. 188.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

длиться вечно, никогда не должно начать эволюционировать»<sup>26</sup>. Поэтому эра квантовой гравитации также должна иметь начало, чтобы из нее возникла наша расширяющаяся Вселенная.

Вторая линия аргументации Крейга рассматривает термодинамику Вселенной. Поскольку Вселенная является замкнутой системой, то при условии ее вечного существования она должна уже находиться в состоянии термодинамического равновесия. Возражение против этой линии рассуждений было предложено Л. Больцманом, который рассматривал существование нашего региона Вселенной как флуктуацию или отклонение от термодинамического равновесия. Однако Крейг возражает против такого подхода, поскольку состояние нашей Вселенной обладает весьма специфичными параметрами, что делает подобную флуктуацию совершенно невероятной в сравнении с многообразием других альтернатив. Наконец, Крейг признает, что суждения Больцмана о невозможности тепловой смерти Вселенной не могут сегодня приниматься во внимание, поскольку, согласно современным научным данным, мы живем не просто в расширяющейся Вселенной, а во Вселенной, которая расширяется ускоренно, что с неизбежностью приведет к более драматичному сценарию тепловой смерти, нежели представлялось во времена Больцмана.

Анализируя предложенные космологами А. Виленкиным и Л. Крауссом сценарии возникновения Вселенной из ничего, Крейг справедливо отмечает, что концепция «ничто», которая присутствует в рассуждениях многих космологов, не является совершенным «ничто» в метафизическом смысле, но тем или иным видом физической реальности. Например, физический вакуум не является «ничто» в метафизическом смысле, но физической реальностью, которая требует объяснения своего существования. Кроме того, Крейг считает невозможным принять суждение Виленкина, что поскольку положительная и отрицательная энергия в сумме дают ноль, то нет необходимости в причине возникновения Вселенной. Это аналогично ошибочному суждению: если баланс долгов и прибыли на ваших счетах равен нулю, то нет никаких причин, которые бы обуславливали вашу финансовую ситуацию<sup>27</sup>. В итоге Крейг приходит к справедливому выводу: принимая во внимание метафизическую невозможность прихода Вселенной в существование из ничего, вера в сверхъестественного Творца является весьма разумной.

Статья «Космические совпадения тонкой настройки», представленная физиками Л. Барнсом и Э. Хайнлайн, имеет особую ценность, поскольку оба этих физика не являются сторонниками христианского теизма, но при этом решительно отвергают ложное суждение представителя «нового атеизма» Р. Докинза, который писал: «Вселенная, которую мы наблюдаем, имеет именно те свойства, которых мы должны ожидать, если не существует, в основании, ни замысла, ни цели, ни зла, ни добра, ничего, кроме слепого безжалостного безразличия. ДНК ни знает, ни заботится, ДНК просто есть. И мы танцуем под ее музыку»<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Ibid. P. 190.

<sup>27</sup> Ibid. P. 200.

<sup>28</sup> Barnes L., Hainline A. The Cosmic Coincidences of Fine Tuning // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019. P. 203.

Инстинкт ученого состоит в том, чтобы попробовать проанализировать все имеющиеся данные о нашей Вселенной и попытаться смоделировать ситуацию с иными характеристиками. К каким выводам мы вынуждены прийти, если Вселенная имеет произвольный набор фундаментальных законов и свойств? Барнс и Хайнлайн подчеркивают, что за последние десятилетия физики обнаружили достаточное количество параметров Вселенной, которые не могут быть произвольно выбранными в начале ее существования, чтобы гарантировать в какой-то момент ее эволюции появление сложных биологических структур хотя бы в одном из ее регионов. Авторы подчеркивают, что научные объяснения проистекают из начальных условий и законов природы, и любой исследователь может и должен задавать вопросы, в какой парадигме они лучше объяснимы — атеизма или теизма. Вопросы могут звучать так: какого типа Вселенной и ее структур мы должны ожидать при условии, что Бог существует? Какого типа Вселенной и ее структур мы должны ожидать при условии, что она является абсолютно случайной и не созданной Богом?

Барнс и Хайнлайн рассматривают понятие космической тонкой настройки, подчеркивая, что на любом мыслимом уровне наша Вселенная обеспечивает убедительным свидетельством своей специфичности. Почему? Мы можем произвольно изменять различные параметры Вселенной, такие как фундаментальные константы взаимодействий, их соотношение, характер физических законов и довольно легко получать многообразие Вселенных, которые будут лишены каких-либо сложных структур. Барнс указывает, что «физика, допускающая возможность жизни, является редкой»<sup>29</sup>. Мы не можем знать, какие условия являются достаточными для жизни, но мы вполне можем оценить минимально необходимые для жизни условия, и за последние десятилетия эти параметры были достаточно хорошо изучены и прояснены. Барнс и Хайнлайн со ссылкой на нобелевского лауреата Р. Пенроуза подчеркивают, что Вселенная началась с чрезвычайно специфичного и упорядоченного состояния, вероятность слепого выбора которого —  $1/10$  в степени  $10$  в  $123$  степени. И даже если инфляционная модель может объяснить появление этого упорядоченного состояния, сама инфляция требует еще более специфического состояния для своего появления. Барнс и Хайнлайн приводят широкий спектр космологических совпадений, которые обеспечивают существование многообразия атомов во Вселенной и сложных биологических структур на основе углерода и приходят к выводу, что «живой остров является крайне малым — связанная с ним вероятность  $1/10$  в  $20$  степени»<sup>30</sup>. Таким образом, если мы будем произвольно выбирать параметры Вселенной, определяющие ее эволюцию и законы с первых моментов ее существования, мы можем получить огромное разнообразие вселенных, в которых не будет галактик, звезд, планет, атомов, сложных молекул и, тем более, жизни. Типичная вселенная, определяемая произвольным набором параметров, не может быть вселенной, обладающей той структурой и сложностью, какую мы наблюдаем в нашей Вселенной. В этом смысле наша Вселенная является существенно нетипичной.

---

<sup>29</sup> Ibid. P. 207.

<sup>30</sup> Ibid. P. 215.

Одно из возражений против специфичности Вселенной заключается в т. н. слабом антропном принципе: «нет ничего удивительного в тонкой настройке, поскольку наблюдатели могли обнаружить себя только в такой вселенной, которая поддерживала существование наблюдателей»<sup>31</sup>. Хотя этот принцип и объясняет, почему мы не наблюдаем Вселенной со свойствами, не пригодными для жизни, этот принцип не объясняет, почему существует наша биофизическая Вселенная, когда существует бесконечное множество альтернатив. Отвечая Р. Докинзу, Барнс и Хайнлайн приходят к неутешительному для пропагандиста атеизма выводу: «Вселенная, не имеющая в основании ни замысла, ни цели, должна быть мертвой. Почти несомненно. Никакой структуры, никакой полезной энергии, никаких звезд, ни планет, ни химии, ни сложности. Вместо этого, как мы видим вокруг нас, мы обнаруживаем Вселенную с чем-то хорошим в своем основании: способностью к жизни»<sup>32</sup>.

Завершающая глава — «Новое открытие отвергнутого образа», представленная одним из редакторов книги П. Гоулдом, одним из редакторов, является в некотором смысле общим итогом книги. Книга задумывалась изначально как ответ на атеистическую интерпретацию мироздания К. Саганом, для которого «космос есть все, что есть или было, или будет»<sup>33</sup>. Свои размышления Гоулд начинает с того, что одна и та же Вселенная людьми различных мировоззрений видится с совершенно противоположных перспектив. Псалмопевец Давид, блж. Августин, свт. Афанасий Великий видели во Вселенной отображение славы Божией, в то время как современные атеисты считают ее холодным, одиноким загадочным местом, лишенным всякого смысла. Гоулд подчеркивает, что различие между этими двумя взглядами коренится не в науке и ее методах, и не в технологии, но в различных философских допущениях, которые мы привносим в наш опыт. Согласно Гоулду, эти допущения представлены в нео-юмовской модели Вселенной и платоно-аристотелевской христианской модели Вселенной. Нео-юмовская модель рассматривает Вселенную механистически, как лишенную скрытых закономерностей машину. Следствием такой модели будет сциентизм, материализм и атеизм. В этой перспективе человек не представляет собой ничего специального, а люди являются продуктом бесцельных сил эволюции, которым повезло существовать в течение короткого времени на планете Земля. Но что, если мир является более сложным, удивительным и таинственным, чем мы могли себе представить? Гоулд объясняет, почему вторую модель он называет именно таким образом. Платоновская часть подчеркивает то, что естественный порядок причастен сакральному порядку. Все существующее причастно благодати Божией. Аристотелевская часть акцентирует внимание на телеологическом аспекте естественного порядка. Целевые причины были исключены из научной картины мира, но они не исключены из мироздания. Христианская часть этой модели подчеркивает иерархический и рациональный аспекты физической Вселенной. Гоулд отмечает, что эти две

---

<sup>31</sup> Ibid. P. 216.

<sup>32</sup> Ibid. P. 220.

<sup>33</sup> *Gould P. Rediscovering the Discarded Image // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019. P. 223.*

модели Вселенной — конкурирующие метафоры, первая из которых является широко принимаемой сегодня, в то время как вторая зачастую относится к «донаучной эпохе». Однако Гоулд уточняет, что вторая модель является более философски обоснованной, нежели первая, и предлагает философский аргумент. Поскольку этот аргумент особенно важен как итог рассуждений всей книги, остановимся на нем подробнее.

Во-первых, Гоулд формулирует принцип безразличия: природа должна быть безразлична к людям. Как видим, этот принцип полностью разделяется нео-юмовской моделью и явно выражен в высказываниях Р. Докинза.

**Тезис 1.** Нет веских научных причин отстаивать принцип безразличия. Есть только философские причины, такие как атеизм, натурализм, нигилизм, сциентизм, редукционизм и т. д. Однако ни одна из этих философских причин не выводится из действительного наблюдения окружающего мира.

**Тезис 2.** Вселенная тонко настроена для существования людей. Этот тезис был достаточно хорошо проиллюстрирован в предшествующей статье и не требует повторной аргументации. Поэтому Гоулд формулирует следующий тезис.

**Тезис 3.** Вселенная тонко настроена для процветания людей. Гоулд подчеркивает, что человечество не просто существует или занимается на Земле выживанием, человечество процветает на Земле. Процветание предполагает раскрытие полного спектра естественных способностей человека. Уже неоднократно отмечалось, что широчайший спектр способностей человека — от искусства до построения сложных математических теорий и создания на их основе удивительных инструментов и приборов — намного превосходит требования эволюционного выживания вида. В результате Гоулд подчеркивает, что тезис 3 требует объяснения, почему это так, и продолжает свою линию аргументации по аналогии с телеологическим аргументом, представленным Р. Коллинзом.

1) Факт, что Вселенная является тонко настроенной в пользу существования и процветания людей, не является невероятным при условии, что теизм истинен.

2) Факт, что Вселенная является тонко настроенной в пользу существования и процветания людей, является невероятным при условии, что натурализм истинен.

3) Следовательно, вероятно, что теизм истинен.

Завершая свою линию аргументации, Гоулд отмечает, что настало время реабилитировать древний способ видения вещей, — мир является сакральным: «Вселенная указывает на Кого-то вне этого мира, Кто оформил ее для нашей пользы. Космос говорит о месте человека в сакральном Божьем порядке»<sup>34</sup>.

Основная идея Д. Рэя при создании этой книги заключалась в том, чтобы представить величественное повествование о космосе в контексте христианского мировоззрения и тем самым представить альтернативу атеистическому рассказу о космосе популяризатора науки К. Сагана. Можно быть уверенным, что эта задача авторами достигнута. К глубокому сожалению, среди

---

<sup>34</sup> Ibid. P. 233.

христианской литературы найдется весьма немного книг, в которых представлена величественная картина космоса, раскрываемая современной наукой. Данная книга является замечательным исключением. Она, несомненно, будет полезна как профессионалам в области диалога науки и богословия, так и широкому кругу читателей, интересующихся вопросами христианской апологетики.

### Источники и литература

1. *Barnes L., Hainline A.* The Cosmic Coincidences of Fine Tuning // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019.

2. *Bradstreet D.* The Glorious Dance of Binary Stars // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019.

3. *Consolmagno G., Sf.* The Stones Cry Glory // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019.

4. *Craig W.* Creation Ex Nihilo: Theology and Science // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019.

5. *Gonzales G.* Eschatology of Habitable Zones // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019.

6. *Gould P.* Rediscovering the Discarded Image // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019.

7. *Ordway H.* Recovering a Vision of the Cosmos: Tolkien's Creation Narrative in The Silmarillion // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019.

8. *Ray D.* The Heavens Are Telling of the Glory of God // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019.

9. *Salviander S.* God, Black Holes, and the End of the Universe // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019.

10. *Spencer W.* Tycho Brahe and Johannes Kepler: Gloriously Odd Couple of Astronomy // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019.

11. The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019. 264 p.

12. *Travis M.* A Glorious Resonance: The Intelligibility of Nature and Imago Dei // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019.

13. *Ward M.* Imagine There's No Heaven?: C. S. Lewis on Making Space for Faith // The Story of the Cosmos. How Heavens Declare the Glory of God. Ed. by P. M. Gould and D. Ray. Eugene: Harvest House Publishers, 2019.

*Для заметок*

---

Учредитель журнала:  
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования  
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 15 мая 2017 года

## **ТРУДЫ КАФЕДРЫ БОГОСЛОВИЯ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ**

№ 1 (25), 2025

*Научный журнал*

ISSN 2541-9587 (Print)  
ISSN 2686-9071 (Online)

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)  
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-82305 от 23 ноября 2021 года

Главный редактор журнала:  
священник Димитрий Лушников, кандидат теологии, кандидат богословия, доцент,  
заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Официальный сайт журнала:  
<https://scientific-journals-spbd.a.ru/proceedings-the-department-of-theology>

Электронная почта журнала:  
E-mail: [hram-sretenya@yandex.ru](mailto:hram-sretenya@yandex.ru)

Журнал включен в «Перечень рецензируемых научных изданий,  
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций  
на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»  
по группам специальностей:

- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки),
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (исторические науки),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (философские науки),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (искусствоведение),
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие) (теология)

Решением Высшей аттестационной комиссии (ВАК) журнал с 01.01.2024 г.  
распределен в Категорию К2 на три года.

Адрес издательства СПбДА:  
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.  
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.  
Эл. почта: [izdatspbda@gmail.com](mailto:izdatspbda@gmail.com)

Главный редактор Д. В. Волужков  
Корректор А. М. Чуб  
Верстка Н. Н. Пимшина  
Дизайн обложки Юлия Гринько

Подписано в печать: 19.02.2025. Дата выхода в свет: 04.03.2025.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем журнала: 21,4 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»  
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.  
Заказ № 31. Тираж 250 экз.