



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**

№ 3 (23), 2024

Scientific Journal

HAC
Category K2

**Publishing House of Saint Petersburg
Theological Academy
2024**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

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

№ 3 (23), 2024

Научный журнал

ВАК
Категория К2

**Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2024**

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 Dimitri 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, 2024
© Publishing House of St. Petersburg
Theological Academy, 2024

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— .
№ 3 (23). — 2024. — 288 с.

УДК 281.93(066)
ББК 86.372.24-4я5

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

© Авторы статей, 2024
© Издательство Санкт-Петербургской
Духовной Академии, 2024

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>Протоиерей Владимир Василик. Богословие времени преподобного Максима Исповедника и причинная механика Н. А. Козырева (1908–1983).....</i>	12
<i>В. П. Вацаев. К вопросу о католическом богословии иконы: динамика в осмыслении значения сакрального искусства.....</i>	21
<i>Священник Димитрий Лушников. Естественное богословие профессора Московской духовной академии протоиерея Федора Голубинского (1797–1854).....</i>	34
<i>Протоиерей Константин Маркович. “Consulere subditis placet”: иерархические отношения между Римским папой и епископами церковных провинций патриархата Запада по посланиям свт. Льва Великого Анастасию, епископу Фессалоникийскому.....</i>	64
<i>А. М. Прилуцкий. К вопросу о формировании терминологического тезауруса современного дискурса маргинальной эсхатологии.....</i>	84
<i>Протоиерей Александр Ранне. Развитие Нравственного богословия в XIX веке в Санкт-Петербургской духовной академии.....</i>	93
<i>Протоиерей Дмитрий Юревич. Библейское учение о цели творения Богом мира.....</i>	108

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Священник Владимир Белоножко. Преподобный Амвросий Оптинский как выразитель глубин народного религиозного сознания.....</i>	119
<i>С. А. Колесников. Метафизика и апофатика цифровых голосов: возможности философско-религиозного осмысления.....</i>	129
<i>Протоиерей Андрей Фадеев. Анализ концепта культовой среды общества с помощью метода концептуальной интеграции.....</i>	143
<i>Е. А. Юрченко. Представления о крестном родительстве в нарративах мирян Русской Православной Церкви: анализ интервью с нескольких приходов Ленинградской области.....</i>	153

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ, ИСКУССТВА

<i>К. С. Гулидова, А. А. Макарова. «Богоматерь Умиление с пророками и святыми женами» из Белозерска: палеографический и графико-орфографический анализ надписей на иконе.....</i>	168
<i>М. О. Логунова. Воссоздание мерной иконы Петра I: история уникального проекта.....</i>	185

<i>Е. А. Скоробогачева, М. А. Бурова.</i> Духовные смыслы скульптуры и живописи Ф. К. Сушкова. Философско-художественное размышление о судьбе России.....	199
<i>Г. В. Скотникова.</i> Традиция «метафизического персонализма» в формировании национального самосознания молодого поколения России	214
<i>В. И. Шаронов.</i> Мифология о переходе Л. П. Карсавина (1882–1952) в католичество несостоятельна: новые материалы	223

Отзывы и размышления над книгами

<i>А. В. Антошин.</i> Русская интеллигенция между Православной Церковью и атеизмом. Рецензия на кн.: Сменовеховство: pro et contra. Антология. 2-е изд., испр., пересм. / Сост., коммент. П. Н. Базанова, А. В. Репникова; вступ. статья П. Н. Базанова. СПб.: РХГА, 2023. 888 с.	252
<i>И. Б. Гаврилов, И. А. Туранин.</i> «Красота соотносительности». Отзыв на монографию: <i>Маркидонов А. В.</i> Богословие и культура. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 502 с. (Теология: история и современность)	259
<i>Протоиерей Дмитрий Кирьянов.</i> Возможно ли богословие эволюции? Рецензия на книгу: <i>Russo M. A.</i> Evolutionary History in Theological Perspective Exploring the Scientific Story of the Cosmos. NY; London: Lexington Books/Fortress Academic, 2024. 191 p.	273

CONTENTS

THEORETICAL THEOLOGY

- Protodeacon Vladimir Vasilik*. The Theology of Time of St. Maximus the Confessor and the Causal Mechanics of N. A. Kozyrev (1908–1983)..... 12
- Vasily P. Vashchaev*. Toward a Question of Catholic Icon Theology: Dynamics in Comprehending the Meaning of Sacred Art 21
- Priest Dimitry Lushnikov*. Natural Theology of the Moscow Theological Academy Professor Archpriest Fyodor Golubinsky (1797–1854)..... 34
- Protodeacon Konstantin Markovich*. “Consulere Subditis Placet”: Hierarchical Relationships Between the Roman Pope and Bishops of Ecclesiastical Provinces of the Patriarchate of the West According to the Letters by St. Leo the Great to Anastasius, Bishop of Thessaloniki..... 64
- Alexander M. Prilutskiy*. On the Formation of a Terminological Thesaurus of the Contemporary Discourse of Marginal Eschatology 84
- Archpriest Alexander Ranne*. Development of Moral Theology in the 19th Century at the St. Petersburg Theological Academy 93
- Archpriest Dmitry Yurevich*. The Biblical Doctrine about the Purpose of God’s Creation of the World 108

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

- Priest Vladimir Belonozhko*. St. Ambrose of Optina as an Exponent of Deep National Religious Consciousness 119
- Sergey A. Kolesnikov*. Metaphysics and Apophatics of Digital Voices: Possibilities of Philosophical and Religious Understanding..... 129
- Archpriest Andrey Fadeev*. Analysis of the Concept of the Cultic Milieu Using the Method of Conceptual Integration..... 143
- Ekaterina A. Iurchenko*. The Concepts of Godparenthood in the Narratives of Laypeople of the Russian Orthodox Church: an Analysis of Interviews from Several Parishes in the Leningrad Region..... 153

THEORY AND HISTORY OF CULTURE, OF ART

- Karina S. Gulidova, Anna A. Makarova*. “Our Lady of Tenderness with Prophets and Holy Women” from Belozersk: Paleographic and Graphico-Orthographic Analysis of the Inscriptions on the Icon..... 168
- Marina O. Logunova*. Reconstructing Peter I’s Measured Icon: History of a Unique Project 185

<i>Ekaterina A. Skorobogacheva, Maria A. Burova.</i> Spiritual Meanings of Sculpture and Painting by F. K. Sushkov. Philosophical and Artistic Reflection on the Fate of Russia	199
<i>Galina V. Skotnikova.</i> The Tradition of “Metaphysical Personalism” in Forming National Self-Awareness of Younger Generation in Russia.....	214
<i>Vladimir I. Sharonov.</i> The Mythology of L. P. Karsavin’s (1882–1952) Conversion to Catholicism is Untenable: New Materials	223

Book Reviews and Reflections

<i>Alexey V. Antoshin.</i> Russian Intelligentsia Between the Orthodox Church and Atheism. Review of: <i>Smenovekhovstvo: Pro et Contra.</i> Anthology. 2nd ed., revised / Comp., Comment. by P. N. Bazanov, A. V. Repnikov; Entry Article by P. N. Bazanov. St. Petersburg: RCAH, 2023. 888 p. (in Russian)	252
<i>Igor B. Gavrilov, Ioann A. Turanin.</i> “The Beauty of Correlation”. Review of the Monograph: Markidonov A. V. <i>Theology and Culture.</i> SPb.: Publishing House of the SPbTA, 2022. 502 p. (Theology: History and Modernity) (in Russian)	259
<i>Archpriest Dmitry Kiryanov.</i> How is Theology of Evolution Possible? Review of: Russo M. A. <i>Evolutionary History in Theological Perspective Exploring the Scientific Story of the Cosmos.</i> NY-London: Lexington Books/Fortress Academic, 2024. 191 p. 9781978717435	273

Протоиерей Владимир Василик

Богословие времени преподобного Максима Исповедника и причинная механика Н. А. Козырева (1908–1983)

УДК 27-1:530.1

DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_12

EDN BXRECT



Аннотация: В статье рассматривается богословие времени преподобного Максима Исповедника в сравнении с т.н. причинной механикой астронома Н. А. Козырева (1908–1983). В учении преподобного Максима существуют две категории темпоральности: *кайρός*, отвечающая за дискретное, конечное, тленное время, и *αἰών* («век»), отражающая время, устремленное в вечность, сохраняющее, обновляющее и животворящее мир. В причинной механике Н. А. Козырева существует понятие хода времени, «плотности времени», представление о том, что время вносит в мир (прежде всего в звезды) энергию и обновляет его. Богословие эона преподобного Максима Исповедника и теория времени Н. А. Козырева обладают значительным сходством в представлении о времени как о некоем активном начале, организующим процессы этого мира и создающим причинно-следственные связи, обновляющим и животворящим мир, обладающим своим «ходом», то есть энергией, обладающим своей плотностью, подобно «одебевшим», «уплотненным» логосам. Ряд духовных процессов, в частности интуиция, связаны со временем, организующим причинно-следственные связи.

Ключевые слова: преподобный Максим Исповедник, Н. А. Козырев, теория времени, причинная механика, плотность, ход, энергия, век, логос.

Об авторе: **Протоиерей Владимир Владимирович Василик**

Доктор исторических наук, кандидат филологических наук, профессор кафедры истории славянских и балканских стран, профессор Сретенской духовной академии, профессор Николо-Угрешской и Псково-Печерской духовных семинарий.

E-mail: fvasilik@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5051-8295>

Для цитирования: *Василик В. В., протоиерей.* Богословие времени преподобного Максима Исповедника и причинная механика Н. А. Козырева (1908–1983) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 12–20.

Статья поступила в редакцию 23.02.2024; одобрена после рецензирования 15.03.2024; принята к публикации 01.07.2024.

Protodeacon Vladimir Vasilik

The Theology of Time of St. Maximus the Confessor and the Causal Mechanics of N. A. Kozyrev (1908–1983)

UDC 27-1:530.1

DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_12

EDN BXRECT



Abstract: The article examines the theology of time of St. Maximus the Confessor in comparison with the so-called causal mechanics of the astronomer N. A. Kozyrev (1908–1983). In the teachings of St. Maximus, there are two categories of temporality: *καίρος*, responsible for discrete, finite, perishable time, and *αἰών* (“century”), reflecting time directed toward eternity, preserving, renewing, and life-giving the world. In the causal mechanics of N. A. Kozyrev, there is a concept of the passage of time, “the density of time,” the idea that time brings energy into the world (primarily into the stars) and renews it. The theology of aeon of St. Maximus the Confessor and the theory of time of N. A. Kozyrev have significant similarities in the idea of time as a certain active principle, organizing the processes of this world and creating cause-and-effect relationships, renewing and life-giving the world, possessing its own “course”, that is, energy, possessing its own density, like “obese”, “densified” *logoi*. A number of spiritual processes, in particular intuition, are associated with time, organizing cause-and-effect relationships.

Keywords: St. Maximus the Confessor, N. A. Kozyrev, theory of time, causal mechanics, density, course, energy, age, *logos*.

About the author: **Protodeacon Vladimir Vladimirovich Vasilik**

Doctor of Historical Sciences, Candidate of Philological Sciences, Professor of the Department of History of Slavic and Balkan Countries, Professor at the Sretensky Theological Academy, Professor at the Nikolo-Ugreshskaya and Pskov-Pecherskaya Theological Seminaries.

E-mail: fvasilik@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5051-8295>

For citation: Vasilik V. V., Protodeacon. The Theology of Time of St. Maximus the Confessor and the Causal Mechanics of N. A. Kozyrev (1908–1983). *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 12–20.

The article was submitted 23.02.2024; approved after reviewing 15.03.2024; accepted for publication 01.07.2024.

Тема времени у прп. Максима Исповедника, на первый взгляд, достаточно освещена в отечественной и мировой науке¹. Из ряда работ следует выделить концептуальную статью Жана-Клода Ларше, написанную на основе его доклада в 2012 г. в Московской духовной академии на конференции, посвященной 1350-летию со дня преставления прп. Максима Исповедника². В богословии прп. Максима автор определяет три уровня осмысления времени: конечное время (*χρόνος*), время-вечность (*αἰών*) и скрытое время — *στάσις-κίνησις* (покой-движение). Для темы нашего исследования важно, что Жан-Клод Ларше описывает связи времени и движения.

Нельзя также не упомянуть статью П. Б. Михайлова, ценную для понимания времени и, особенно, вечности у свт. Григория Нисского и прп. Максима Исповедника³, и работу А. Н. Петровского, в которой он рассматривает понимание апокатастасиса у прп. Максима⁴. Наконец, автор настоящей статьи также внес свою лепту в изучение данной тематики⁵. Однако, при всей изученности данной темы, в ней остается целый ряд до конца не исследованных моментов.

Не повторяя всего того, что уже установлено и изучено в нашей предыдущей работе, отметим следующие важные для данной темы моменты в богословии времени прп. Максима Исповедника.

Существует тленное, материальное, бегущее, полностью дискретное время *καιρός*, связанное с конечными процессами возникновения и уничтожения, описываемое числом и напоминающее отрезок.

Однако существует и другой тип времени — эон (*αἰών*), время, связанное с вечностью. Оно имеет делимость (*διάστασις*) только в начале своего бытия и напоминает геометрический луч, устремленный в бесконечность⁶. Соответственно, подобно тому как луч вбирает в себя отрезок, эон (век) объемлет в себе время (*καιρός*), и, в то же время, он выше его, поскольку пребывает на более высоком уровне бытия.

¹ Полную библиографию до 2016 г. см.: *Беневич Г. И.* Преподобный Максим Исповедник // Православная энциклопедия. Т. 43. М., 2016. С. 92–94.

² *Ларше Ж.-К.* Идея времени в трудах преподобного Максима Исповедника // Материалы кафедры Богословия Московской Духовной Академии 2012–2013. Конференция кафедры богословия Московской Духовной Академии, посвященная 1350-летию со дня кончины преподобного Максима Исповедника (580–662). 16 ноября 2012 года. Сергиев Посад, 2013. С. 9–49.

³ *Михайлов П. Б.* Категория времени в христианской метафизике: Григорий Нисский и Максим Исповедник // ΣΧΟΛΗ. 2015. № 9. С. 119–136.

⁴ *Петровский А. Н.* К вопросу апокатастасиса: категория времени в метафизике прп. Максима Исповедника // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 58–68.

⁵ *Василик В., протодиак.* Богословие времени преподобного Максима Исповедника // Сретенское слово. 2022. № 4. С. 20–36.

⁶ Позволим себе несколько не согласиться с точкой зрения Петровского, согласно которой *αἰών* является вечностью в смысле неограниченного времени. См.: *Петровский А. Н.* К вопросу апокатастасиса... С. 60. При этом он ссылается на вопросыответы к Фалассию, где, по его мнению, прп. Максим говорит о вечности как о неограниченной продолжительности: «бесконечный и не имеющий предела век» (*Maximus Thal.* 38: PG. 90, 392A (Максим Исповедник, 2019, 164); в *Thal.* 56: PG. 90, 584B). Разумеется, можно говорить о бесконечности эона, но только в одну сторону — будущего.

Для понимания сущности века (эона) особо важным является следующее: «Обладание началом, серединой и концом — отличительный признак вещей, разделенных временем; не будет ошибкой сказать — вещей, постигаемых в эоне (αἰών). Ибо время (καιρός), движение которого имеет меру, ограничивается числом; эон же, существование которого соотносено с категорией, когда претерпевает разделенность (διάστασις, разделение) в той мере, в какой обладает началом своего бытия. Но если время и эон не беспричинны, то тем менее — вещи, которые объемлются ими»⁷.

Из этого изречения можно сделать следующий важный вывод. По словам прп. Максима, эон (а равно и время) обладает своей причиной, причем они, в свою очередь, объемлют вещи и, соответственно, детерминируют их. Соответственно, если эон и включенное в него время имеют свой определяющий логос, то они становятся как бы логосами второго порядка, или определяющими факторами для феноменов этого мира. Соответственно, время детерминирует процессы, происходящие с тварными вещами и сущностями.

Как говорит прп. Максим Исповедник в «Схолиях на Божественных именах» (глава 1), «время вместе с логосами пребывало в покое в Том, Кто Всегда Сущий», но затем, когда возникла необходимость в появлении видимой природы, оно просияло в своем сошествии (καθ' ὑπόβασιν)⁸.

Слова о сиянии времени скорее всего не случайны: оно столь же светоносно и исполнено Божественного света, как и логосы. Соответственно, для прп. Максима время не есть просто свойство материального мира, при этом связанное с тлением и уничтожением, а напротив, — Божественная энергия и Божественный замысел о творении. Соответственно, можно говорить о логосной природе времени, что подразумевает его вечный, Божественный источник, а также то, что, равно как и Божественные логосы, время служит обновлению и сохранению этого мира.

Теперь сравним эти представления с идеями советского астрофизика Н. А. Козырева (1908–1983)⁹. Занимаясь физикой звезд, он не обнаружил источника энергии, за счет которого звезды испускают свет: если бы излучение звезд происходило за счет внутренних ядерных реакций, то они давно бы погасли. Звезды могут светить, по мнению Н. А. Козырева, только за счет внешнего источника. «Несимметричность законов механики может означать только то, что время обладает некоторым несимметричным свойством, связанным с неравноценностью реального Мира и его зеркального отображения. Это свойство времени может быть названо направленностью или ходом. Теперь можно сказать, что из астрофизических данных следует существование направленности времени. В силу этой направленности время может совершать работу и производить энергию. Итак, звезда является только кажущимся *perpetuum mobile*:

⁷ Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия 1, 5 // *Его же. Творения* / Пер., вступ. ст., комм. А. И. Сидоров. М., 1993–1994. Кн. 1. С. 215–216.

⁸ Максим Исповедник, прп. Схолии к Небесной Иерархии Дионисия Ареопагита // *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах* / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 1994.

⁹ См. о нем, в частности: *Время и звезды: к 100-летию Н. А. Козырева* / Отв. ред. Л. С. Шихобалов. СПб., 2008.

звезда черпает энергию из хода времени»¹⁰. Этот источник — время, которое в данном случае служит не уничтожению объекта, а напротив, его сохранению и обновлению. Теперь вспомним, что согласно прп. Максиму Исповеднику, эон связан с логосом, несущим энергию и обновление тварных феноменов. Здесь мы видим удивительное совпадение видения, едва ли случайное.

Согласно Н. А. Козыреву, время есть не просто отсчет движения, а самостоятельное явление природы, существующее наряду с веществом и физическими полями, и оно может воздействовать на объекты и процессы нашего мира. Вот как он об этом пишет в своей классической работе «Об исследованиях физических свойств времени»¹¹: «В точных науках направленность времени рассматривается как свойство физических систем, а не как свойство самого времени. В естествознании же направленность времени существует всегда и связана с принципиальным отличием причин от следствий. Логически совершенно необходимо рассмотреть и эту вторую возможность методами точных наук. С этой позиции время становится явлением природы, а не просто четвертым измерением, дополняющим трехмерное пространство. Тогда промежутки времени, измеряемые часами, должны обладать еще некоторыми физическими свойствами»¹².

Козырев назвал эти свойства физическими или активными, противопоставляя их геометрическому (пассивному) свойству длительности: «Значит, время, как некая физическая среда, может воздействовать на вещество, на ход процессов и связывать между собой самые разнообразные явления, между которыми казалось бы нет и не может быть ничего общего»¹³. Исследователь подвергает анализу первичное причинно-следственное звено, состоящее из двух материальных точек — точки-причины и точки-следствия, разделенных ненулевыми пространственным и временным промежутками.

Мы уже упоминали о логосном характере времени у прп. Максима Исповедника. Теперь рассмотрим подробно, что преподобный понимал под логосами? На это можно дать следующий ответ: логос в понимании прп. Максима — изначальный Божественный замысел и цель, и, одновременно, нетварная энергия, действие. Вот что, в частности, он пишет в Толковании на молитву Господню: «Ведь в логосе природы нет ничего противоразумного, поскольку он есть и естественный, и Божественный закон, принимая в себя и движение воли, действующей в согласии с ним. А если в логосе природы отсутствует противоразумное, то вполне естественно, что и воля, движимая в соответствии с ним, будет действовать во всем согласно с Богом»¹⁴.

Итак, логос есть Божественный закон. Далее, этот закон является не статическим, но динамическим, поскольку подразумевает движение воли, действующей в согласии с ним. Понимание логоса у прп. Максима является

¹⁰ Козырев Н. А. Причинная, или несимметричная механика в линейном приближении. Пулково, 1958. С. 6.

¹¹ Козырев Н. А. Об исследованиях физических свойств времени. Пулково, 1974.

¹² Там же. С. 11.

¹³ Там же. С. 12.

¹⁴ Максим Исповедник, прп. Толкование на Молитву Господню // Его же. Творения / Пер. А. Сидорова. Кн. I. М., 1993. С. 187–202.

динамическим по определению, ибо логос в известном смысле — результат движения Божественной природы, и в этом плане сопоставим с Божественной энергией. Наконец, в логосе присутствует план намерения или цели, поскольку прп. Максим говорит о Божественной воле и промысле, которые представляет логос.

В логосе, согласно прп. Максиму, нет ничего противоразумного и противоречащего Божественной воле, следовательно, и Божественным целям и намерениям, поэтому можно говорить о том, что в логосе присутствует аспект целеполагания. Логос является законом, но, можно сказать, установленным Мудрым Законодателем, Который, по византийским понятиям, должен ставить некую разумную и благую цель. Далее отметим, что логос — естественный закон, т.е. он содержит основные характеристики тварной природы. С другой стороны, он является Божественным, т.е. исходит от Бога и являет Божественное действие, которое есть следствие движения Божественной природы. Дуализм логоса — его Божественное происхождение, с одной стороны, и его связь с творением, с другой, — одна из основных общих его характеристик у прп. Максима. То, что важно для нашей темы: логос определяет причинно-следственные связи (то, что в системе Козырева делает время).

Далее, у логоса есть своя энергийная, или деятельностная составляющая. Как пишет прп. Максим, красота мудрости есть деятельное знание ($\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\epsilon}\mu\lambda\rho\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma$) или деятельность [соединенная] с мудростью. «Их отличительной чертой является логос божественного промысла и суда, который исполняется мудростью и деятельностью»¹⁵.

Теперь вспомним, что на основании своих представлений об определении причинно-следственных связей временем Н. А. Козырев вводит соответствующую величину и называет ее ходом времени, который имеет размерность скорости и характеризует скорость перехода причины в следствие в элементарном причинно-следственном звене. Эта величина является основной количественной характеристикой в т.н. причинной механике. Соответственно, можно сопоставить энергийно-деятельностное начало в логосе с ходом времени.

Следующая важная параллель связана с понятием «плотность времени» у Н. А. Козырева. В некий момент идеальные образцы, логосы, как бы выводятся Богом наружу и материализуются, — наш мир является материализацией идеальных логосов природы. Как пишет прп. Максим, «Бог же, сотворивший и приведший в бытие всяческая Своей беспредельной силой, связывает, сочетает и ограничивает все, умопостигаемое и чувственное, промыслительно соединяя одно с другим и с Самим Собою»¹⁶. Для прп. Максима все приходит в бытие из небытия всецело и совершенно, а не по частям и несовершенно. Это связано с тем, что Бог является причиной мира, при этом причиной непостижимой и всесильной, причиной целостной и совершенной.

В свою очередь, такими же чертами обладают божественные логосы, как нетварные замыслы и идеи самого Бога. В известный момент, как мы показали

¹⁵ Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. СПб., 2006. С. 15.

¹⁶ Максим Исповедник, прп. Мистагогия // Избранные творения преподобного Максима Исповедника / Пер., вступ. ст., комм. и прил. А. И. Сидоров. М., 2004. С. 211–250.

выше, благодаря логосам происходит всецелое и совершенное исхождение творения. В этом исхождении логосы «оплощаются», «одебелеваются», «материализуются». Мир становится как бы истканым из логосов, ибо они образуют его духовную основу, «ткань мира». Сама по себе эта ткань отражает совершенство логосов, их способность при собственной простоте создавать сложные сущности. Но при этом они не только сохраняют свою цельную духовную природу, но и являются независимыми от мира. Прп. Максим сравнивает их с птичками на дереве, которые могут в любой момент улететь. Однако, если продолжать эту аналогию, то мировое древо рухнет без этих птичек, которые парадоксальным образом являются и его корнями. Но эти «корни» могут в любой момент исчезнуть, точнее, переместиться к своему Началу и Первоначалу всего мира — Богу-Логосу¹⁷.

Мир в его наличествующем виде существует только по благодати Логоса, Сына Божия и не уничтожается только по его воле. На Страшном Суде произойдет преображение этого мира, однако это означает не уничтожение его материальности, а упразднения его тленности. Дело в том, что в мировоззрении прп. Максима материальность отнюдь не синонимична тленности: «воплощение логосов» вовсе не упраздняет их благодати и не означает обязательного уничтожения твари. Для обозначения «материализации» логосов прп. Максим использует весьма интересный и неоднозначный термин «пестрота» (ποικιλία). Согласно его мнению, высказанному в 41-й Амбигве, логосы всего разделенного и частичного объемлются логосами общего и родового, отвечающими за роды и виды материального мира, а конкретные материальные феномены основываются на логосах частного родового. И если логосы более родового и общего содержатся [божественной] Премудростью, то логосы частного, в своей пестроте заключенные в логосах родового, охватываются Божественным Разумением¹⁸, в котором прежде упрощаются и освобождаются от символической пестроты, которой обладали в подлежащих вещах, и объединяются Премудростью, являя доходящую до тождества сращенность с более общими родами¹⁹.

В платонической традиции «пестрота» означала неупорядоченную множественность единичных частных вещей, которая была связана с хаосом и материальностью. Но данный термин для прп. Максима значит нечто иное: это многообразие единичных материальных вещей и «цветущая сложность» материального мира, замысленная Богом, благодаря множеству индивидуальных логосов, которые восходят к общим, «родовым» логосам, которые в свою очередь укоренены и осуществлены в Премудрости.

С другой стороны, в результате экспериментов Н. А. Козырев обнаружил некое переменное свойство, которое он назвал интенсивностью, или плотностью времени, отражающей степень его активности: «Степень активности времени может быть названа его плотностью. Уже из самых общих соображений можно заключить, что существование плотности времени должно

¹⁷ Thunberg L. *Microcosm and mediator*. Lund, 1960. P. 90.

¹⁸ Разница между Премудростью (Σοφία) и Разумением (Σύνεσις) такая же, как между Умом (в платоническом понимании) и интеллектом. Премудрость отвечает за общие понятия, Разумение — за конкретные.

¹⁹ Трудность XLI (1313AB).

вносить в систему организованность, т.е. вопреки обычному ходу развития, уменьшать ее энтропию. Действительно, когда весь Мир перемещается по оси времени от настоящего к будущему, само это будущее, если оно физически реально, будет идти ему на встречу и будет, стягивая многие следствия к одной причине, создавать в системе тенденцию уменьшения ее энтропии. Таким образом, время, благодаря своим физическим свойствам, может внести в Мир жизненное начало, препятствовать наступлению его тепловой смерти и обеспечивать существующую в нем гармонию жизни и смерти»²⁰. Как отмечает Н. А. Козырев, «в пространстве плотность времени не равномерна, а зависит от места, где происходят процессы»²¹, которые способствуют увеличению или уменьшению плотности времени, в зависимости от того, увеличивают ли они энтропию или уменьшают ее. Увеличение плотности времени, или его «излучение» способствует упорядочиванию структуры предметов, находящихся рядом с излучающим объектом. А упорядочивание структуры, естественно, связано с передачей и структурированием информации. Следовательно, именно увеличение плотности времени способствует усилению процессов, действующих против возрастания энтропии, т.е. процессов жизни»²². Напомним, что логосы «одебелевают», как бы обладают своей «плотностью». Вспомним также, что логосы промысла содержат и животворят мир.

Наконец, как полагал Н. А. Козырев, не исключено, что некоторые явления психики человека объясняются возможностью связи через время: например, интуиция и телепатия. Между тем, логос природы имеет не только материальное, но и духовное измерение.

Подведем итоги. Богословие эона прп. Максима Исповедника и теория времени Н. А. Козырева обладают значительным, а временами изумительным сходством в следующих пунктах.

Время как некое активное начало, организующее процессы этого мира и создающее причинно-следственные связи.

Время как обновляющее и животворящее начало.

Время обладает своим «ходом», т.е. энергией.

Время обладает своей плотностью, подобно «одебелевшим», «уплотненным» логосам.

Ряд духовных процессов, в частности интуиция, связаны со временем, организующим причинно-следственные связи.

Скорее всего, Н. А. Козырев не читал творения прп. Максима, тем более что основные труды преподобного были переведены на русский язык после

²⁰ Козырев Н. А. Время как физическое явление // Моделирование и прогнозирование в биоэкологии. Рига, 1982. С. 59–60.

²¹ Там же. С. 60.

²² Козырев Н. А. Причинная, или несимметричная механика... С. 40. Отметим, что далеко не все физики разделяют представления Н. А. Козырева: понятие плотности времени, а тем более его изменения отсутствует в современной официальной физике. Однако, это означает лишь то, что материалистическая парадигма в современной науке в силу естественной инерции и других причин имеет достаточно весомые позиции. Сам по себе этот факт не говорит об истинности или неистинности позиции Н. А. Козырева.

его кончины (1983 г.). Тем более прп. Максим не мог быть знаком с трудами Н. А. Козырева. Однако, поразительны интуиция великого богослова и великого математика, из которых один путем «естественного созерцания», а другой путем математики и астрономии пришли к постижению великой истины о влиянии времени на ход событий и причинно-следственные связи, к выводам о времени как о «плотной среде» и обновляющем начале, имеющем свой «ход», которое сохраняет мир и обновляет его, к выводам об энергичном характере времени.

Источники и литература

1. *Беневич Г. И.* Преподобный Максим Исповедник // Православная энциклопедия. Т. 43. М., 2016. С. 50–95.
2. *Василик В., протодиак.* Богословие времени преподобного Максима Исповедника // Сретенское слово. 2022. № 4. С. 20–36.
3. *Время и звезды: к 100-летию Н. А. Козырева* / Отв. ред. Л. С. Шихобалов. СПб.: Нестор-История, 2008
4. *Козырев Н. А.* Об исследованиях физических свойств времени. Пулковое, 1974.
5. *Козырев Н. А.* Причинная или несимметричная механика в линейном приближении. Пулковое, 1958. 88 с.
6. *Козырев Н. А.* Сочинения. М., 1991.
7. *Козырев Н. А.* Время как физическое явление // Моделирование и прогнозирование в биоэкологии. Рига: ЛГУ им. П. Стучки, 1982. С. 59–72.
8. *Ларше Ж.-К.* Идея времени в трудах преподобного Максима Исповедника // Материалы кафедры Богословия Московской Духовной Академии 2012–2013. Конференция кафедры богословия Московской Духовной Академии, посвященная 1350-летию со дня кончины преподобного Максима Исповедника (580–662). 16 ноября 2012 года. Сергиев Посад, 2013. С. 9–49.
9. *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия // *Его же.* Творения / Пер., вступ. ст., комм. А. И. Сидоров. М., 1993–1994. Кн. 1.
10. *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // Избранные творения преподобного Максима Исповедника / Пер., вступ. ст., комм. и прил. А. И. Сидоров. М., 2004. С. 211–250.
11. *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. СПб., 2006.
12. *Максим Исповедник, прп.* Схолии к Небесной Иерархии Дионисия Ареопажита // *Дионисий Ареопажит.* О Божественных именах / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 1994.
13. *Максим Исповедник, прп.* Толкование на Молитву Господню // *Его же.* Творения / Пер. А. Сидорова. Кн. I. М., 1993. С. 187–202.
14. *Михайлов П. Б.* Категория времени в христианской метафизике: Григорий Нисский и Максим Исповедник // СХОЛН. 2015. № 9. С. 119–136.
15. *Петровский А. Н.* К вопросу апокатастасиса: категория времени в метафизике прп. Максима Исповедника // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 58–68.
16. *Thunberg L.* Microcosm and mediator. Lund, 1960.

В. П. Вацаев

К вопросу о католическом богословии иконы: динамика в осмыслении значения сакрального искусства

УДК 272-526.62

DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_21

EDN EIUQIF



Аннотация: В статье ставится вопрос: каким образом в современном католическом богословии выстраивается понимание и определение роли иконографии? Представленная формулировка отражает дискуссию о том, что отношение к иконографии в восточном и западном богословии на протяжении христианской истории обуславливалось разными культурными и догматическими предпосылками. В современном католическом богословии икона занимает важное, но не центральное место. Такое положение связано с историко-культурным контекстом и было закреплено постановлениями II Ватиканского Собора (1962–1965). Тем не менее в современном католическом богословии существуют разные мнения относительно вопросов об изображении Иисуса Христа, образов святых и сюжетов из Священного Писания. С одной стороны, существует позиция с положительным отношением к чувственному восприятию образа. С другой, прослеживается тенденция к осмыслению духовной роли иконопочитания в жизни верующего, близкая к восточной традиции Православной Церкви. В статье рассматриваются особенности богословского осмысления сакрального искусства в западной латинской традиции, а также теоретические аспекты восприятия иконографических образов на основании официальных документов Римско-Католической Церкви. Такой подход позволяет выявить основные дидактические и мемористические аспекты восприятия иконографических образов. Согласно данной концепции, сакральное искусство есть не только способ формирования визуального восприятия святого, но и способ укрепления религиозного благочестия, и, через воздействие на память, побуждения человека к размышлению о духовном мире.

Ключевые слова: икона, образ, сакральное искусство, Тридентский Собор, II Ватиканский Собор, Йозеф Ратцингер (папа Бенедикт XVI), папа Иоанн Павел II, мистика, созерцание, дидактический и мемористический аспект, Боговоплощение.

Об авторе: **Василий Петрович Вацаев**
Аспирант Московской духовной академии.
E-mail: basilvashaev@yandex.ru
ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-4028-015X>

Для цитирования: Вацаев В. П. К вопросу о католическом богословии иконы: динамика в осмыслении значения сакрального искусства // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 21–33.

Статья поступила в редакцию 19.03.2024; одобрена после рецензирования 10.05.2024; принята к публикации 20.05.2024.

Vasily P. Vashchaev

Toward a Question of Catholic Icon Theology: Dynamics in Comprehending the Meaning of Sacred Art



UDC 272-526.62

DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_21

EDN EIUQIF

Abstract: The article poses the question: how does modern Catholic theology build an understanding and definition of the role of iconography? The presented formulation reflects the discussion that the attitude to iconography in Eastern and Western theology throughout Christian history was determined by different cultural and dogmatic prerequisites. In modern Catholic theology, the icon occupies an important, but not central, place. This situation is related to the historical and cultural context and was enshrined in the decrees of the Second Vatican Council (1962–1965). However, in modern Catholic theology there are different opinions regarding the issues of the image of Jesus Christ, the images of saints and scenes from the Holy Scriptures. On the one hand, there is a position with a positive attitude towards the sensory perception of the image. On the other hand, there is a tendency towards understanding the spiritual role of icon veneration in the life of a believer, close to the Eastern tradition of the Orthodox Church. The article examines the features of the theological understanding of sacred art in Western Latin tradition, as well as theoretical aspects of the perception of iconographic images based on official documents of the Roman Catholic Church. This approach allows us to identify the main didactic and memoristic aspects of the perception of iconographic images. According to this concept, sacred art is not only a way of shaping the visual perception of a saint, but also a way of strengthening religious piety, and, through its impact on memory, of encouraging a person to meditate about spiritual world.

Keywords: icon, image, sacred art, Tridentine Council, Second Vatican Council, Joseph Ratzinger (Pope Benedict XVI), Pope John Paul II, mysticism, contemplation, didactic and memorializing aspect, God's incarnation.

About the author: **Vasily Petrovich Vashchaev**

Postgraduate Student at the Moscow Theological Academy.

E-mail: basilvashaev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-4028-015X>

For citation: Vashchaev V. P. Toward a Question of Catholic Icon Theology: Dynamics in Comprehending the Meaning of Sacred Art. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 21–33.

The article was submitted 19.03.2024; approved after reviewing 10.05.2024; accepted for publication 20.05.2024.

Введение

Иконографический образ в христианской религиозной культуре имеет долгую историю формирования. История сакрального искусства и образности начинается со II в., когда в христианской среде вводятся в употребление символические изображения. Впоследствии христианский символизм стал важной частью храмовых пространств Древней Церкви. В VIII в. отцы VII Вселенского Собора анафематствовали иконоборцев и окончательно определили иконопочитание как неотъемлемую часть благочестия православного христианина. Оценивая значимость постановлений Собора для богословия Православной Церкви, В. Н. Лосский отмечает, что «Церковь торжествует в борьбе за иконопочитание, утверждая возможность выражать Божественные реальности в материи, как символ и залог нашего обожения»¹.

С течением времени Запад и Восток все дальше отдалялись друг от друга в богословских вопросах, что затронуло и отношения к иконам. После Великой схизмы 1054 г. каждая из Церквей постепенно развивала собственное видение иконописи, которые определялись разными историко-культурными особенностями осмысления роли и значения икон в жизни верующего человека. С середины XX в. Римско-Католическая Церковь пошла на диалог с Православной Церковью в области не только догматического богословия, но и религиозного искусства.

Взаимоотношения между Римско-Католической и Русской Православной Церквями вышли на новый уровень в связи с деятельностью II Ватиканского Собора (1962–1965) и принятого на нем документа «Unitatis Redintegratio»². Содержащаяся в декрете формулировка о «сестринском» достоинстве Русской Православной Церкви послужила началом диалога.

Важно отметить, что отношение к иконе и иконографии в Восточном и Западном христианстве формировалось разными путями. В Православной Церкви икона — это не только образ святого, но и возможность мистического переживания через прикосновение к благодати Бога. В католической традиции иконографические изображения являются способом дидактического взаимодействия с верующим. Но вместе с тем одним из важных событий XX в. стало открытие восточной иконы на Западе, происходившее параллельно с исследованием богословия образа в Православии.

Изучение наследия отцов эпохи иконоборческого кризиса открыло ценность той перспективы, которую мы видим на иконах, и которая определяется «ни теми, кто икону пишет, ни теми, кто ее рассматривает, но только Тем, кто через нее обращается к нам»³. Католический архиепископ Пьеро Марини отмечает: «Иконография должна раскрывать человеческое и в то же время быть прозрачным образом божественного. Существует необходимость

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Рещиковой). 2-е изд., испр. и перераб. СТСЛ, 2012. С. 14.

² Декрет об экуменизме (Unitatis Redintegratio) // Документы II Ватиканского Собора. М., 2004. С. 170.

³ Нобл И., Бауерова К. Пути православного богословия на Запад в XX веке. М., 2016. С. 4.

в Католической Церкви заново открыть для себя синергию, существующую между праздником, архитектурой и иконографией. Вне этой синергии не может быть подлинного богослужебного искусства, а только родовое сакральное искусство»⁴. В связи с этим представляется актуальным исследование осмысления Католической Церковью на протяжении всей ее истории роли и значения иконографии.

Основная часть

В настоящей статье важно исследовать контекстуальные факторы, способствовавшие формированию традиции католического богословия иконы, в котором особое внимание уделяется дидактическому и мемористическому аспекту в осмыслении роли сакрального искусства.

Икона — это одно из проявлений церковного Предания (от греч. εἰκών — изображение, образ). В период формирования христианского искусства в Византии этим словом обозначалось всякое вообще изображение Спасителя, Богоматери, святого, ангела или события Священной истории. В отличие от дохристианских объектов поклонения ее нельзя рассматривать как полностью тождественное Божеству изображение, т.к. «икона причастна первообразу не в силу тождества своей природы с его природой, а тем, что изображает его личность и носит его имя что и связывает икону с изображенным на ней лицом»⁵.

Отношение к образу не всегда было однозначным. Оно изменялось на протяжении веков, находясь в прямой зависимости от меняющегося религиозного сознания, и сейчас остается различается в разных частях христианского мира. Факт Боговоплощения («И Слово стало плотью» Ин 1:14) способствовал развитию в христианской религии осмысления в жизни человека двух сторон одной реальности — имманентной и трансцендентной. Ранние христиане старались запечатлеть божественную реальность, используя материальную форму. Таким образом сакральное искусство впервые появляется в катакомбах, на надгробиях, украшениях и т.д. Дальнейшее развитие христианского искусства происходило в рамках литургических пространств Церкви, — в ее храмах. Иконы, призванные выражать вероучительные аспекты Церкви, играли важную роль в просвещении малограмотных членов общины.

Отправной точкой для богословских дебатов и последующего формирования православного почитания икон является период иконоборческого кризиса, инициированного запретами императоров Льва III (ок. 675–741) и Константина V (ок. 718–775) на использование в религиозных практиках изображений. Основное напряжение событий сконцентрировалось на Востоке, отличавшегося от Запада своим особым отношением к иконопочитанию. Благодаря радикальной позиции противников иконопочитания были

⁴ *Marini P., Archbishop. Iconography and Liturgy // The Holy See.* URL: https://www.vatican.va/news_services/liturgy/2005/documents/ns_lit_doc_20050120_marini_en.html?clckid=44db8273 (дата обращения: 11.03.2024).

⁵ *Лосский В. Н., Успенский Л. А. Смысл икон / Пер. с фр. В. А. Решиковой, Л. А. Успенской. М., 2014. С. 47.*

сформулированы основные положения богословия иконы. Иконоборцы предполагали, что изображение на иконах Иисуса Христа ведет к разделению Его природы, в то время как святыми отцами утверждалось, что при изображении кого-либо передается его ипостасный аспект. Визуальная или эстетическая сторона икон (их материальный аспект) не играла сколько-нибудь значимой роли в этом богословском противостоянии.

Иконы рассматривались с точки зрения их важности для христианского учения, их роли в богослужебной практике, их влияния на некоторые из основных элементов христианской веры. Также важной частью иконопочитания является идея о том, что благодать сопричастна изображениям святых: «икона — изображение человека обоготворенного — досточтимая и свята именно тем, что передает обоженное состояние своего первообраза и носит его имя; поэтому освящающая благодать Духа Святого, присущая первообразу, присутствует и в его изображении»⁶. Такой взгляд на значение сакрального образа не позволяет верующему осмысливать иконографию только с точки зрения дидактической пользы.

Идея о значении иконографии в духовной жизни верующего была сформулирована в тексте «Трех защитительных слов против порицающих святые иконы» прп. Иоанна Дамаскина (ум. 754 г.), оказавшего, в свою очередь, влияние на выработку решений VII Вселенского Собора. Прп. Иоанн говорит о пребывании благодати в изображениях святых⁷, а также указывает, что духовное созерцание возможно для человека только посредством созерцания телесного образа: «А созерцая телесный Его [Христа] вид, мы представляем себе, насколько возможно, также и славу Его Божества. Ибо, — так как мы состоим из двух частей, составлены из души и тела, и душа наша не обнажена, но покрывается [телом] как бы завесою, — то нам невозможно помимо телесного прийти к духовному. Следовательно, подобно тому как через чувственные слова, [которые] мы слышим телесными ушами, мы также понимаем и духовное, так и через телесное созерцание приходим к созерцанию духовному»⁸. Таким образом, назначение священного образа напрямую сопряжено с практикой духовной жизни, что придает иконопочитанию особый статус в жизни Церкви.

На протяжении всего периода иконоборческого спора папство поддерживало сторонников иконопочитания против иконоборческих императоров. На VII Вселенском Соборе было зачитано письмо епископа Рима, представлявшее собой сильную моральную поддержку сторонникам икон, но его содержание с богословской точки зрения было несущественным для обсуждаемых вопросов. Тем не менее, папские легаты одобрили постановления Собора

⁶ Успенский Л. А. Богословие иконы православной церкви. Коломна, 1997. С. 187.

⁷ «Ибо святые и при жизни были исполнены Святого Духа, также и по смерти их благодать Святого Духа неистощимо пребывает и в душах, и в телах, лежащих во гробах, и в их чертах, и в святых их изображениях не по причине их сущности, а вследствие благодати и [божественного] действия» (Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина / Пер. с греч. Т. 1. СПб., 1913. С. 356).

⁸ Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы... С. 398.

и подписали его документы. Основное внимание уделялось не сакральной значимости иконы как объекта поклонения, а скорее ее учительной роли в деле христианского просвещения⁹. Это не было пустой формальностью. Если на Востоке в результате иконоборческого кризиса было сформировано богословие иконы, то на Западе рефлексия в отношении сакрального искусства носила фрагментарный характер. Рассмотрим основные вехи отношения к сакральному искусству в рамках католической традиции.

В IX в. лидирующее положение заняла франкская школа со своим отношением к образу как к безжизненному, но полезному для украшения и напоминания о сакральном. К этим двум направлениям присоединялись учение Клавдия Туринского с его полным неприятием любых изображений и креста, и Агобарда Лионского, признававшего за иконами лишь функцию напоминания о священном¹⁰. Взгляды латинских богословов сосуществовали и взаимодействовали друг с другом. Это привело к тому, что в период конца IX — начала X вв. на Западе дискуссия о значении и роли сакрального искусства постепенно была задвинута на второй план. Первостепенное внимание получили реликвии, ходатайства ко святым и почитание Креста. Относительно изображений иконографического характера наблюдалось общее убеждение о недопустимости их уничтожения, возможности их наличия в церквях и домах, однако не для целей поклонения. Главными же аспектами восприятия иконы стали: декоративный (благоприятно влияющий на чувственную сферу), и мемористический (воздействующий на память человека).

Отметим, что прилагательное «мемористический» в рамках функции или роли священного образа в отечественной науке встречается в работе А. А. Копцева¹¹, в которой не дается четкого его определения, но оно может быть выделено из контекста. Итак, мемористическая функция — это восприятие иконы как объекта, оказывающего на память человека определенное воздействие, побуждающее к размышлению о священном и духовной работе над собой. В некотором смысле сакральное изображение становится инструментом для практики размышления (*meditatio*), а на более поздних этапах — созерцания (*contemplatio*), в которой память человека восстанавливала в уме воспоминания о догматической или этической истине¹². Что же касается источника распространения такого отношения к образу, то им, очевидно, является труд Агобарда Лионского «Об изображениях святых»¹³ и другие богословские трактаты каролингской школы.

⁹ Безансон А. Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. М., 1999. С. 167.

¹⁰ Копцев А. А. Клавдий Туринский и Агобард Лионский в контексте иконоборчества // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. № 2. С. 40–46.

¹¹ Копцев А. А. Сравнительный анализ иконоборчества византийского и реформатского (кальвинизм): дисс. ... канд. богословия. СПб., 2017. С. 99, 102, 103, 108.

¹² Отличной от восточной практики созерцания, о которой пишет прп. Иоанн Дамаскин. См.: Шлепин В. Опыт молитвы в Православии и Католицизме // XX Сретенские чтения, секция религиоведения. Свято-Филаретовский институт. URL: <https://sfi.ru/science/srietienskiie-chtieniia/xx-sretenskie-chteniya/sekciya-religiovedeniya/opyt-molitvy-v-pravoslavii-i-katolicizme.html> (дата обращения: 10.11.2023).

¹³ *Agobardus Lugdunensis. Liber de imaginibus sanctorum* // PL. T. 104. Col. 199B.

Возвращаясь к описанию исторического контекста, необходимо обратить внимание, что в XIV–XVI вв. Римско-Католическая Церковь сталкивается сразу с двумя серьезными вызовами: влиянием светского искусства на сакральное и полемикой с последователями протестантизма.

Католическая реакция на тезисы протестантизма привела к созыву Тридентского Собора (1545–1563). На 25-й сессии было задекларировано, что «нужно иметь и хранить, в частности, в церквях, образы <...> не потому, что мы верим, будто в них заключена Божественность или какая-либо добродетель, оправдывающая их культ <...> но потому, что почитание, воздаваемое им, восходит к первообразам, которые они представляют»¹⁴. Эти положения имели полемическую направленность и продолжали традиционный западный вектор осмысления роли и значения иконы, направленный против иконоборческих идей Реформации¹⁵.

Несколько раньше, с XIV в., начинается расцвет эпохи Ренессанса, характеризующийся тем, что светское искусство начинает оказывать влияние на искусство сакральное. В этот период восприятие иконы сосредотачивается на изображении, как передаче реальности художником. Оно подчинено в первую очередь общим законам природы, включая оптику, и полностью отнесено к сфере чувственного восприятия¹⁶.

Закономерно, что сложившаяся ситуация не могла быть одобрена со стороны Римско-Католической Церкви, занявшей оборонительную позицию. Хорошим иллюстративным примером является послание «Sacrosancta» 1642 г. папы Урбана VIII, а также последующие документы понтификов, следовавшие этому посланию и повторявшие прежние директивы, добавляя, что образы должны соответствовать «тому, что Католическая Церковь приемлет с самых древних времен»¹⁷. В этот исторический период стратегия прозелитизма, применяемая в отношении Православной Церкви, препятствовала церковным деятелям обратиться к восточному наследию богословия иконы. По словам кардинала Йозефа Ратцингера (папы Бенедикта XVI), после наступления эпохи Просвещения практическим результатом принятых указов оказалось лишь бегство в историзм, имитация прошлого, а также, в ряде случаев, попытка компромисса со светским искусством. Копирование достижений прошлого без глубокой рефлексии, без осознания того, какие принципы были заложены при создании сакральных образов Древней Церкви, привели к тому, что Католическая Церковь потеряла инициативу в противостоянии с секулярным отношением к сакральному образу¹⁸.

¹⁴ Декрет о призывании святых, поклонении их мощам и о святых иконах // Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. СПб., 2002. С. 322–323.

¹⁵ Более подробный анализ положений Собора и позиций последователей протестантского учения см.: *Вацаев П. В.* Богословие иконы Тридентского собора как ответ на вызовы Реформации // Вопросы богословия. 2023. № 2 (10). С. 29–36.

¹⁶ *Рыжов Ю. В.* Философия иконы в традиции Востока и Запада // Электронная Библиотека Гумер. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Article/ryjov_filikon.php (дата обращения: 15.11.2023).

¹⁷ *Philippus Labbeus, Gabr. Cossartius.* Sacrosancta Concilia Ad Regiam Editionem Exacta. Tomus Quintus. Lutetiae Parisiorum, 1671. S. 416.

¹⁸ См.: *Ratzinger J.* The Spirit of the Liturgy. San Francisco, 2000. P. 130.

Впоследствии подход в осмыслении икон исключительно как инструмента для назидания верующих привел к тому, что в начале XX в. в храмах намеренно уничтожались аутентичные декоративные элементы средневекового периода, т.к. по мнению некоторых епископов и священников, они перестали выполнять функцию назидания. Кардинал Й. Ратцингер считал, что «уничтожение образов, первые признаки которого относятся к 1920-м гг., устранило множество китча и недостойного искусства, но в конечном итоге оставило после себя пустоту, убогость которой мы сейчас переживаем по-настоящему остро»¹⁹.

Следствием этого стал новый виток в отношении сакрального и светского искусства — переход к положительному восприятию светских художественных стилей и форм. При этом речь уже шла о полноценном использовании на практике присущих им концепций и выразительных средств²⁰. При этом, понимая опасность такого шага, папой Пием XII в 1947 г. была издана энциклика «*Mediator Dei*» — ограничительный документ, запрещающий использование в храмах изображений, которые не пробуждают религиозного благочестия у молящихся. В то же время папа выразил желание удовлетворить новые потребности современного искусства, руководствуясь требованиями христианской общины, а не личными предпочтениями и вкусами художников²¹.

Последовавший вскоре за этим декретом II Ватиканский Собор в Конституции «*Sacrosanctum Concilium*» вновь подчеркнул важность религиозного искусства для Церкви, посвятив этому вопросу 8 прескрипций²². В них мы не находим какой-либо богословской рефлексии в отношении духовной ценности сакрального образа, а в 125-м положении содержится предостережение, что священные изображения «следует выставлять в ограниченном количестве и в подобающем порядке, дабы не вызывать в христианском народе чрезмерного удивления и не поощрять не вполне верную набожность»²³. Также, обращаясь к теме опасности чрезмерного использования в храмовом пространстве светских художественных стилей и форм, Конституция отмечает: «Пусть Епископы позаботятся о том, чтобы во храмы Божии и в другие священные места не допускались те художественные произведения, которые противоречат христианской вере, нравам и благочестию и оскорбляют истинно религиозное чувство — будь то извращённой формой, будь то недостатком мастерства, посредственностью или явным подражанием»²⁴.

Другие современные нормативные декларации о католическом отношении к иконам содержатся в Кодексе канонического права, Кодексе канонов восточных церквей и Катехизисе Католической Церкви. Кодекс канонического права в точности повторяет слова литургической Конституции и предписывает

¹⁹ Ibid.

²⁰ Рыжов Ю. В. Философия иконы в традиции Востока и Запада...

²¹ Рашкова Р. Т. Ватикан и современная культура. М., 1989. С. 317.

²² А именно пункты положений с 122-го по 129.

²³ Конституция о священной Литургии (*Sacrosanctum Concilium*) // Документы II Ватиканского Собора. М., 2004. С. 57.

²⁴ Там же.

сохранять практику размещения священных изображений в церквях, для их почитания верующими²⁵.

Текст Катехизиса является прорывным в отношении богословского осмыслении иконографии в Римско-Католической Церкви. В нем раскрывается христологическая основа почитания святого образа со ссылкой и прямой цитацией постановления VII Вселенского Собора. Причем отправной точкой теоретических построений авторов вероучительного текста служит богословская рефлексия о богочеловечестве Иисуса Христа, принявшего человеческую плоть и ставшего истинным человеком: «Слово стало плотью, приняв истинное человечество, и поэтому тело Христово ограничено. В силу этого человеческий Лик Иисуса может быть “предначертан” (Гал 3:1). На VII Вселенском Соборе Церковь признала законным изображение этого Лица на святых образах. В то же время Церковь всегда признавала, что в теле Иисусовом Бог “Сам невидимый, стал видимым для нас” (Префация Рождества). Действительно, индивидуальные особенности тела Иисусова являют Божественную личность Сына Божия. Он сделал Своими черты Своего человеческого тела настолько, что, начертанные на святом образе, они могут быть предметом поклонения, ибо верующий, чтящий Его изображение, “поклоняется в нем Тому, Кто начертан” (II Никейский Собор)»²⁶. Также стоит отметить, что сакральные изображения святых служат единственной цели прославления Богочеловека: «Все знаки богослужения относятся ко Христу: священные образы Матери Божией и святых — также»²⁷.

В целом, с точки зрения современных восточных католических теологов, использование языка символов в иконе позволило, с одной стороны, донести до верующих в понятной и простой форме содержание, ранее недоступное для передачи, а с другой, сокрыло некоторые тайны веры от непросвещенных, которые были еще недостаточно подготовлены к их постижению²⁸. Такое постановление выглядит прямым заимствованием традиционного для латинского Запада дидактического и мемористического принципов восприятия образа. Однако существуют альтернативные мнения относительно роли сакрального искусства в жизни Католической Церкви.

Речь пойдет о богословских мнениях, в частности, кардинала Й. Ратцингера, в отношении литургической роли священных изображений в жизни верующего человека. Они определенно позволяют говорить об ином «угле обзора», где сугубо дидактическое и мемористическое восприятие образов несовместимо с верой в Боговоплощение, и VII Вселенский Собор должен быть воспринят по-новому: «Церкви Запада нужно прийти к истинному восприятию

²⁵ «Кан. 1188. Должна оставаться в силе практика предлагать в церквях почитанию верных священные изображения. Однако выставлять их следует в умеренном количестве, соблюдая надлежащий порядок, дабы не вызывать недоумения христианского народа и не подавать повода к сомнительной набожности» (Кодекс канонического права. М., 2007. С. 461).

²⁶ Катехизис Католической Церкви. М., 2001. С. 123.

²⁷ Там же. С. 285.

²⁸ Подобный лейтмотив прямо следует из современного труда польского богослова К. Матвейчука. См.: *Matwiejuk K. Ikona jako komunikator treści zbawczych // Warszawskie Studia Pastoralne*. 2013. S. 82–87.

Седьмого Вселенского Собора <...> ей следовало бы рассматривать основные линии этого богословия образа в Церкви как нормативные и для себя. Несомненно, нельзя допускать, чтобы существовали застывшие нормы; в Церкви должно найтись место для все нового опыта благочестия и все новых даров интуиции. Но разница между сакральным искусством (связанным с литургией, относящимся к церковному пространству) и общерелигиозным искусством остается. В сакральном искусстве не может быть чистой произвольности. Формы искусства, отрицающие Логос в вещах и фиксирующие человека на чувственной стороне явлений, несовместимы со смыслом образа в Церкви»²⁹.

В этой же канве звучали и замечания папы Иоанна Павла II, уделявшего особое внимание проблемам современной культуры. Одно из своих последних посланий (4 апреля 1999 г.) он специально адресовал людям искусства. В нем папа явно выражает свое убеждение в том, что каждое истинное проявление искусства предоставляет уникальный способ понимания более глубокой реальности человеческого существования и окружающего мира. Папа также отмечает, что полнота истины, заключенная в Евангелии, должна вызывать интерес у художников. Причину этого понтифик усматривает в том, что они, будучи людьми искусства, по своей природе чувствительны к проявлениям скрытой красоты реальности. В риторике этих посланий намечается тенденция на сближение с православным осмыслением практики иконопочитания.

Более того, папа Иоанн Павел II прямо говорил о важности икон для созерцательной молитвы³⁰. Сходная тематика звучала в его апостольском послании «*Duodecimum saeculum*», изданном по случаю 1200-й годовщины II Никейского (VII Вселенского) Собора, где папа рекомендовал более широко использовать священные изображения в евангелизации верующих на том основании, что постоянно растет потребность в духовном языке, на котором говорит подлинное христианское искусство. Понтифик прямо призвал епископов придерживаться соборных постановлений, поскольку они «являются для нас, католиков, как и для наших православных братьев, сильным стимулом для того, чтобы мы вместе переосмыслили путь традиции неразделенной Церкви»³¹.

Достаточно закономерно, что вышеописанные предпосылки привели к сосредоточению на теологии красоты, начинающей в современном католическом

²⁹ Ратцингер Й. (папа Бенедикт XVI). Богословие литургии: сакраментальное обоснование христианского существования. М., 2017. С. 136–137.

³⁰ После провозглашение тайны Розария необходимо: «выставление иконы или образа, посвященного тайне Розария... Место, где будет совершаться чтение Розария, должно быть подготовлено соответствующим образом. Его необходимо украсить цветами, приготовить подставку для иконы, зажечь перед ней свечи» (Цит. по: Как читать Розарий согласно апостольскому посланию Иоанна Павла II «Розарий Девы Марии»: Тексты молитв и апост. послание Rosarium Virginis Mariae в помощь священникам, монашествующим и мирянам. М., 2003. С. 29).

³¹ «...constitutes for us Catholics as well as for our Orthodox brethren an invitation to travel again together the road of the undivided Church...» (Цит. по: Иоанн Павел II. Апостольское послание «*Duodecimum saeculum*» (4 дек. 1987) // *Acta Apostolicae Sedis*, 80. 1988. S. 247–249).

богословии играть все более важную роль³². Об этом, в частности, свидетельствует энциклика «Lumen fidei» папы Франциска, в которой вера характеризуется одновременно как «слушающая» и «видящая», поскольку и то, и другое не исключает друг друга, но дополняет, являясь полноценными и равными путями познания Бога³³.

Что же касается богословия красоты, то заметим, что оно, исходящее из эстетического видения творения как явления Славы Божией, не допускает обособленности. «Икона никогда не бывает только механическим повторением образца, она представляет собой всякий раз новую встречу с неисчерпаемой тайной Лица»³⁴.

Заключение

Исследование различий между пониманием роли и значения иконографии в Католической и Православной Церквях позволяет лучше понять, как догматический и историко-культурный контекст формировал взгляды представителей разных христианских конфессий на иконопись и как эти взгляды трансформировались под влиянием секулярных тенденций современного общества.

Католическое отношение к иконографии и православное богословие иконы имеют существенные различия, могущие определять разный подход в религиозных практиках. Запад рассматривал икону исключительно как средство назидания и обучения малограмотных верующих, используя религиозное искусство в инструментальном качестве. Самым глубоким суждением по вопросу роли сакрального искусства был его мемористический аспект, в рамках которого образы воздействовали на память и помогали размышлять о духовном мире. Православный подход возник на почве преодоления иконоборческого кризиса и имел более системный взгляд на духовную пользу священного образа. По этой причине восточное богословие уделяет большее внимание духовному аспекту в восприятии иконы: человек от чувственного созерцания иконы переходит к духовному, а также получает воздействие благодати Святого Духа через обращение к сакральному образу.

Нормативные определения Римско-Католической Церкви остаются практически неизменными на протяжении веков, обосновывая декоративную и дидактическую функцию сакрального искусства. Однако современное католическое богословие все больше обращает внимание на постановления VII Вселенского Собора, которые позволяют сформулировать целостное богословие иконы. Также католическое богословие смотрит в сторону теологии красоты

³² Об этом весьма подробно пишет польский католический священник, профессор богословских наук Радослав Анджей Шалупняк в своей работе, посвященной богословию красоты в современной католической теологии. См.: *Chalupniak R.* “Fides ex visu” we współczesnej teologii piękna // *Colloquia Theologica Ottoniana*. 2014. S. 151–175.

³³ *Франциск I.* Энциклика *Lumen Fidei* Верховного Понтифика Франциска епископам, пресвитерам и диаконам, людям, посвященным Богу, и всем верным мирянам о вере. М., 2013. С. 36.

³⁴ *Шенборн К.* Икона Христа. Богословские основы. М., 1999. С. 9. Более подробно данный вопрос будет освещен в статье «Католическое богословие образа и его связь с теозстетикой сегодня» журнала МДА «Богословский вестник».

и видит в иконе не только механическое повторение образа, но и каждый раз новое восприятие неисчерпаемой тайны Боговоплощения.

Источники и литература

Источники

1. *Agobardus Lugdunensis. Liber de imaginibus sanctorum* // PL. T. 104.
2. *Philippus Labbeus, Gabr. Cossartius. Sacrosancta Concilia Ad Regiam Editionem Exacta. Tomus Quintus. Lutetiae Parisiorum, 1671.*
3. Документы II Ватиканского Собора. М.: Паолине, 2004.
4. *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина / Пер. с греч. Т. 1. СПб.: Имп. С.-Петербург. духов. акад., 1913. С. 347–441.
5. *Иоанн Павел II.* Апостольское послание «Duodecimum saeculum» (4 дек. 1987) // *Acta Apostolicae Sedis*, 80. 1988. S. 247–249.
6. Как читать Розарий согласно апостольскому посланию Иоанна Павла II «Розарий Девы Марии»: Тексты молитв и апост. послание *Rosarium Virginis Mariae* в помощь священникам, монашествующим и мирянам. М.: Изд-во Францисканцев, 2003.
7. Катехизис Католической Церкви. М.: Культурный центр Духовная библиотека, 2001.
8. Кодекс канонического права. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.
9. *Ратцингер Й. (папа Бенедикт XVI).* Богословие литургии: сакраментальное обоснование христианского существования. М.: Благотворительный фонд им. святителя Григория Богослова, 2017.
10. *Франциск I.* Энциклика *Lumen Fidei* Верховного Понтифика Франциска епископам, пресвитерам и диаконам, людям, посвященным Богу, и всем верным мирянам о вере. М.: Изд-во Францисканцев, 2013.
11. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002.

Литература

12. *Chalupniak R.* “Fides ex visu” we współczesnej teologii piękna // *Colloquia Theologica Ottoniana*. 2014. S. 151–175.
13. *Marini P., Archbishop.* Iconography and Liturgy // The Holy See. URL: https://www.vatican.va/news_services/liturgy/2005/documents/ns_lit_doc_20050120_marini_en.html?clckid=44db8273 (дата обращения: 11.03.2024).
14. *Matwiejuk K.* Ikona jako komunikator treści zbawczych // *Warszawskie Studia Pastoralne*. 2013. S. 82–87.
15. *Ratzinger J.* The Spirit of the Liturgy. San Francisco: Ignatius, 2000.
16. *Безансон А.* Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. М.: МИК, 1999.
17. *Копцев А. А.* Клавдий Туринский и Агобард Лионский в контексте иконоборчества // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2016. № 2. С. 40–46.

18. *Копцев А. А.* Сравнительный анализ иконоборчества византийского и реформатского (кальвинизм): дисс. ... канд. богословия. СПб., 2017.
19. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалены (В. А. Решиковой). 2-е изд., испр. и перераб. СТСЛ, 2012.
20. *Лосский В. Н., Успенский Л. А.* Смысл икон / Пер. с фр. В. А. Решиковой, Л. А. Успенской. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т; Эксмо, 2014.
21. *Нобл И., Бауерова К.* Пути православного богословия на Запад в XX веке. М.: Издательство ББИ, 2016.
22. *Рашкова Р. Т.* Ватикан и современная культура. М., 1989.
23. *Рыжов Ю. В.* Философия иконы в традиции Востока и Запада // Электронная Библиотека Гумер. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Article/ryjov_filikon.php (дата обращения: 15.11.2023).
24. *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной церкви. Коломна: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 1997.
25. *Шенборн К.* Икона Христа. Богословские основы. М.: Христианская Россия, 1999.
26. *Шлепин В.* Опыт молитвы в Православии и Католицизме // XX Сретенские чтения, секция религиоведения. Свято-Филаретовский институт. URL: <https://sfi.ru/science/srietienskiie-ctieniiia/xx-sretenskie-cteniya/sekciya-religiovedeniya/opyt-molitvy-v-pravoslavii-i-katolicizme.html> (дата обращения: 10.11.2023).

Священник Димитрий Лушников

Естественное богословие профессора Московской духовной академии протоиерея Федора Голубинского (1797–1854)



УДК 271.2-756(470-25):27-21
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_34
EDN EUWOPZ

Аннотация: Статья посвящена изучению рационально-теологического наследия профессора философии Московской духовной академии протоиерея Федора Голубинского (1797–1854). Проанализированы основные положения курса его лекций по естественному или умозрительно-му богословию. Показаны обнаруженные в ходе исследования философские влияния, в той или иной степени определившие содержательное наполнение данного курса. Отмечается, что к несомненным достоинствам «Умозрительного богословия» протоиерея Федора Голубинского можно отнести: 1) разработку им вопросов об условиях эффективности применения рациональных способов богопознания и эпистемическом статусе доказательств бытия Божия, 2) наличие подробного разбора аргументов критики традиционных доказательств существования Бога (включая Кантову критику онтологического аргумента), 3) определение конечного значения или доказательной силы данных доводов для естественного богословия и формирования религиозного мировоззрения. Делаются выводы: 1) отдельные решения протоиерея Федора Голубинского остаются актуальными для современной аналитической философии религии и философской теологии, 2) несмотря на эклектический характер рационально-теологических построений, в целом протоиерею Федору Голубинскому удалось создать оригинальную систему естественного богословия, ставшую фундаментом для дальнейшего развития отечественного духовно-академического основного богословия (при этом самого автора можно считать одним из родоначальников последнего).

Ключевые слова: Московская духовная академия, протоиерей Федор Голубинский, метафизический теизм, естественное богословие, основное богословие, апологетика, доказательства существования Бога, божественные атрибуты.

Об авторе: Священник Димитрий Юрьевич Лушников

Кандидат богословия, кандидат теологии, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: hram-sretenya@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7985-1371>

Для цитирования: Лушников Д. Ю., *свящ.* Естественное богословие профессора Московской духовной академии протоиерея Федора Голубинского (1797–1854) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 34–63.

Статья поступила в редакцию 20.06.2024; одобрена после рецензирования 05.07.2024; принята к публикации 08.07.2024.

PROCEEDINGS OF THE DEPARTMENT OF THEOLOGY

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3 (23)

2024

Priest Dimitry Lushnikov

Natural Theology of the Moscow Theological Academy Professor Archpriest Fyodor Golubinsky (1797–1854)

UDC 271.2-756(470-25):27-21
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_34
EDN EUWOPZ



Abstract: The article is devoted to studying the rational theology heritage of archpriest Fyodor Golubinsky (1797–1854), the Moscow Theological Academy professor of philosophy. The main provisions of his lecture course on natural or speculative theology have been analyzed. The philosophical influences discovered during the research, which to one degree or another determined his course content, have been demonstrated. It has been noted that undoubted advantages of archpriest Fyodor Golubinsky's *Speculative Theology* include: 1) his development of questions about the conditions for effective use of rational methods of knowledge of God and for epistemic status of the proofs for God's existence, 2) the presence of a detailed analysis of the arguments for criticizing traditional proofs for God's existence (including Kant's criticism of ontological argument), 3) determination of the ultimate significance or evidential power of these arguments for natural theology and for the formation of a religious worldview. The following conclusions have been drawn: 1) some of archpriest Fyodor Golubinsky's solutions remain relevant for modern analytical philosophy of religion and for philosophical theology, 2) despite the eclectic nature of his rational theology constructions, in general, archpriest Fyodor Golubinsky managed to create an original system of natural theology, which became the basis for further development of national fundamental theology in theological academies (while the author himself can be considered one of its founders).

Keywords: Moscow Theological Academy, archpriest Fyodor Golubinsky, metaphysical theism, natural theology, fundamental theology, apologetics, proofs for God's existence, divine attributes.

About the author: Priest Dimitry Yurievich Lushnikov

Cand. Sc. in Theology, Cand. Sc. in Divinity, Associate Professor, Head of the Department of Theology, St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: hram-sretenya@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7985-1371>

For citation: Lushnikov D. Yu., priest. Natural Theology of the Moscow Theological Academy Professor Archpriest Fyodor Golubinsky (1797–1854). *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 34–63.

The article was submitted 20.06.2024; approved after reviewing 05.07.2024; accepted for publication 08.07.2024.

Протоиерей Федор Александрович Голубинский родился 22 декабря 1797 г. в семье костромского псаломщика (впоследствии священника) Александра Андреевича¹. С 1806 по 1814 гг. обучался в Костромской духовной семинарии, в 1818 г. окончил Московскую духовную академию «с преимущественным успехом»², был возведен в степень магистра и оставлен при академии бакалавром философских наук. Научно-преподавательская карьера Федора Александровича развивалась достаточно успешно: «наделенный от природы богатыми дарами ума и сердца, Голубинский постоянным прилежанием и глубоким вниманием к себе умел с успехом воспользоваться ими»³. С 1822 г., спустя всего четыре года после окончания академии, Голубинский уже экстраординарный, а с 1824 г. — ординарный профессор кафедры философии Московской духовной академии. В 1828 г. Голубинский рукоположен во священника, а в следующем году произведен в протоиерея. В течении 36-ти лет своей академической службы, т.е. до 1854 г., о. Федор читал лекции по истории философских систем (1818–1822, 1830–1842), метафизике (1822–1830, 1842–1854), нравственной философии и введению в философию (1824–1830)⁴. Скончался прот. Федор Голубинский 22 августа 1854 г., на 57 году своей жизни. Похоронен на кладбище св. ап. Иоанна Богослова на малой родине, в Костроме.

Отличительной особенностью преподавания философских дисциплин прот. Федором Голубинским была ясность изложения материала. Как считает проф. С. С. Глаголев, это качество было далеко не всегда присуще лекциям по философии, особенно в первую половину XIX столетия⁵, однако проф. Голубинскому удавалось «мудреные философские системы» излагать «необыкновенно понятно и просто»⁶, что свидетельствовало не только о громадном философском и педагогическом таланте профессора, но и о существенном и усидчивом его труде⁷.

При этом, по замечанию одного из биографов прот. Федора, «он не любил печатать своих произведений», поэтому опубликованные после его смерти лекции «суть только записи его классных чтений, сделанные его слушателями»⁸. По мнению проф. А. И. Введенского, эти записи были выполнены

¹ По свидетельству С. С. Глаголева, «в то отдаленное время люди не считали необходимым запастись фамилиями, не имел ее и Александр Андреевич, но своему сыну при поступлении в Костромскую семинарию дал фамилию “Голубинский”» (Глаголев С. С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский (Его жизнь и деятельность) // Богословский вестник. 1897. № 12. С. 439).

² Б/а. Протоиерей Федор Александрович Голубинский. Биографический очерк. М., 1855. С. 6.

³ Б/а. Биографический очерк и характеристика академических чтений Ф. А. Голубинского // Лекции по философии профессора Московской Духовной Академии протоиерея Ф. А. Голубинского. М., 1884. С. 7.

⁴ Задорнов А., свящ. Голубинский Федор Александрович // Православная энциклопедия. Т. XI. М., 2006. С. 721.

⁵ См.: Глаголев С. С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 477.

⁶ Там же.

⁷ См.: Там же.

⁸ Б/а. Биографический очерк и характеристика академических чтений Ф. А. Голубинского. С. 19.

«к сожалению, — часто способом весьма несовершенным»⁹. В силу этого, как отмечает проф. С. С. Глаголев, «нужно помнить, что в этом напечатанном курсе только мысли Ф. А-ча: слог в нем принадлежит не автору, а записывавшим его студентам»¹⁰. Прот. Тимофей Буткевич еще более категоричен в оценке содержания опубликованных лекций. Он подчеркивает, что прот. Владимир Назаревский, к сожалению, записывал лекции не стенографически, и потому сомнительно, чтобы запись его точно передала их содержание: «по этой записи можно судить лишь о том, по какому плану, методу и к какой системе проф. Голубинский читал студентам свои лекции»¹¹.

Для настоящей статьи непосредственный интерес представляют прочитанные прот. Федором в расцвете творческих сил и являвшиеся частью его курса метафизики лекции по естественному богословию, которое он называл богословием умозрительным.

Основанием для изучения естественного богословия в рамках исследования истории становления основного богословия в Московской духовной школе может быть то, что 1) естественное богословие (*Theologia naturalis*)¹², будучи одним из видов теологии рациональной (наряду с аналитической философией религии, философской теологией и основным богословием), представляет собой опыт философского размышления о существовании и природе Бога и Его действии в мире. Двоякий характер ее задач, состоящих как в защите религиозной веры от попыток ее разрушения философствующим разумом, так и в расширении и уточнении горизонта богопознания (исходя из философских ресурсов, т.е. на основании присущих или естественных разуму законов мышления), во многом определили и предметную структуру данной теологической дисциплины. Проблематика естественной теологии в большей степени сосредоточена вокруг т.н. доказательств существования Бога и обоснования Божественных атрибутов. При этом в область ее интересов также традиционно попадают и вопросы о Промысле Божиим, сущности и происхождения зла, взаимоотношении религиозного и естественно-научного знаний. Таким образом, естественная теология практически полностью, за исключением раздела о Божественных атрибутах, помещается в предметную структуру современного основного богословия¹³; 2) лекции по «Умозрительному Богословию» проф. Голубинского не только входили в структуру его курса метафизики, но, будучи средоточи-

⁹ Введенский А. И. Протоиерей Федор Александрович Голубинский, как профессор философии // Богословский вестник. 1897. № 12. С. 483.

¹⁰ Глаголев С. С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 476.

¹¹ Буткевич Т., прот. Исторический очерк развития апологетического или основного богословия. Харьков, 1899. С. 446.

¹² В современной богословской науке чаще употребляется термин «Естественная теология», поэтому далее оба термина будут использоваться как взаимозаменяемые.

¹³ О том, почему доктрина о Божественных атрибутах не попала в тематический канон курсов основного богословия см. специальную статью: Лушников Д. Ю., свящ. Божественные атрибуты в духовно-академическом основном богословии синодального периода // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 50–66.

ем последнего¹⁴ и являясь центральной и основной частью его метафизической системы, во многом определили характер и направление дальнейшего развития рационально-теологической мысли в Московской духовной академии как специального и отличного от богооткровенного (догматического) способа богословствования.

Первое издание лекций по естественному богословию прот. Федора было подготовлено магистром XIV курса Академии прот. Владимиром Назаревским, и представляет собой отредактированный свод его собственноручной записи и кратких записей других студентов, слушателей разных курсов¹⁵. Второе, дополненное издание было опубликовано сначала в 1884 г. в рамках серии из четырех выпусков лекций по философии прот. Федора, а затем отдельно еще раз в 1886 г. Материалом для дополнений послужили собственные весьма краткие наброски профессора, а также рукопись лекций бывших его слушателей братьев П. и А. Троицких¹⁶. Именно это последнее, т. е. 1886 г., издание будет использоваться в настоящей статье.

Умозрительное или Естественное богословие прот. Федора Голубинского

К началу преподавательской деятельности прот. Федора Голубинского наибольшим влиянием и авторитетом среди учебников по философии в русских духовных академиях и семинариях пользовалась неоднократно переизданная «Метафизика» Фридриха Христиана Баумейстера (1698–1785), наиболее известного последователя философских учений Лейбница и Вольфа¹⁷. По мнению В. В. Гилевой, активное использование в преподавании философских дисциплин учебников и трудов последователей Лейбница и Вольфа было связано с тем, что лейбнице-вольфианская система образования, заимствованная из программы обучения немецких университетов¹⁸, была «наиболее благоприятной для философского обоснования религиозных истин, почему с этого времени она окончательно вытеснила из академического преподавания схоластические рукописные трактаты, основанные на началах Аристотеля»¹⁹.

¹⁴ Голубинский Ф. А., прот. Умозрительное богословие. Академические лекции. Изд. 2-е, доп. М., 1886. С. 3. (Прим. ред.)

¹⁵ Голубинский Ф. А. прот. Лекции по умозрительному богословию, со слов профессора философии в МДА прот. Ф. А. Голубинского, записанные в 1841/2 учебном году студентом Академии XIV курса В. Назаревским. М., 1868.

¹⁶ См.: Голубинский Ф. А., прот. Умозрительное богословие. С. 3. (прим. ред.)

¹⁷ См.: Абрамов А. И. Христиан Вольф в русской духовно-академической философии // Сборник научных трудов по истории русской философии. М., 2005. С. 232–233.

¹⁸ Гилева В. В. Влияние немецкого философского идеализма XVIII – начала XIX веков на русский духовно-академический теизм: дисс. ... канд. филос. н. Владивосток, 2009. С. 16.

¹⁹ Там же. С. 16–17. Постепенное замещение схоластики на вольфианство было начато в Киево-Могилянской академии при непосредственном участии известного деятеля духовного просвещения, ректора архимандрита Георгия Конисского (1717–1795) (впоследствии архиепископ Могилевский), талантливого ученика архиеп. Феофана (Прокоповича). Именно Георгий Конисский в середине XVIII в. и его преемники одни из первых начали придерживаться лекционной системы Баумейстера в преподавании.

Труд Ф. Х. Баумейстера состоит из четырех частей: 1) онтологии; 2) космологии или науки о мире вообще; 3) психологии или науки о духах; и 4) богословии *естественной* (курсив мой. — *свящ. Д. Л.*). Последняя представлена пятью главами: о бытии Бога, о Сущности и свойствах Бога, о разуме Божиим, о воле Божией и о делах Божиих²⁰.

У прот. Федора сохраняется четырехчастная структура курса метафизики, но, в отличие от Баумейстера, естественное богословие состоит из введения и трех отделений: о бытии Божиим, о свойствах Божиих и о делах Божиих. Вторую, третью и четвертые главы естественного богословия Баумейстера прот. Федор вполне обоснованно объединяет в единый раздел, поскольку главы о разуме и воле Божиих посвящены теистическим атрибутам (всеведения, всемогущества и всеблагости) и также относятся к доктрине о божественных свойствах.

Введение прот. Федор начинает кратким историческим обзором возникновения и становления естественного богословия, полагая его начало в античной философии и связывая с именами Ксенофана, Пифагора, Сократа, Платона, Плотина и его последователей. Дальнейшее существенное развитие естественное богословие получает, по его мнению, в период христианской схоластической философии, где наиболее значимыми фигурами он считает Ансельма Кентерберийского и Фому Аквинского²¹.

Из мыслителей Нового времени, «издавших сочинения по предмету умозрительного богословия»²², проф. Голубинский отмечает Р. Декарта и его последователей, среди которых особенно выделяет Ф. Фенелона (1651–1715)²³ и П. Пуаре (1646–1719)²⁴, считая их сочинения одними из лучших пособий для естественного богословия, пусть и не представляющими из себя полноценных систем, но содержащими «много живых, оригинальных мыслей о свойствах Божиих»²⁵. Особый вклад в развитие естественного богословия

В Москве постепенное вытеснение аристотелевской схоластики из содержания преподаваемых академических курсов началось при митрополите Платоне (Левшине; 1737–1812), когда руководства, составленные по Аристотелю, были окончательно заменены на сочинения Баумейстера, достоинства которых считались ясность изложения, светлость мысли и хороший латинский язык (См.: Там же. С. 33–36).

²⁰ См.: *Баумейстер Ф. Х. Метафизика* / Пер. Я. Толмачева. М., 1808. С. 4.

²¹ См.: *Голубинский Ф. А., прот. Умозрительное богословие*. С. 7–10.

²² Там же.

²³ Отметим, что свт. Иннокентий, современник и соратник о. Федора на поприще духовно-академического рационального богословия, также высоко ценил труды епископа Камбрейского. О влиянии Ф. Фенелона на свт. Иннокентия см.: *Лушников Д. Ю., свящ. Естественная теология в богословском наследии святителя Иннокентия (Борисова) // Вопросы теологии. 2023. Т. 5. № 2. С. 281.*

²⁴ Как отмечает известный церковно-исторический автор, ректор и профессор Московской духовной академии прот. Сергей Константинович Смирнов (1818–1889), по отзыву самого проф. Голубинского, при составлении лекций по естественному богословию он во многом руководствовался «Размышлениями о Боге, душе и зле» (*Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri IV*. Амстердам, 1677) Пьера Пуаре (Смирнов С. К., прот. История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). М., 1879. С. 49).

²⁵ *Голубинский Ф. А., прот. Умозрительное богословие*. С. 11.

как богословской системы прот. Федор обнаруживает в школе Г. Лейбница, указывая при этом и на существенные ее недостатки, к примеру, в системе Х. Вольфа, которая, несмотря на свою внешнюю стройность и упорядоченность, практически лишена «живого духа»²⁶.

По проф. Голубинскому, И. Кант придал рациональному богословию совсем иной вид, переместив его в область нравственной философии, что, в то же время, не стало серьезным его усовершенствованием, поскольку им «были только потрясены многие сильные доводы бытия Божия, но заменены основаниями односторонними и потому слабыми»²⁷. После же Канта, считает прот. Федор, ни философия, ни естественное богословие не получили вида стройной системы, в том числе и у Ф. Г. Якоби (1743–1819)²⁸. Несмотря на то, что последний предложил наилучший вариант данной дисциплины, одним из существенных недостатков его системы является неправильное объяснение отношения естественного богословия к откровенному²⁹. Учитывая это, прот. Федор определяет собственный вектор развития естественного богословия, согласно которому следует «идти своим путем, на основании известных начал, принимая то, что найдется лучшего у различных мыслителей, и отвергая то, что в их учении несогласно с началами здравого разума»³⁰.

Далее проф. Голубинский переходит к рассмотрению методологических вопросов – идентичности естественного богословия, его источников и предметной составляющей. Определяя умозрительное богословие как «систематическое познание о Боге, т. е. о бытии, свойствах и действиях Его, которое может быть составлено под руководством идей ума с помощью внутреннего и внешнего опыта»³¹, прот. Федор указывает на его источники, взаимосвязанные между собой и состоящие 1) в идее ума о Бесконечном и 2) в данных внешнего и внутреннего опыта.

Идея о Существо Бесконечном является ключевой в системе естественного богословия прот. Федора. Именно в свете этой априорной идеи, «прежде опыта нам принадлежащей»³², умозрительное богословие должно показать, «как в бытии и свойствах вещей, наблюдаемых опытом, открываются следы бытия и совершенств Божиих»³³. При этом, сама в себе идея о Бесконечном не включает никакого определенного познания и является более потребностью, побуждающей разум к приобретению такового познания, заставляющей искать познания Существа Всесовершенного, как начала и цели всякого совершенства. Руководствуясь идеей Бесконечного, разум становится

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 11–12.

²⁸ По словам прот. С. К. Смирнова, к Якоби о. Федор относился с особенным уважением и симпатией, считая его сочинение о Спинозе (Об учении Спинозы в письмах к Мендельсону (Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Mendelssohn. Бреслау, 1785; 1789)) наиболее важным (См.: *Смирнов С. К., прот.* История Московской духовной академии... С. 50).

²⁹ См.: *Голубинский Ф. А., прот.* Умозрительное богословие. С. 12.

³⁰ Там же. С. 13.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 14.

³³ Там же.

инструментом естественного богопознания, когда приводит в единство разрозненные и многообразные данные, заимствованные из внешнего и внутреннего опыта и свидетельствующие о бытии Бога³⁴.

Для исследования данных внешнего и внутреннего опыта, которые позволяют раскрыть и объяснить идею о Бесконечном, разум человека, по мнению проф. Голубинского, употребляет три способа, близко примыкающие друг ко другу: 1) путь причинности (*via causalitatis*), т. е. восхождения от конечного к Бесконечному; 2) путь отрицания (*via negationis*), когда разум в существах конечных отделяет все несовершенное, противоположное идее о Бесконечном; 3) путь превосходства (*via eminentiae*), который основан на выявлении однородного с идеей Божества в предметах, представляемых опытом, и есть видоизменение первого пути. Суть этой модификации состоит не просто в восхождении от конечного к Бесконечному, а в восхождении от образа к Первообразу³⁵.

При этом особое внимание прот. Федор обращает на то, что указанные им пути рационального познания Бога только тогда будут успешными, когда будут очищены. Для этого они «должны иметь начало в глубине сердца, исходить из опыта внутренней, духовной жизни и быть проверяемы ей»³⁶, поскольку идея о Бесконечном есть только семя, которое для своего развития в определенных понятиях требует полной и гармоничной деятельности духа. Последняя, в свою очередь, зависит от действия высших нравственных сил человека, направленных на непрестанное искание Бога³⁷.

Первая глава «Умозрительного богословия» посвящена доказательствам существования Бога — одному из наиболее важных топосов как естественного, так и основного богословий. Поэтому рассмотрим данный раздел более подробно.

Приступая к изложению доктрины доказательств бытия Бога или обоснованию истины Его существования, прот. Федор сначала определяет эпистемический статус аргументов в пользу существования Бога и решает вопрос их классификации.

Так, он указывает, что понятие «доказательство» не применимо к истине бытия Бога в полной мере, т. к. утверждение «Бог существует» есть первая и главная истина, на которой основываются все другие истины: «поелику Бог есть начало всякого бытия и всякой существенности, то и познание о бытии Его есть первое и основное знание, из коего все прочие заимствуют свою силу»³⁸. Поэтому для проф. Голубинского доказательство бытия Бога вывести невозможно, а знание о Его существовании базируется на непосредственной, присущей разумным существам уверенности, заключающейся в идее о Бесконечном, которая есть одновременно некий «орган» к принятию Божественного Откровения, т. е. воздействия Бога на наш дух. Таким образом, идея о Боге как существе Бесконечном есть некая аксиома нашего сознания

³⁴ См.: Там же. С. 17–18.

³⁵ Там же. С. 13–15.

³⁶ Там же. С. 15.

³⁷ См.: Там же. С. 15–16.

³⁸ Там же. С. 21.

(*axioma conscientiae*), некое начало, которое доказывать нельзя (*principium indemonstrabile*)³⁹.

Однако данное положение вовсе не означает для проф. Голубинского, что из одного только «самосознания можно увериться в бытии Божиим, не принимая в пособие других посредствующих, частных доказательств сей истины»⁴⁰. В силу того, что в своем настоящем состоянии человек не находится в непрерывном самосознательном общении с Богом и не имеет непосредственного созерцания предмета идеи Бесконечного, для прот. Федора рациональные доводы в пользу истины бытия Божия становятся необходимыми 1) для раскрытия содержания идеи о Бесконечном и 2) для уверения сомневающихся и защиты от отрицающих эту истину. При этом, данные рациональные обоснования или философские размышления, хотя и способствуют утверждению и объяснению истины бытия Божия, ее предохранению от превратного толкования, все же остаются только посредствующими доводами, а не первыми основаниями этой априорной истины, в силу чего не могут быть названы доказательствами в точном значении этого термина⁴¹.

Существующие рациональные доводы в пользу существования Бога прот. Федор подразделяет на заимствованные из внешнего и внутреннего опыта, располагая их в следующем порядке: онтологический, космологический, телеологический, исторический, от рассмотрения высших потребностей человека, нравственный и от религиозного опыта. Примечательно, что кроме изложения самих аргументов проф. Голубинский подробно разбирает их критику, определяя в конечном итоге их значение и доказательную силу.

Поскольку *онтологический довод* прот. Федор характеризует как общий и наиболее значимый, ведущий к раскрытию не каких-то отдельных свойств, но «полного понятия о Боге, как Существо Бесконечном по бытию и совершенствам»⁴², а все прочие частные доводы лишь прикрепляясь к нему обретают свою силу⁴³, рассмотрим его более подробно.

Разбор онтологического довода проф. Голубинский начинает с изложения исторически сформировавшихся его форм у Ансельма Кентерберийского⁴⁴ и Декарта⁴⁵. Далее, отметив поддержку данного довода Лейбницем, он переходит к разбору и опровержению его критики Кантом. По мнению прот. Федора, Кант указывал на два основных недостатка в данном доводе: 1) в необоснованности меньшей посылки, утверждающей, что бытие есть совершенство, поскольку существование не является качеством, прибавляющим что-либо нового к содержанию понятия; 2) в переходе от мыслимого представления к реальному бытию⁴⁶.

³⁹ См.: Там же. С. 21–22.

⁴⁰ Там же. С. 22.

⁴¹ См.: Там же. С. 22–24.

⁴² Там же. С. 32.

⁴³ См.: Там же. С. 35.

⁴⁴ *Ансельм Кентерберийский*. Прослогион // *Ансельм Кентерберийский*. Сочинения / Пер. с лат. Т. В. Купреевой. М., 1995. С. 128–130.

⁴⁵ *Декарт Р.* Размышления о первой философии // *Его же*. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 54–88, 108–124.

⁴⁶ Ср.: *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. М., 1994. С. 358–364.

Свою контраргументацию прот. Федор выстраивает на уточняющих онтологическое доказательство Ансельма доводах Декарта, который различал в уме человека разные типы представлений: 1) химерические, не заключающие в себе никакой необходимости, и о которых нельзя делать заключение к бытию; 2) имеющие необходимость условную (*necessitas hypotetica*), которые могут быть и могут не быть; 3) исключительное понятие о Существом Всесовершенном, которому принадлежит необходимость безусловная (*necessitas absoluta*), что делает Его несуществование невозможным для ума, т.к. разрушает сущность самого понятия. Считая картезианское обоснование онтологического довода у Канта не опровергнутым, прот. Федор все же подкрепляет его противокантовскими суждениями Гегеля, согласно которым в случае идеи о Боге переход от мышления к бытию будет совершенно справедливым⁴⁷.

В итоге проф. Голубинский делает вывод: «если не усвоить мышлению человеческому понятия о Существом необходимом, то не будет основания для уверения в каком бы ни было бытии... Если бы в духе человеческом, вместе с устройством его, не была насаждена идея о совершенно необходимом, Бесконечном: то невозможен был бы переход в мысли от случайного к необходимому, от конечного к бесконечному; потому что это прямо противоположные понятия. Так если идея о совершенно необходимом необходимо существует в нашем духе, то предмет ее имеет реальное бытие. В этом исключительно одном случае заключение от мышления к бытию совершенно верно»⁴⁸.

Что касается возражения Канта о том, что бытие не является качеством, то, по мнению прот. Федора, «оно не крепко и не заслуживает внимания, как привязка только к слововыражению», поскольку «Ансельм не называл бытие качеством»⁴⁹. Другими словами, верная сама по себе мысль Канта не базируется на доводе Ансельма, который утверждал только то, что в самой идее Существом совершеннейшего содержится два элемента — полнота совершенств и действительное бытие⁵⁰.

В целом, для проф. Голубинского данный довод хотя и не является в строгом смысле слова доказательством, но, тем не менее, его положительное значение определяется тем, что он с твердостью доводит до сознания представление о Существом бесконечно совершенном как реально существующем не только в уме, но и в действительности. При этом доказательная сила довода напрямую зависит от отсутствия или наличия в человеке превратных умствований или безнравственной жизни. Другими словами, когда идея о Существом Бесконечном заглушена намеренным отрицанием ее присутствия в человеческом духе, когда наличие ее перестает быть очевидным, то и рассматриваемый довод не будет убедительным⁵¹. Однако, по прот. Федору, отрицание идеи Бесконечного необходимо влечет за собой и отрицание прирожденных

⁴⁷ См.: Голубинский Ф. А., прот. Умозрительное богословие. С. 31–32. Ср.: Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога // Философия религии: в 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 488.

⁴⁸ Голубинский Ф. А., прот. Умозрительное богословие. С. 32.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ См.: Там же С. 33.

⁵¹ См.: Там же. С. 34.

человеку потребностей и высших стремлений к истине, благу и блаженству, что неминуемо поставляет его на одну ступень бытия с животными⁵².

В основу изложения *космологического довода* прот. Федор полагает лейбнице-вольфианскую его формулировку⁵³, построенную на умозаключении от случайного к необходимому и существенно опирающуюся на принцип достаточного основания. Особое внимание при рассмотрении данного довода он уделяет вопросу «немыслимости безначального ряда причин или вещей», т. е. невозможности бесконечного регресса в иерархическом ряду⁵⁴.

При обосновании необходимости начала для иерархического ряда причин проф. Голубинский, обращаясь к наследию Фомы Аквинского⁵⁵ и немецкого философа эпохи Просвещения, деиста Германа Реймаруса (1694–1768)⁵⁶, отмечает, что каждый член причинно-следственного ряда, будучи изменяющимся, уступающим место другому и прекращающимся, не зависит в бытии от самого себя, т. е. не имеет полноты бытия, поэтому и весь ряд, несмотря на то что простирается в бесконечность, достаточную причину бытийности не обнаруживает. Таким образом, простирая ряд конечных причин без начала в бесконечность означает отвергать коренное требование разума — искать и находить достаточную причину. Противоречие для разума здесь в том, что «бесконечный ряд причин держится ни на чем»⁵⁷. В то же время прот. Федор обращает внимание, что речь здесь идет лишь о невозможности бесконечно длежащегося ряда причин, обращенного в прошлое, а не простирающегося в будущее. Последнее допустимо, например, в случае бытия нравственных существ, сотворенных Богом, поскольку их причина в Существо самосущем, имеющим вечное бытие⁵⁸.

По проф. Голубинскому, сила космологического довода в том, что он основан на требованиях логического мышления, согласно которым все существующее должно иметь достаточную причину, а для случайных существ таковой

⁵² См.: Там же.

⁵³ См.: *Лейбниц Г. Монадология* // Собр. соч.: в 4 т. М., 1982. С. 418–419; *Вольф Х. Метафизика*. § 928–930 // *Христиан Вольф и философия в России*. СПб., 2001. С. 323–324.

⁵⁴ См.: *Голубинский Ф. А., прот.* Умозрительное богословие. С. 35–39.

⁵⁵ Здесь проф. Голубинский прибегает к цитированию второго пути Фомы, который назван у последнего «вытекающим из природы действующей причины» (*Фома Аквинский*. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–43. К., 2002. С. 26).

⁵⁶ Основными трудами Реймаруса, почетного члена Петербургской академии наук, считаются «Рассуждения о важнейших истинах естественной религии» (*Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 1755) и «Апология или защита разумных почитателей Бога» (*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, 1774–78), изданная после смерти автора и известная также как Вольфенбюттельские фрагменты. По мнению Л. Э. Крыштоп, немецкий философ, признавая значимость естественной религии и важность естественной теологии, отрицал богодухновенность Священного Писания, низводя его на уровень любого другого текста религиозного содержания. В результате он отвергал истинность большей части христианских догматов, в том числе о Боговоплощении и Воскресении Иисуса Христа (См.: *Крыштоп Л. Э.* Кант и теологическая мысль немецкого просвещения. Калининград, 2023. С. 136–142).

⁵⁷ *Голубинский Ф. А., прот.* Умозрительное богословие. С. 44.

⁵⁸ См.: Там же. С. 40–42.

может быть лишь Существо необходимое, которое не может не быть и имеет бытие от самого себя. Отвергая космологический аргумент, мы оставляем требования ума неудовлетворенными. При этом, следуя своей концепции априорности идеи Бесконечного, прот. Федор утверждает, что данный довод не обосновывает идеи о Боге, но сам основывается на ней, поскольку если бы мы не имели изначально идею о Существо бесконечном, то вполне могли успокоиться на бытии случайном и условном⁵⁹. Значение космологического довода в том, что он раскрывает в идее Существа Бесконечного свойства необходимости, вечности и неизменности⁶⁰.

Телеологическое доказательство, которое проф. Голубинский называет *физико-телеологическим доводом*, также, по его мнению, основывается на законе достаточного основания, согласно которому в следствии не может полагаться более того, что есть в причине. Поэтому от целесообразного устройства мира наш разум необходимо заключает к бытию разумного ее Виновника — премудрого Художника мира⁶¹. Для подтверждения данного положения прот. Федор приводит известную аналогию Цицерона со случайным использованием букв греческого алфавита⁶².

Отмечая, что данный довод «был любимым у здравомыслящих философов»⁶³, проф. Голубинский первые исторически сложившиеся его формы возводит к Сократу и Платону⁶⁴, а также к Аристотелю и стоикам. Из философов Нового времени, разрабатывавших телеологическое доказательство, он выделяет У. Дерхэма (1657–1735)⁶⁵, Вольфа, Реймаруса и Фенелона, особое

⁵⁹ См.: Там же. С. 45–46.

⁶⁰ См.: Там же. С. 46.

⁶¹ См.: Там же. С. 46–49.

⁶² Во второй книге «О природе богов» Цицерон пишет: «Так как же мне не удивляться человеку, убедившему себя в том, что существуют какие-то плотные и неделимые тела, которые носят [в пространстве] под действием силы тяжести, и что от случайных столкновений между этими телами образовался прекраснейшим образом украшенный мир? Не понимаю, почему бы человеку, который считает, что так могло произойти, не поверить также, что если изготовить из золота или из какого-нибудь другого материала в огромном количестве все двадцать одну буквы, а затем бросить эти буквы на землю, то из них сразу получатся “Анналы” Энния, так что их можно будет тут же и прочитать. Вряд ли по случайности может таким образом получиться даже одна строка» (*Cicero. De natura deorum. II. XXXVII. 93*).

⁶³ Голубинский Ф. А., прот. Умозрительное богословие. С. 49.

⁶⁴ Действительно, впервые телеологический довод встречается у Сократа в беседе с Аристодемом, о чем свидетельствует Ксенофонт (*Xenophon. Memorabilia I. 4. 8–10*). Также о Федор прав, когда упоминает о «Законах» Платона, где последний говорит о мировой Душе, «вечно наделенной Умом как богом», которая управляет всем, что находится на небе, на земле и на море, и все приводит в движение (*Plato. Leges X 896e–897c*). Но более раннее использование телеологического аргумента у Платона все же обнаруживают в диалогах «Филеб» (*Plato. Philebus. 28d–30e*) и «Тимей» (*Plato. Timaeus. 30cd*) (Подробнее см.: Фокин А. Р. От разумного творения к разумному Творцу: античные и патристические аналогии аргумента от «тонкой настройки» // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 31–33).

⁶⁵ Уильям Дерхэм, как представитель естественной теологии, занимался разработкой телеологического доказательства. Этой тематике посвящены его труды: «Искусственный часовщик» (1696), «Физико-теология или доказательство существа и атрибутов

внимание уделяя наработкам У. Пейли (1743–1805)⁶⁶, который «в своей натуральной теологии собрал почти все, открытое естественными науками в прежние времена, и заимствовал многое из новых результатов этих наук»⁶⁷.

Далее проф. Голубинский переходит к критическому разбору возражений против телеологического довода. Первое из них ставит под сомнение наличие целесообразного устройства мира на основании недостаточной изученности последнего. Контраргумент прот. Федора основан на утверждении, что, если мы уже имеем правдоподобные индуктивные заключения (*per inductionem*) от множества частей к целому, которые подтверждаются все более расширяющимся кругом наблюдений, то и отсутствие всеобъемлющего опыта миронаблюдения не может заставить нас отказаться от идеи премудрого Устроителя мира⁶⁸.

Другое возражение критиков телеологического довода (О. Конт, Ф. Бэкон) состоит в том, что телеологические исследования, основанные на произвольных допущениях, не имеют достаточной точности и только мешают действительному изучению природы, т. е. выявлению действующих причин (*causa efficientes*). Здесь прот. Федор ограничивается указанием на то, что исследование целей или конечных причин (*causa finalis*) в природе никак не противоречит рассмотрению действующих причин, т. к. последние через определение целей не становятся случайными⁶⁹. Поэтому истинный философ, «рассматривая действующие причины, никогда не будет пренебрегать исследованием целей, он с равным вниманием рассмотрит и динамическую и телеологическую связь»⁷⁰.

В целом же значение телеологического довода, согласно проф. Голубинскому, ограничивается лишь утверждением бытия мудрого Художника мира, не позволяя говорить о Нем как о Творце мира, приведшем последний из небытия в бытие. Данный вывод прот. Федора во многом соответствует оценке доказательства Кантом, который считал, что несмотря на наибольшее соответствие физико-телеологического доказательства обыденному человеческому разуму, оно все же лишено аподиктической достоверности и способно доказать только существование Зодчего мира, но не его Творца⁷¹.

Исторический довод бытия Божия проф. Голубинский также считает одним из самых древних⁷², а существующие попытки его опровергнуть, как по линии

Бога» (1713), «Христобословие или доказательство божественного авторитета христианской религии» (1730), «Астробиология или доказательство существа и атрибутов Бога из обзора Небес» (1731).

⁶⁶ Уильям Пейли, англиканский священник и христианский апологет, наиболее известен опубликованной в 1802 г. книгой «Естественное богословие или доказательство существования и атрибутов Божества, собранные из явлений природы».

⁶⁷ Голубинский Ф. А., *прот.* Умозрительное богословие. С. 50.

⁶⁸ См.: Там же. С. 53–54.

⁶⁹ См.: Там же. С. 54–56.

⁷⁰ Там же. С. 56.

⁷¹ См.: Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 375–377.

⁷² Например, Цицерон, обосновывая существование богов, пишет: «всем людям всех народов в общем известно, что есть боги, ибо это знание у всех врожденное и как бы запечатленное в душе» (*Cicero. De natura deorum* II. 4).

оспаривания первой посылки, т.е. факта всеобщности религии в человеческом роде (Локк), так и вывода заключения, — бесплодными. Сам же исторический довод прот. Федор расценивает как вспомогательный и имеющий относительную силу, т.е. как довод, лишь подкрепляющий уверенность во всеобщности идеи о Боге⁷³.

Следующий аргумент обоснования существования Бога, который предлагает в своих лекциях проф. Голубинский, может быть назван *психологическим* или *антропологическим*. Он также основывается на идее о Бесконечном Существе и представляет собой довод «из высших потребностей человеческой души», т.е. «потребностей познания совершенной истины, стяжания святости и достижения истинного счастья»⁷⁴. Суть довода заключается в том, что приходящее человеку стремление к данным трем высочайшим идеалам не может быть удовлетворено в полной мере ни из возможностей самого человека, ни из окружающего его предметно-чувственного мира. Поэтому единственным основанием для реализации потребностей истинного познания, добродетели и блаженства и признания их целесообразности может быть Существо Всеведущее, Всемогущее и Всеблагое⁷⁵.

Нравственное доказательство бытия Бога представлено у проф. Голубинского в формулировке Канта, при этом отмечается, что подобный кантовскому ход мысли можно обнаружить уже у Реймаруса⁷⁶. Признавая положительное значение этого довода, прот. Федор тем не менее расценивает его как один из частных, отказываясь подобно Канту признавать его исключительное значение. При этом он выступает в защиту Канта, опровергая ложные обвинения в его адрес о якобы утверждении им посредством доказательства мотива свекорыстия в нравственной деятельности⁷⁷.

Недостатками в доказательстве Канта прот. Федор считает: 1) неполное определение высочайшего блага, упускающее «весьма важную потребность — истинного просвещения и умудрения ума»⁷⁸. Проф. Голубинский полагает, что данное понятие требует удовлетворения всех высших потребностей человека, включая познавательные, а не только добродетели и счастья; 2) наличие нравственной жизни человека, которая должна быть вознаграждена счастьем, не подтверждается опытно: «в истории человечества мы не найдем опытов совершенной нравственной жизни. Следовательно опыт не представляет оснований требования полной награды для добродетели, или что то же, соединения полного счастья с совершенной добродетелью»⁷⁹. Проф. Голубинский указывает, что успешное осуществление нравственной деятельности во многом зависит не от самого человека, а от помощи Божией, что значительно ослабляет исходное положение доказательства Канта⁸⁰.

⁷³ См.: Голубинский Ф. А., прот. Умозрительное богословие. С. 56–61.

⁷⁴ Там же. С. 62.

⁷⁵ См.: Там же. С. 62–65.

⁷⁶ См.: Там же. С. 70.

⁷⁷ См.: Там же. С. 71.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же. С. 72.

⁸⁰ См.: Там же. С. 72–73.

Заканчивается первый отдел «Умозрительного богословия» изложением довода «из сознания в себе действия Божия», по своему построению напоминающего известное в современной рациональной теологии доказательство «от религиозного опыта». Несмотря на то, что данное доказательство не является всеобщим и может быть заимствовано «от примера только немногих избранных»⁸¹, проф. Голубинский все же относит его к наиболее сильным (*optima demonstratio Dei*) из всех опытных доказательств существования Бога. При этом данный довод является все же потенциально всеобщим, поскольку получение реального мистического опыта богопознания, устраняющего всякие сомнения в существовании Бога, является доступным для каждого человека⁸². Отметим, что для усиления данного аргумента прот. Федор прибегает к философским размышлениям Якоби⁸³.

Во второй главе «Умозрительного богословия» достаточно основательно представлено учение о божественных атрибутах, изложение которого включает решение методологических вопросов и подробную классификацию божественных свойств.

Разрабатывая метод своего исследования, проф. Голубинский прежде всего указывает на необходимость преодоления двух крайностей, происходящих 1) от «ума сомневающегося», отрицающего всякую возможность познания Бога, и 2) от «ума самоуверенного», утверждающего возможность абсолютного познания божественных свойств⁸⁴. В отношении первой крайности прот. Федор замечает, что без возможности естественного богопознания человек не был бы человеком, т.е. существом разумным: «Идея о Боге, как Существе Высочайшем, Первоначале, Первообразе и Цели для человека есть первое основание его разумности... человек не подлежал бы вменению, если бы не имел возможности знать о Боге»⁸⁵. Также, само отрицание возможности естественного богопознания стало бы препятствием к восприятию и распространению в роде человеческом Божественного Откровения⁸⁶. Возможность же познания Бесконечного ограниченным человеческим разумом, по мнению прот. Федора, была вполне удовлетворительно обоснована еще в античной философии принципом «однородности и единения». Рассматривая человека как микрокосм, объединяющий в себе элементы физического и нравственного мира, древние философы заключали, в силу однородности между познающим и познаваемым, к возможности познания обоих миров⁸⁷. При этом «однородность состоит в сообщенной человеку идее о Всесовершенном, в существенных стремлениях его к Бесконечному; единение состоит в действительном общении с Ним духа человеческого»⁸⁸. Указанное «единение» может обеспечить истинность познания Бога лишь при условии

⁸¹ Там же. С. 74.

⁸² См.: Там же. С. 74–75.

⁸³ См.: Там же. С. 76–79.

⁸⁴ См.: Там же. С. 80–82.

⁸⁵ Там же. С. 81.

⁸⁶ См.: Там же. С. 81.

⁸⁷ См.: Там же. С. 83–84.

⁸⁸ Там же. С. 84.

живого усвоения силы познаваемого, однако для этого «нужны не одни логические понятия, способствующие к построению системы, выражению их в словах; а нужно объятие познаваемого всем существом, не только разумом, но и волей и чувством»⁸⁹.

Опровержение второго подхода, к представителям которого прот. Федор относит Аэция, Евномия, Спинозу и Гегеля, осуществимо на основании того простого соображения, что «равное обнимается только равным, большее не может быть объято меньшим, Бесконечное конечным»⁹⁰, поэтому «чтобы сказать: я вполне постигаю Бога, надобно сказать: я равен Ему, если не выше Его»⁹¹.

Далее, дав общее, составленное из идей ума и наблюдений за миром физическим и нравственным, понятие о Боге (*generalem Dei conceptum*) как о Существе Бесконечном по бытию и духовным совершенствам и как Виновнике и Правителе мира физического и духовного⁹², проф. Голубинский переходит к подробной классификации божественных свойств, выделяя в них две группы: 1) относящиеся к Его отрешенному бытию (*ad esse Dei absolutum*) и сущности, и 2) принадлежащие Богу как Духу Всесовершенному. К первым, т. е. атрибутам, которые можно назвать метафизическими, прот. Федор относит: необходимость бытия, независимость, вечность или неизменяемость, вездесущие или неизмеримость, всемогущество, совокупность всех совершенств (*realitatum*) в высочайшей степени⁹³, простоту или безразличие (*indifferentia*) и, наконец, единство. Ко второму роду, т. н. предикатам теистическим, принадлежат: всеведение и премудрость, высочайшая свобода, святость, благодать, правосудие, блаженство⁹⁴.

Отметим, что для проф. Голубинского при рассмотрении всех свойств Божиих важно «неопустительно иметь в виду общий признак Божества — бесконечность, которая простирается на все оныя», не забывая при этом об опыте рассмотрения «отношения существ конечных к Бесконечному»⁹⁵. В то же время, атрибут бесконечности, хотя и полагается в основание других божественных

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Там же. С. 83.

⁹¹ Там же. С. 82.

⁹² См.: Там же. С. 86.

⁹³ Здесь речь идет о том, что Богу, как Существу совершеннейшему (*Ens realissimum*, лат. — наиреальнейшая сущность, т. е. Бог) принадлежат в высочайшей и бесконечной степени все существенности (*realitates*) или совершенства, без всякого ограничения и несовершенства. Во всех ограниченных существах мира есть примесь ограниченности и недостатка. В них бытие связано с небытием, потому что они сами из себя не могут поддержать своего бытия. Они приведены из небытия и имеют возможность возвратиться в ничто. «Эта переменчивость, сопровождающаяся переходами из состояния в состояние, показывает недохождение до всего того, что возможно по их существу, иначе сказать недостатки. Таким образом во всех ограниченных существах положительное соединено с отрицательным. Совершенное с недостатками, бытие с небытием» (Там же. С. 111). В Боге не только нет никаких недостатков, но и совершенства Его как по числу, так и по степени превосходства бесконечно превышают наше понимание, ограниченное мерой нашего опытного знания.

⁹⁴ См.: Там же. С. 90–91.

⁹⁵ Там же. С. 92.

свойств, свое собственное обоснование получает у прот. Федора в процессе последовательного изложения всех вышеперечисленных атрибутов.

Так, первое из божественных свойств, которое рассматривает проф. Голубинский — необходимость существования — обеспечивается двумя положениями: 1) идеей Бога как Существа бесконечного, и 2) через рассмотрение бытия случайного. Исходя из мысли о том, что понятие сущности выше и обширнее понятия бытия, утверждается, что только «одному Бесконечному свойственно, чтобы сущность и бытие неразрывно были соединены между собой»⁹⁶, следовательно, «предмет идеи — Бог не может не существовать, поэтому Он есть существо безусловно необходимое»⁹⁷. Во всех же конечных существах бытие и сущность не соединены, ибо бытие их начинается во времени, и потому они случайны, в том смысле, что могут быть или не быть. Другими словами, случайное колеблется между бытием и небытием и не является безусловно необходимым⁹⁸.

Особо отметим, что подробное рассмотрение учения проф. Голубинского о божественных атрибутах несомненно должно стать предметом отдельного исследования.

Третья глава — «О делах Божиих», посвящена изучению вопросов творения мира и Божественного промысла о нем. Остановимся на наиболее интересных, на наш взгляд, моментах изложения данной проблематики проф. Голубинским.

Освещение обоснования творения Богом мира предполагает, согласно прот. Федору, рассмотрение пяти частных вопросов: 1) является ли Бог виновником происхождения мира; 2) творение мира было необходимым для Бога или стало актом Его свободной воли; 3) Бог творит мир из совечной Ему материи или из ничего; 4) Бог творит мир вечно или произвел его во времени; 5) о цели творения мира⁹⁹.

Доказательство первого положения у проф. Голубинского выстраивается по линии критики материализма Эпикура, Демокрита и Левкиппа, точнее, опровержения положений последних о пространственной и временной беспредельности материи и о случайности, как причине возникновения упорядоченного мира. По мнению прот. Федора, первое положение не выдерживает критики, поскольку материя, будучи делимой и изменяемой величиной, никак не может соответствовать критериям истинно бесконечного, что делает бесконечный ряд конечных причин немислимым для разума¹⁰⁰. Согласно второму положению, требуется допустить, что движение составляет существенную принадлежность материи и что случайное столкновение атомов приводит мир к упорядоченному устройству, и, в том числе, к возникновению нравственных существ. Движение не может быть существенным свойством материи, поскольку для материальных тел является не постоянной, а изменяемой величиной, а значит, становится случайной принадлежностью,

⁹⁶ Там же. С. 94.

⁹⁷ Там же. С. 95.

⁹⁸ См.: Там же. С. 96–97.

⁹⁹ См.: Там же. С. 139.

¹⁰⁰ См.: Там же. С. 142–144.

требующей нахождения своей причины за пределами самой материи¹⁰¹. Нарушение принципа достаточного основания при объяснении целесообразности мира из случая усиливается неожиданным возникновением психических характеристик у атомов материи, приводящих в итоге к появлению существ свободных.

Отметим, что здесь прот. Федор при изложении своих контраргументов неоднократно прибегает к помощи Фенелона, приводя обширные цитаты из его трактата «О бытии и свойствах Божиих»¹⁰².

Также обращает на себя внимание предложенное проф. Голубинским объяснение цели творения, по мнению С. С. Глаголева, не традиционное для отечественного догматического богословия того времени, всецело опиравшегося в решении данного вопроса на католические догматики¹⁰³. В последних, на основании текста книги Притчей Соломоновых «Все сделал Господь ради себя» (Притч 16:4), цель творения мира полагалась в славе Божией. Прот. Федор, считая данное объяснение односторонним и нетвердым, предлагает собственное прочтение данного места Священного Писания, — «чтобы соответствовало Ему» или «чтобы все смирилось пред Ним»¹⁰⁴, определяя целью творения Богом мира «проявление Самого Себя и Своих совершенств в существах-разумно-свободных и вместе сообщение им Своего блаженства»¹⁰⁵.

Характеристика естественного богословия прот. Федора Голубинского

Для характеристики рационально-теологического наследия прот. Федора Голубинского необходимо учитывать факт не только методологического соответствия, но и значительных тематических пересечений естественного богословия и некоторых видов рационалистической философии. Поэтому уточнение метода философской работы и обнаружение философских влияний, которые в той или иной степени определили содержательное наполнение курса прот. Федора, будут представлять для нас непосредственный интерес.

Будучи широко эрудированным преподавателем истории философии, проф. Голубинский был хорошо знаком с философскими системами античности, Средневековья и Нового времени, а также был прекрасно осведомлен в проблематике современной ему философии.

Достаточно подробно вопрос философских влияний на прот. Федора разбирается С. С. Глаголевым¹⁰⁶. В числе наиболее сильно повлиявших философских воззрений он выделяет: 1) Платона и неоплатоников, называя их

¹⁰¹ См.: Там же. С. 145–146.

¹⁰² См.: Фенелон, архиеп. Камбрейский. Трактат о бытии и свойствах Божиих // Избранные духовные творения. Ч. IV. М., 1821. 148 с.

¹⁰³ См.: Глаголев С. С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 477.

¹⁰⁴ См.: Голубинский Ф. А., прот. Умозрительное богословие. С. 166.

¹⁰⁵ Там же. С. 169.

¹⁰⁶ См.: Глаголев С. С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 457–464; Его же. Протоиерей Федор Александрович Голубинский, как православно-христианский философ // Вера и разум. 1898. № 3. С. 91–94.

«родственными духу нашего философа»¹⁰⁷; 2) П. Пуаре, сумевшего извлечь нужное и часто истинно христианское у Декарта¹⁰⁸; 3) Ф. Баадера, которого сам прот. Федор называл мыслителем, «носящимся выше земли»¹⁰⁹; 4) Якоби и Г. Ф. Мейера¹¹⁰ и некоторых других, менее известных мыслителей.

При этом С. С. Глаголев отмечает, что проф. Голубинский, выстраивая свою систему христианской философии и заимствуя идеи тех или иных философов, «никогда не был их слепым поклонником»¹¹¹ и «ни перед кем не склонял голову»¹¹². Указывая на эклектический характер философских построений прот. Федора, С. С. Глаголев тем не менее акцентирует внимание на его критическом восприятии исследуемых философских текстов, сопровождавшемся зачастую строгой, но всегда справедливой и обоснованной их оценкой¹¹³. Так, к примеру, несмотря на то что прот. Федор высоко ценил Лейбница, он не принимал у последнего того, что «сам он наиболее ценил у себя (теорию предустановленной гармонии)»¹¹⁴. Позитивное в целом отношение к Мейеру, ученику вольфианца Баумгартена¹¹⁵, не мешало проф. Голубинскому критически оценивать «почти не имеющую живого духа» философию Вольфа¹¹⁶, построенную во многом на произвольных началах, почти никогда не имеющих аподиктической достоверности¹¹⁷. По мнению А. И. Абрамова, прот. Федор был «уже совершенно вне очарования вольфианской философией»¹¹⁸ и его никак нельзя назвать вольфианцем¹¹⁹.

Следует отметить, что отношение к философии Канта у проф. Голубинского было неоднозначным или, лучше сказать, критически сдержанным. Он полагал, что «нам следует рассмотреть теорию Канта и что в ней есть верного, и воспользоваться тем, чего недостает, то дополнить, прочее остановить»¹²⁰. В отношении того, что прот. Федор считал верным, а что для него требовало дополнения, взгляды исследователей разнятся.

По мнению прот. Владимира Мустафина, проф. Голубинский, принимая основные посыпки кантовской гносеологии (учение об априорности пространства, времени и категорий), принципиально не выходил за ее пределы. Попытки же прот. Федора подправить Канта проф. Мустафин считает

¹⁰⁷ Глаголев С. С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 457.

¹⁰⁸ См.: Там же. С. 458.

¹⁰⁹ Там же. С. 459.

¹¹⁰ См.: Там же. С. 460–461.

¹¹¹ Там же. С. 462.

¹¹² Глаголев С. С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский, как православно-христианский философ... С. 91.

¹¹³ См.: Там же.

¹¹⁴ Глаголев С. С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 463.

¹¹⁵ Георг Фридрих Мейер (1718–1777) — немецкий философ, ученик А. Г. Баумгартена (1706–1757), в отличие от своего учителя, последовательного вольфианца, реформировал философию К. Вольфа, введя некоторые элементы гносеологии Дж. Локка.

¹¹⁶ Голубинский Ф. А., прот. Умозрительное богословие. С. 11.

¹¹⁷ См.: Голубинский Ф. А., прот. Лекции по философии. Вып. 1. М., 1884. С. 63–64.

¹¹⁸ Абрамов А. И. Христиан Вольф в русской духовно-академической философии // Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001. С. 206.

¹¹⁹ См.: Там же. С. 202.

¹²⁰ Голубинский Ф. А., прот. Лекции по философии. Вып. 1... С. 33.

неудачными, т. к. они основаны или на соображениях, не имеющих гносеологического характера (как в случае с пространством и временем), или на противоестественном расчленении дедукции Канта, когда принимаются посылки, но отвергаются выводы (как в случае с учением о категориях)¹²¹.

А. И. Абрамов, напротив, считает, что проф. Голубинский признает основательность кантовского учения о пространстве и времени лишь с субъективной точки зрения, т. е. как первоначальные законы чувственной способности к познанию. Однако, в отличие от Канта, он не отвергает предлежательность пространства и времени и, опираясь на Лейбница, утверждает их реальность, как способы отношения вещей вне нас¹²².

Отметим, что к «прочему», что должно быть категорически отвергнуто, проф. Голубинский относит критику доказательств бытия Божия, считая Канта неконструктивным скептиком, который «все разрушил, ничего не создал и не построил»¹²³. Также неприемлемым прот. Федор считает учение Канта о религии, полагая, что порядок отношения нравственности и религии должен быть обратным предложенному Кантом, т. е. не религия должна основываться на нравственности, а нравственность на религии¹²⁴.

Несмотря на то, что проф. Голубинский «наибольшее значение придавал философии Якоби, интерпретируемой им как восстановленный в области учения о душе платонизм»¹²⁵, называя самого философа «оригинальным, живые познания любящим»¹²⁶, все же он оставляет за собой право критического, как было выше сказано, к Якоби отношения.

Подчеркнем, что в целом проф. Голубинский обнаруживает чрезвычайно гуманное отношение к мыслителям различных религиозных и философских направлений. Он принадлежал к числу тех православных философов, которые «умеют видеть недостатки в друзьях и достоинства в противниках»¹²⁷, поэтому брал у последних, например, у деиста Реймаруса и кальвиниста Пуаре, то, что считал полезным и нужным, «имея непогрешимым коррективом православное учение»¹²⁸.

К несомненным достоинствам «Умозрительного богословия» проф. Голубинского можно отнести разработку им вопросов об условиях эффективности применения рациональных способов богопознания и эпистемическом статусе доказательств бытия Божия, наличие подробного разбора аргументов критики традиционных доказательств существования Бога (включая Кантову

¹²¹ Мустафин В. Ф., прот. Проблемы гносеологии в освящении русских христианских мыслителей (Ф. А. Голубинский, В. Д. Кудрявцев-Платонов, В. С. Соловьев и Н. О. Лосский): дисс. ... канд. богословия. Ленинград, 1973. С. 47–41. [Машинопись]

¹²² Абрамов А. И. Кант в русской-духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., 1994. С. 92.

¹²³ Голубинский Ф. А., прот. Лекции по философии. Вып. 1... С. 65.

¹²⁴ См.: Глаголев С. С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 463.

¹²⁵ Задорнов А., свящ. Голубинский Федор Александрович. С. 722.

¹²⁶ Голубинский Ф. А., прот. Лекции по философии: Метафизическая психология. М., 1898. С. 22.

¹²⁷ Глаголев С. С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 462.

¹²⁸ Глаголев С. С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский, как православно-христианский философ... С. 106.

критику онтологического аргумента), а также определение конечного значения или доказательной силы данных доводов для естественного богословия и формирования религиозного мировоззрения.

Следует отметить, что в современной аналитической теологии вопросу правильного применения когнитивных способностей в деле рационального богопознания, как и у проф. Голубинского, придается особое значение. Так, например, У. Уэйнрайт в специальной монографии, вышедшей впервые в 1995 г. и выдержавшей 19 переизданий¹²⁹, ставит своей целью показать, что для адекватной оценки рациональных свидетельств в пользу веры необходим освященный разум или правильное сердечное расположение¹³⁰. Автор формулирует условия, при которых достигается «совершенное состояние эпистемических способностей человека, позволяющее ему обрести доступ к объективным истинам веры»¹³¹.

В решении проблемы аутентичности доказательств существования Бога проф. Голубинский придерживался, хотя и с некоторыми видоизменениями и ограничениями, концепции Якоби, отрицавшего возможность таковых доказательств, полагая, что доказывать — значит выводить низшее из высшего, а поскольку выше Бога ничего нет и ничто не может быть причиной Его существования, то и доказать Его бытие невозможно по существу¹³². Отметим, что позиция прот. Федора не нашла поддержки у его ученика В. Д. Кудрявцева-Платонова, полагавшего, что как Кантова критическая, так и основанная на непосредственном чувстве философия Якоби оказались не в силах поколебать философскую мысль в ее стремлении исследовать рациональные основания нашей веры в существование Бога¹³³. Возражение Якоби, по мнению проф. Кудрявцева-Платонова, происходит от смешения метафизического начала бытия с гносеологическим началом познания вещей. Бог есть основание существования мира, но и мир есть основание познания Бога. В процессе своего познания человек познает не действие из причин, а наоборот, по действиям судит о причинах, хотя в реальном бытии причина предшествует явлению¹³⁴.

Проф. Н. П. Рождественский также не соглашался с Якоби и проф. Голубинским, считая предложенное последними определение доказательства

¹²⁹ *Wainwright W. J. Reason and The Heart. A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason. Ithaca; London, 1995.* Рус. пер.: *Уэйнрайт У. Разум и сердце: пролегомен к критике страстного разума / Пер. с англ. Г. В. Вдовиной; науч. ред. А. М. Гагинский. М., 2021.* 215 с.

¹³⁰ См.: *Вдовина Г. В. «Страстный разум» в философии религии Уильяма Уэйнрайта // Уэйнрайт У. Разум и сердце... С. 11.*

¹³¹ Там же. С. 22.

¹³² Ср.: *Рождественский Н. П. Христианская апологетика: курс основного богословия, читанный студентам СПб. духов. акад. в 1881/2 учеб. г. проф. Николаем Павловичем Рождественским. СПб., 1884. Т. 1. С. 317.*

¹³³ *Кудрявцев В. Д. Начальные основания философии. Изд. 9-е. Сергиев Посад, 1915.* С. 150.

¹³⁴ *Кудрявцев-Платонов В. Д. Из чтений по философии религии // Сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова. Т. II. Исследования и статьи по естественному богословию. Вып. 3. Сергиев Посад, 1892. С. 213.*

произвольным¹³⁵. По мнению проф. Рождественского, доказательство не предполагает непременно вывод высшего из низшего: «доказывая, например, существованием дома существование его строителя, не говорим, что существование дома выше его строителя, не говорим, что существованием дома уславливается самое существование его строителя, а говорим только, что для нас, для нашего мышления, дом служит основанием заключать к бытию его строителя. Точно также и доказательства бытия Божия имеют значение для человека, а не для бытия Божия»¹³⁶. Проф. Рождественский в отношении доказательств бытия Божия придерживался того мнения, что, хотя эти доказательства нельзя считать дедуктивными, они вполне могут быть признаны индуктивными, предполагающими раскрытие того, что уже имплицитно содержится в нашем знании о предмете¹³⁷.

Отметим, что вполне можно также положительно охарактеризовать разработку проф. Голубинским дополнительного (к пяти наиболее известным, считающимся основными) довода «из сознания в себе действия Божия». Причем в современной рациональной теологии данный аргумент известен как «доказательство от религиозного опыта». По мнению С. Дэвиса, значение и сила этого доказательства, вызывавшего в конце XX в. большой интерес и сейчас еще обсуждаемого многими философами¹³⁸, определяются не тем, что оно дает достаточно прочное эпистемологическое обоснование существования Бога, а тем, что оно обосновывает рациональную подтвержденность или интеллектуальную приемлемость веры в существование Бога, что можно было бы назвать «доказательством в пользу рациональности теизма»¹³⁹. Наиболее полно в современной рациональной теологии данное доказательство представлено у Р. Суинберна, обосновавшего свою аргументацию на т. н. «принципе доверия»¹⁴⁰. Также данное доказательство достаточно основательно разработано в специальном сборнике, посвященном доказательствам существования Бога, под редакцией У. Крейга и Дж. Морленда¹⁴¹.

Размышления проф. Голубинского о значении религиозного опыта в контексте проблематики естественного богословия можно считать близкими и концепции У. Олстона. В своей книге «Восприятие Бога»¹⁴², которую можно считать примером тщательно проработанного и выверенного текста, Олстон, по мнению К. В. Карпова¹⁴³, придерживается следующей стратегии:

¹³⁵ *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика... Т. 1. С. 317.

¹³⁶ Там же. С. 318.

¹³⁷ См.: Там же. С. 318–319.

¹³⁸ *Дэвис С. Т.* Бог, разум и теистические доказательства / Пер. с англ. К. В. Карпова; науч. ред. В. К. Шохин. М., 2016. С. 172.

¹³⁹ См.: Там же.

¹⁴⁰ *Суинберн Р.* Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн. М., 2014. С. 385–428.

¹⁴¹ *Кхаймань К.* Аргумент от религиозного опыта // Новое естественное богословие. М., 2014. С. 594–656.

¹⁴² *Олстон У. П.* Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта / Пер. с англ. К. В. Карпова; под ред. А. М. Гагинского. М., 2022. 471 с.

¹⁴³ См.: *Карпов К. В.* Христианская философия Уильяма Пейна Олстона // *Олстон У. П.* Восприятие Бога... С. 18.

«во-первых, он стремится показать, что религиозный опыт может трактоваться буквально, то есть как восприятие Бога. Во-вторых, он хочет продемонстрировать, что так понимаемый религиозный опыт может внести вклад в непосредственное обоснование убеждений о Боге по аналогии с тем, как восприятие объектов повседневного опыта дает непосредственное обоснование убеждениям о них»¹⁴⁴. И хотя сам Олстон дистанцируется «от всех прочих, в собственном смысле именуемых “аргументами от религиозного опыта” в пользу существования Бога»¹⁴⁵, обосновываемая им реальность мистического опыта, предполагающая перцептивную обоснованность утверждений «Бог благ» или «Бог дал мне силы преодолеть это», самоочевидно влечет за собой утверждение «Бог существует», т.е. позволяет сделать короткий и легкий шаг к тому, чтобы обосновать убеждение о Его существовании¹⁴⁶.

Вместе с тем, нельзя не отметить, что раздел о доказательствах не лишен и некоторых недостатков. Так, не вполне удачным можно считать изложение проф. Голубинским космологического доказательства. Во-первых, он еще не различает законы причинности и достаточного основания¹⁴⁷, что привносит в предложенные им обоснования некоторую неясность. Во-вторых, прот. Федор полностью игнорирует Кантову критику доказательства¹⁴⁸, что значительно ослабляет рациональное значение представленного им космологического довода и понижает в целом апологетическую составляющую его собственных рационально-теологических построений. (Отметим, что в отечественном основном богословии основательный разбор аргументации Канта по данному доказательству был предложен учеником проф. Голубинского проф. В. Д. Кудрявцевым-Платоновым¹⁴⁹, а также проф. Н. П. Рождественским¹⁵⁰.)

В 1869 г. в журнале «Странник» была опубликована пространная библиографическая статья, в которой проводился сравнительный анализ «Лекций» прот. Федора и вышедшего в 1867 г. перевода сочинения немецкого философа

¹⁴⁴ Там же. С. 18–19.

¹⁴⁵ Олстон У. П. Восприятие Бога... С. 32.

¹⁴⁶ См.: Там же. С. 34.

¹⁴⁷ Закон достаточного основания впервые стал рассматриваться в качестве логического закона со времени Лейбница, который говорил о нем как об особом законе, долженствующем занять место в логике наряду с законом противоречия. До этого закон достаточного основания смешивался или напрямую отождествлялся с законом причинности, например, понятия «causa» и «ratio» Декарта и Спинозы считались взаимозаменяемыми. Кант решительно отметил различие между двумя сходными и весьма близкими по своей природе законами (Подробнее см.: *Городенский Н. Г. Закон достаточного основания и закон причинности // Вера и разум. 1899. № 24. С. 473–588*).

¹⁴⁸ Кант обращает внимание на то, что космологическое доказательство, опираясь на опыт, заключает к существованию необходимой сущности. Но эмпирическое основание ничего не может сказать о свойствах этой сущности, поэтому разум, исследуя только понятия, совершенно расстается с этим опытом. Для Канта абсолютная необходимость есть существование, основанное на понятиях. Поэтому, как и в онтологическом доказательстве, где доказывается лишь понятие, а не реальное существование Бога, в космологическом от одной лишь возможности необходимой сущности делается заключение о ее существовании (См.: *Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 366–367*).

¹⁴⁹ Сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова. Т. II. Вып. 2. С. 225–231.

¹⁵⁰ *Рождественский Н. П. Христианская апологетика... Т. 1. С. 329–331.*

Германа Ульрици (1806–1884) «Бог и природа»¹⁵¹. Явно симпатизируя последнему и считая его произведение в высшей степени замечательным явлением в современной литературе¹⁵², полагая при этом между двумя трудами «громкое различие в ученых приемах, в методе»¹⁵³, автор отзыва обрушивается на «Умозрительное богословие», преимущественно на его первую главу, с достаточно нелицеприятной критикой.

Так, он указывает, что в опубликованных «Лекциях» проф. Голубинского многое «недоговорено, необосновано, отрывочно»¹⁵⁴. Главный их недостаток автор отзыва видит в приверженности прот. Федора идеализму, в рамках которого выстраивается вся его система естественного богословия. Предложенные последним доказательства бытия Божия, основанные на врожденной идее о Боге, как существе Бесконечном по бытию и совершенствам, опираются на недоказанную предварительно посылку, поэтому не имеют никакого научного значения, не доказывают существования Бога и оказываются бессильным перед критикой материалистов и пантеистов¹⁵⁵. Онтологический довод, на который опираются все последующие, вообще «оказался зданием, основанным на песке»¹⁵⁶. Автор отзыва вслед за Ульрици считает теорию врожденных идей устаревшей и потерявшей всякий кредит доверия, а использованный проф. Голубинским схоластический метод доказательств бытия Божия — несостоятельным¹⁵⁷.

В отзыве указывается, что в рамках данного метода «всегда без дальних околичностей ставили в самом начале определенное христианское понятие о Боге, и в кратких, логически сформулированных, доводах старались показать, что нужно принимать бытие Божие. Все велось а priori, — строили доказательства на основании так называемых априорических понятий (бытия, бываемости и пр.), выходя из так называемой абсолютной идеи, и всегда в итоге выходило ergo est Deus; между тем такой метод в этом деле менее всего приложим и достаточен»¹⁵⁸. Таким образом, «схоластический метод, которого доселе держались при доказывании бытия Божия был причиной того, что в заключении выходило больше, чем в посылках, — он был причиной падения этих доказательств; следовательно, нужен новый метод»¹⁵⁹. Новый метод предлагается взять у Г. Ульрици, согласно которому сначала необходимо «путем обстоятельного изложения результатов строго научного исследования

¹⁵¹ Дылевский Е. Лекции по умозрительному богословию, со слов профессора философии Московской духовной академии протоиерея Федора Александровича Голубинского. М., 1868, — 232 стр. Бог и природа. Германа Ульрици. Переведено с немецкого. Том. I, под редакцией экстра-ордин. Проф. Каз. Дух. академии М. М-ского. Казань, 1867. — 329 стр. Т. II, под ред. Н. И-го и А. Г-ва. 1868. — 312 стр. // Странник. 1869. № 1. Отдел III. С. 1–34.

¹⁵² См.: Там же. С. 9.

¹⁵³ Там же. С. 1.

¹⁵⁴ Там же. С. 3, 4.

¹⁵⁵ См.: Там же. С. 2.

¹⁵⁶ Там же. С. 4.

¹⁵⁷ См.: Там же. С. 6.

¹⁵⁸ Там же. С. 7–8.

¹⁵⁹ Там же. С. 8.

об основе явлений природы и существовании человека показать, какое понятие о Боге требуется этими результатами»¹⁶⁰.

Отметим, что с представленными в данном отзыве критическими аргументами нельзя ни согласиться в полной мере, ни, тем более, принять категоричные выводы, сделанные на их основании.

Во-первых, необоснованным выглядит отрицание автором теории врожденной идеи о Боге на основании факта разнообразия религиозных представлений и существования атеистов¹⁶¹. В случае с последними речь ведь не идет об отсутствии у них самой идеи о Боге, а об отрицании Его бытия. Более того, для атеиста, как правило, само это отрицание психологически не является собственно интеллектуальным отрицанием бытия Бога, а скорее волевым недопущением Его присутствия в своей жизни. Истинность такого положения становится очевидной при последовательном развитии атеизма, когда последний переходит в стадию богоборчества и речь уже точно не идет об отрицании существования Бога, но лишь о ненависти к Его бытию.

Кроме того, А. Р. Фокин убедительно, на основании источников, доказывает, что «многие авторитетные отцы древней христианской Церкви — причем не только западные, но и восточные — считали существование Бога такой истиной, которая доступна человеческому познанию, опирающемуся на рациональную аргументацию. При этом, в своей полемике с язычниками использовали не только апостериорные, но и априорные аргументы в пользу существования Бога, в частности аргумент от врожденного знания или врожденной идеи Бога, вложенной в природу всех людей»¹⁶².

Во-вторых, хотя предложенный автором отзыва подход в оценке традиционных форм доказательств существования Бога имеет место в философской и богословской мысли, он не является безупречным, однозначно решающим проблему. Действительно, последний преподаватель основного богословия СПбДА прот. Нил Малахов также негативно относился к доказательствам бытия Божия, считая их содержащими скрытую логическую ошибку *retitio principii*, а потому представляющими «типичный образец прогрессивного доказательства, поскольку в них каждый раз выводят больше, чем насколько уполномочивают посылки, заранее молчаливо допуская то, что еще нужно вывести, доказать»¹⁶³.

Однако в большинстве своем представители духовно-академического основного богословия методично отстаивали возможность существования доказательств бытия Бога, при этом не только разрабатывая контраргументацию в ответ на их критику, но и создавая новые версии теистических обоснований существования Бога¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Там же.

¹⁶¹ Дылевский Е. Лекции по умозрительному богословию... С. 6.

¹⁶² Фокин А. Р. Аргумент от *sensus divinitatis* и исторический аргумент в пользу существования Бога в истории патристической мысли // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 29.

¹⁶³ Малахов Н. М. Генезис религиозного сознания по доказательствам бытия Божия // Христианское чтение. 1912. № 10. С. 1086.

¹⁶⁴ См. об этом специальные статьи: Лушников Д. Ю., *свящ.* Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX — начала XX вв. Онтологический аргумент // Христианское чтение. 2017.

Следует отметить, что в современной богословско-философской литературе также можно встретить сдержанное или, лучше сказать, осторожное отношение к традиционным доказательствам бытия Бога. Так, А. М. Гагинский указывает, что в случае рациональных обоснований существования Бога далеко не все является само собой разумеющимся, поскольку важнейшей предпосылкой для научной рациональности является допущение бытия исследуемого предмета. Однако в случае теологии такое допущение для автора является проблематичным, поскольку оно ставит Бога в зависимость от бытия, вследствие чего божественное оказывается вторичным по отношению к бытийному. Поэтому, с одной стороны, доказать бытие того, что прежде бытия, становится задачей по меньшей мере сомнительной, а с другой, когда доказывается бытие Бога, допускается, хотя бы на уровне теоретической возможности, что Бога может и не быть¹⁶⁵.

Видные современные аналитические теологи, такие как С. Дэвис, Р. Суинберн, С. Эванс, В. К. Шохин, в целом отстаивают положение, согласно которому теистические доказательства могут иметь религиозную и философскую ценность, их обсуждение не является пустой тратой времени, и они могут быть убедительными для всех разумных существ¹⁶⁶.

В отношении новаторского объяснения проф. Голубинским абсолютной цели творения можно отметить, что по мнению одного из ведущих отечественных библеистов прот. Д. Юревича, основная сложность, связанная с толкованием Притч 16:4, заключается в том, что присутствующее в нем древнееврейское слово *lm'nhw* является необычной конструкцией, — в нем есть и определенный артикль, и суффикс¹⁶⁷. Поэтому традиционный перевод «сотворил для Себя» хоть и возможен, но вступает в смысловое противоречие со второй частью стиха. Таким образом, более точным будет перевод «сотворил с определенной целью», что в целом соответствует предложенному прот. Федором толкованию.

Заключение

Подводя итог, напомним, что прот. Тимофей Буткевич, описывая историю отечественного основного богословия и отмечая, что первая кафедра по данной дисциплине была открыта в духовных академиях уже в 30-х гг. XIX в., обращает внимание на то, что в русской богословской литературе долгое время не было оригинальной системы основного или апологетического

№ 4. С. 238–252; *Его же*. Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX — начала XX вв. Космологический аргумент // *Христианское чтение*. 2017. № 5. С. 44–50.

¹⁶⁵ См. подробнее: *Гагинский А. М.* Скрытые предпосылки рациональной теологии // *Философский журнал*. 2018. Т. 11. № 1. С. 111–124; *Его же*. Быть или не быть? Идея Бога в философской теологии // *Вопросы теологии*. 2019. Т. 1. № 1. С. 36–49.

¹⁶⁶ Подробнее об этом см.: *Лушников Д. Ю., свящ.* Основное богословие: учебник бакалавра теологии. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2021. С. 177–181.

¹⁶⁷ См.: *Юревич Д., прот.* Библейское учение о цели творения Богом мира // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2024. № 3 (23). С. 113–115.

богословия¹⁶⁸. Данный недостаток в Московской духовной академии отчасти восполнялся «ходившими по рукам» студенческими записями лекций по естественному богословию проф. Федора Голубинского. Его лекции, в которых, по мнению прот. Тимофея, ставилась и с успехом решалась одна из главных фундаментально-теологических задач основного богословия, состоящая в рациональной подготовке к принятию истин христианского Откровения¹⁶⁹, «имели чрезвычайно сильное влияние на его слушателей, а чрез них и на все русское общество»¹⁷⁰.

Проф. С. С. Глаголев в своей характеристике «Умозрительного богословия» отмечает, что сжатый, содержательный и основательный курс проф. Голубинского не утратил своей актуальности и спустя столетия по его прочтении. Он не только не уступает современным учебным курсам, написанным под его влиянием, но даже имеет некоторые преимущества¹⁷¹. Действительно, к примеру, в части учения о доказательствах бытия Божия курс прот. Федора значительно превосходил «Введение» митр. Макария (Булгакова), долгое время считавшееся в духовно-академическом образовательном пространстве образцовым сочинением по основному богословию.

Особо отметим, что поскольку некоторые из затронутых автором «Умозрительного богословия» вопросов рационально-теологической проблематики, как было показано выше, остаются актуальными и для современной аналитической философии религии и философской теологии, можно уверенно говорить не только о чутком и проницательном уме проф. Федора Голубинского, но и считать его сочинение не утратившим, в определенной степени, своего значения для современных исследований в области основного богословия.

В целом изучение рационально-теологического наследия проф. Голубинского позволяет говорить о нем как об оригинальном, зрелом мыслителе. Великолепное знание как античных, так и современных западных философских и рационально-теологических систем и, самое главное, умелое использование всего того лучшего, что было в них представлено, стали для прот. Федора своего рода фундаментом при создании собственной системы естественного богословия. «Его учение о доказательствах бытия Божия, свойствах Божиих, миротворении и мироуправлении в Умственном богословии и богоподобных свойствах человеческой души в Психологии, можно считать едва ли не самым лучшим развитием теизма»¹⁷² в духовно-академическом богословии того времени, что во многом предопределило пути дальнейшего развития основного богословия в Московской духовной академии. В силу этого, прот. Федор Голубинский, равно как и свт. Иннокентий (Борисов), по праву может быть назван одним из родоначальников отечественного духовно-академического основного богословия.

¹⁶⁸ См.: Буткевич Т., прот. Исторический очерк... С. 445–446.

¹⁶⁹ См.: Там же. С. 446.

¹⁷⁰ Там же.

¹⁷¹ См.: Глаголев С. С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 476–477.

¹⁷² Б/а. Биографический очерк и характеристика академических чтений Ф. А. Голубинского. С. 18.

Источники и литература

1. *Wainwright W. J. Reason and The Heart. A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason.* Ithaca; London: Cornell University Press, 1995.
2. *Абрамов А. И. Кант в русской-духовно-академической философии // Кант и философия в России.* М.: Наука, 1994. С. 81–113.
3. *Абрамов А. И. Христиан Вольф в русской духовно-академической философии // Сборник научных трудов по истории русской философии.* М.: Круг, 2005. С. 223–246.
4. *Абрамов А. И. Христиан Вольф в русской духовно-академической философии // Христиан Вольф и философия в России.* СПб.: РХГИ, 2001. С. 189–209.
5. *Ансельм Кентерберийский. Прослогийон // Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Пер. с лат. Т. В. Купреевой.* М., 1995. С. 123–166.
6. Б/а. Биографический очерк и характеристика академических чтений Ф. А. Голубинского // Лекции по философии профессора Московской Духовной Академии протоиерея Ф. А. Голубинского. М., 1884. С. 5–19.
7. Б/а. Протоиерей Федор Александрович Голубинский. Биографический очерк. М.: В типографии В. Готье, 1855.
8. *Баумейстер Ф. Х. Метафизика / Пер. Я. Толмачева.* М.: Губернская типография А. Решетникова, 1808. 295 с.
9. *Буткевич Т., прот.* Исторический очерк развития апологетического или основного богословия. Харьков: Тип. Губ. правл., 1899. 482 с.
10. *Введенский А. И. Протоиерей Федор Александрович Голубинский, как профессор философии // Богословский вестник.* 1897. № 12. С. 483–507.
11. *Вдовина Г. В. «Страстный разум» в философии религии Уильяма Уэйнрайта // Уэйнрайт У. Разум и сердце: пролегомен к критике страстного разума / Пер. с англ. Г. В. Вдовиной; науч. ред. А. М. Гагинский.* М.: Академический проект, 2021. С. 7–22.
12. *Вольф Х. Метафизика // Христиан Вольф и философия в России / Ред. В. А. Жучков.* СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 2001.
13. *Гагинский А. М. Быть или не быть? Идея Бога в философской теологии // Вопросы теологии.* 2019. Т. 1. № 1. С. 36–49.
14. *Гагинский А. М. Скрытые предпосылки рациональной теологии // Философский журнал.* 2018. Т. 11. № 1. С. 111–124.
15. *Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога // Философия религии: в 2 т. Т. 2.* М.: Мысль, 1977. С. 337–498.
16. *Гилева В. В. Влияние немецкого философского идеализма XVIII — начала XIX веков на русский духовно-академический теизм: дисс. ... канд. филос. наук.* Владивосток, 2009. 171 с. EDN NQPSAR.
17. *Глаголев С. С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский (Его жизнь и деятельность) // Богословский вестник.* 1897. № 12. С. 437–482.
18. *Глаголев С. С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский, как православно-христианский философ // Вера и разум.* 1898. № 3. С. 79–107.
19. *Голубинский Ф. А. прот.* Лекции по умозрительному богословию, со слов профессора философии в МДА прот. Ф. А. Голубинского, записанные в 1841/2 учебном году студентом Академии XIV курса В. Назаревским. М., 1868.
20. *Голубинский Ф. А., прот.* Лекции по философии. Вып. 1. М.: Тип. Л. Ф. Снегирева, 1884.

21. Голубинский Ф. А., *прот.* Лекции по философии: Метафизическая психология. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1898.
22. Голубинский Ф. А., *прот.* Умозрительное богословие. Академические лекции. Изд. 2-е, доп. М.: Типография Л. Ф. Снегирева, 1886.
23. Городенский Н. Г. Закон достаточного основания и закон причинности // Вера и разум. 1899. № 24. С. 473–588.
24. Декарт Р. Размышления о первой философии // *Его же.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994.
25. Дылевский Е. Лекции по умозрительному богословию, со слов профессора философии Московской духовной академии протоиерея Федора Александровича Голубинского. М., 1868, — 232 стр. Бог и природа. Германа Ульрици. Переведено с немецкого. Том. I, под редакцией экстра-ордин. Проф. Каз. Дух. академии М. М-ского. Казань, 1867. — 329 стр. Т. II., под ред. Н. И-го и А. Г-ва. 1868. — 312 стр. // Странник. 1869. № 1. Отдел III. С. 1–34.
26. Дэвис С. Т. Бог, разум и теистические доказательства / Пер. с англ. К. В. Карпова; науч. ред. В. К. Шохин. М.: Наука-Восточная литература, 2016. 278 с.
27. Задорнов А., *свящ.* Голубинский Федор Александрович // Православная энциклопедия. Т. XI. М., 2006. С. 721–724.
28. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. М.: Мысль, 1994. 591 с.
29. Карпов К. В. Христианская философия Уильяма Пейна Олстона // *Олстон У. П.* Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта / Пер. с англ. К. В. Карпова; под ред. А. М. Гагинского. М.: Академический проект, 2022. С. 9–26.
30. Крыштон Л. Э. Кант и теологическая мысль немецкого просвещения. Калининград: БФУ им. И. Канта, 2023. 328 с.
31. Кудрявцев В. Д. Начальные основания философии. Изд. 9-е. Сергиев Посад: Тип. И. И. Иванова, 1915.
32. Кудрявцев-Платонов В. Д. Из чтений по философии религии // Сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова. Т. II. Исследования и статьи по естественному богословию. Вып. 3. Сергиев Посад: Издание Братства Преподобного Сергия, 1892. 509 с.
33. Кхаймань К. Аргумент от религиозного опыта // Новое естественное богословие / Под ред. У. Крейга и Дж. Морленда. М.: Изд-во ББИ, 2014. С. 594–656.
34. Лейбниц Г. Монадология // Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1982. С. 413–429.
35. Лушников Д. Ю., *свящ.* Божественные атрибуты в духовно-академическом основном богословии синодального периода // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 50–66.
36. Лушников Д. Ю., *свящ.* Естественная теология в богословском наследии святителя Иннокентия (Борисова) // Вопросы теологии. 2023. Т. 5. № 2. С. 263–286.
37. Лушников Д. Ю., *свящ.* Основное богословие: учебник бакалавра теологии. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2021. 408 с.
38. Лушников Д. Ю., *свящ.* Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX — начала XX вв. Онтологический аргумент // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 238–252.
39. Лушников Д. Ю., *свящ.* Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX — начала XX вв. Космологический аргумент // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 44–50.

40. Малахов Н. М. Генезис религиозного сознания по доказательствам бытия Божия // Христианское чтение. 1912. № 10. С. 1082–1096.
41. Мустафин В. Ф., прот. Проблемы гносеологии в освящении русских христианских мыслителей (Ф. А. Голубинский, В. Д. Кудрявцев-Платонов. В. С. Соловьев и Н. О. Лосский): дисс. ... канд. богословия. Ленинград, 1973. [Машинопись].
42. Олстон У. П. Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта / Пер. с англ. К. В. Карпова; под ред. А. М. Гагинского. М.: Академический проект, 2022. 471 с.
43. Рождественский Н. П. Христианская апологетика: курс основного богословия, читанный студентам СПб. духов. акад. в 1881/2 учеб. г. проф. Николаем Павловичем Рождественским / Посмерт. изд. СПб. дух. акад. под ред. засл. э.-орд. проф. Андрея Предтеченского: в 2-х т. Т. 1. СПб.: Типография Дома Призрения Малолетних Бедняков, Лиговка, д. № 16, 1884. 436, II с.
44. Смирнов С. К., прот. История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). М.: В Университетской типографии (М. Катков), 1879.
45. Сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова. Т. II. Исследования и статьи по естественному богословию. Вып. 2. Сергиев Посад: Издание Братства Преподобного Сергия, 1892. 347 с.
46. Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн; Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. 464 с.
47. Уэйнрайт У. Разум и сердце: пролегомен к критике страстного разума / Пер. с англ. Г. В. Вдовиной; науч. ред. А. М. Гагинский. М.: Академический проект, 2021. 215 с.
48. Фенелон, архиеп. Камбрейский. Трактат о бытии и свойствах Божиих // Избранные духовные творения. Ч. IV. М.: Университетская типография, 1821. 148 с.
49. Фокин А. Р. Аргумент от *sensus divinitatis* и исторический аргумент в пользу существования Бога в истории патристической мысли // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 17–32.
50. Фокин А. Р. От разумного творения к разумному Творцу: античные и патристические аналоги аргумента от «тонкой настройки» // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 30–40.
51. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–43. К.: Ника-Центр, 2002. 506 с.
52. Юревич Д., прот. Библейское учение о цели творения Богом мира // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 108–118.

Протоиерей Константин Маркович

“*Consulere subditis placet*”: иерархические отношения между Римским папой и епископами церковных провинций патриархата Запада по посланиям свт. Льва Великого Анастасию, епископу Фессалоникийскому

УДК 27-9+27-74:348(091)
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_64
EDN IMKCHJ



Аннотация: Статья написана в продолжение экклезиологического дискурса, начатого в предыдущей статье «*Princeps apostolorum – princeps Ecclesiae*. Петрово первенство и авторитет (*auctoritas*) Римского епископа в учении и практике свт. Льва Великого»¹. В ней подвергалась сомнению справедливость широко распространенного в церковно-исторической науке и патрологии суждения о том, что свт. Лев Великий, епископ Рима с 440 по 461 гг., был апологетом учения об монархическом первенстве власти Римского епископа во Вселенской Церкви, в котором оно существует в Римско-Католической Церкви. В настоящей статье на основе анализа содержания канонических посланий (декреталий), направленных свт. Львом своему викарию в Восточном Иллирике митрополиту Фессалоникийскому Анастасию и подчиненным ему епископам, показаны экклезиологические принципы, которыми руководствовался свт. Лев, как патриарх Запада, выстраивая иерархические отношения с епископами, состоявшими в его патриаршей юрисдикции. Из них следует, что свт. Лев был убежден, что его забота (*cura*) и попечение (*sollicitudo*), как «наследника апостола Петра» и первенствующего епископа Вселенской Церкви заключается в сохранении канонического порядка в Церкви и разрешении наиболее важных или сложных судебных дел и конфликтов (*causae majores*).

Ключевые слова: экклезиология, каноническое право, первенство, апостол Петр, свт. Лев Великий, Иллирик, права и привилегии епископов, *Causa Majores*.

Об авторе: **Протоиерей Константин Георгиевич Маркович**

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

E-mail: markovich75@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8333-8845>

Для цитирования: Маркович К., протоиерей. “*Consulere subditis placet*”: иерархические отношения между Римским папой и епископами церковных провинций патриархата Запада по посланиям свт. Льва Великого Анастасию, епископу Фессалоникийскому // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 64–83.

Статья поступила в редакцию 04.04.2024; одобрена после рецензирования 22.04.2024; принята к публикации 25.04.2024.

¹ Маркович К. Г., протоиерей. «*Princeps apostolorum – princeps Ecclesiae*». Петрово первенство и авторитет (*auctoritas*) Римского епископа в учении и практике свт. Льва Великого // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 2 (6). С. 43–61.

Protodeacon Konstantin Markovich

“*Consulere Subditis Placet*”: Hierarchical Relationships Between the Roman Pope and Bishops of Ecclesiastical Provinces of the Patriarchate of the West According to the Letters by St. Leo the Great to Anastasius, Bishop of Thessaloniki

UDC 27-9+27-74:348(091)
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_64
EDN IMKCHJ



Abstract: The article was written in continuation of the ecclesiological discourse begun in the previous article “*Princeps apostolorum – princeps Ecclesiae. Petrine primacy and authority (auctoritas) of the Bishop of Rome in the teaching and practice of St. Leo the Great*». It questioned the validity of the widespread judgment in Church history and patrology that St. Leo the Great, Bishop of Rome from 440 to 461, was an apologist for the doctrine of monarchical primacy of the Roman Bishop in the Universal Church, which exists in the Roman Catholic Church. This article, basing on an analysis of the content of the canonical messages (decretals) sent to St. Leo to his vicar in Eastern Illyricum, Metropolitan Anastasius of Thessaloniki and the bishops subordinate to him, shows ecclesiological principles that guided St. Leo, as the Patriarch of the West, in building hierarchical relationships with the bishops who were in his patriarchal jurisdiction. It follows from them that St. Leo was convinced that his care (*cura*) and solicitude (*sollicitudo*), as the “heir of the Apostle Peter” and the first bishop of the Universal Church, was to preserve canonical order in the Church and to resolve the most important or complex legal cases and conflicts (*causae majores*).

Keywords: ecclesiology, canon law, primacy, Apostle Peter, St. Leo the Great, Illyricum, rights and privileges of bishops, *causae majores*.

About the author: **Protodeacon Konstantin Georgievich Markovich**

Cand. Sc. in Theology, Associate Professor of the Department of Church Practical Disciplines at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: markovich75@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8333-8845>

For citation: Markovich K., protodeacon. “*Consulere Subditis Placet*”: Hierarchical Relationships Between the Roman Pope and Bishops of Ecclesiastical Provinces of the Patriarchate of the West According to the Letters by St. Leo the Great to Anastasius, Bishop of Thessaloniki. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 64–83.

The article was submitted 04.04.2024; approved after reviewing 22.04.2024; accepted for publication 25.04.2024.

I.

В конце IV в. Римская империя была разделена на четыре крупных административных округа — *преторианские префектуры*. В свою очередь префектуры разделялись на *диоцезы*, те, в свою очередь, делились на *провинции*, а провинции — на города с прилегающими сельскими территориями². Преторианская префектура Востока (*praefectura praetorio Orientis*) включала в себя пять диоцезов: Азии, Понта, Фракии, Востока и Египта. Центром этой префектуры был Новый Рим (Константинополь), одновременно ставший новой столицей империи. Территория преторианской префектуры Галлии занимала пространство почти всей современной Западной Европы от Британии до Испании и далее до Тингитанской Мавритании — римской провинции, располагавшейся в нынешних границах Марокко. Преторианская Префектура Италии и Африки занимала территорию Итальянского полуострова и Проконсульскую Африку. Преторианская префектура Иллирик (Шугисум) располагалась на Балканском полуострове и включала диоцезы Паннонии, Дакии и Македонии. Префектуры управлялись префектами претории — чиновниками, занимавшими высшее положение в византийской гражданской администрации после императора. Диоцезы управлялись *викариями*³ или *экзархами*, подчинявшимися префекту. Исключениями были диоцез Востока (Сирия, Палестина), правитель которого носил титул *Комит Востока* (*Comes Orientis*)⁴, и диоцез Египта, правитель которого назывался *Praefectus Augustalis*. Диоцез состоял из нескольких провинций, или *епархий*. Каждой провинцией управлял губернатор (*rector, moderator*)⁵, или, по-гречески, *эпарх* (ἑπαρχος).

Все области Восточных патриархатов — Константинопольского, Александрийского и Иерусалимского (с 451 г.) — умещались в границах преторианской префектуры Востока. Территории остальных трех префектур составляли патриаршую область Римского епископа. Таким образом, территория патриархата Запада кратно превышала совокупную территорию всех Восточных патриархатов. Очевидно, что этот фактор также способствовал укреплению первенства и авторитета Римской кафедры в *orbis terrarum*, как и историческая связь с ап. Петром. Следует отметить, что церковный титул *патриарх диоцеза* (οἱ ὀσιώτατοι πατριάρχαι διοικήσεως ἐκάστης) впервые упоминается в актах IV Вселенского Собора⁶. Но гораздо шире в актах используются титулы *экзарх* или *архиепископ*. В отдельных документах Собора свт. Лев именуется *Вселенским архиепископом и патриархом великого Рима*. Однако, как писал свт. Григорий Великий, «как и все его преемники», свт. Лев никогда не именовался *вселенским*, поскольку это именование происходит «от нечестивого

² *Maximos, metropolitan of Sardes. The Ecumenical Patriarchate in the Orthodox Church. A Study in the History and Canons of the Church. Thessaloniki, 1976. P. 60–61.*

³ *Krueger P. Codex Justinianus. I. 38.1. Berlin, 1877. P. 145.*

⁴ *Ibid. I. 37.1. P. 144–145.*

⁵ *Ibid. I. 40.1; I. 40.11. P. 146–147.*

⁶ *Hefele Carl Josef, bishop. A History of the Councils of the Church: From the Original Documents Vol. III. Edinburgh, 1883. P. 316.*

превозношения (*nefandum elationis vocabulum*)⁷ и означает стремление подчинить своей власти всех остальных епископов Вселенской Церкви.

19 января 379 в г. Сирмий (совр. Сремска Митровица, Сербия) имп. Грациан провозгласил военачальника Феодосия своим соправителем и императором Восточной части Римской империи, и «отдал ему державу областей Валентовых»⁸. Согласно свидетельствам историков Зосима⁹ и Орозия¹⁰, этими владениями были «Фракия и Восток», т.е. преторианская префектура Востока. Резиденция же Феодосия первоначально находилась в Фессалониках (Иллирик), откуда он, после победного окончания войны с готами, вступил в Константинополь в 380 г. В 394 г., после победы над узурпатором Евгением, Феодосий стал единственным правителем восточной и западной частей империи. Незадолго до своей смерти в 395 г. Феодосий разделил власть над восточной и западной частями между своими сыновьями Аркадием и Гонорием. Тогда же произошел раздел территории Иллирика: «провинции Норика, Паннония и Далмация по-прежнему входили в состав Западной империи, но два больших округа, дакийский и македонский, ... были навсегда присоединены к Восточной империи»¹¹. Таким образом, уже в составе восточной империи была образована преторианская префектура Иллирик, включавшая в себя восточную часть географической области Иллирии, разделенная на два диоцеза — Македонии и Дакии. Македонский диоцез состоял из шести провинций: Ахея (Achaia), Македония Прима (территория современной северной Греции с центром в г. Фессалоники), о. Крит, Фессалия, Старый Эпир, Новый Эпир, и часть провинции Македония Салютарис (территория современного государства Северная Македония). Диоцез Дакии состоял из пяти провинций: Внутренняя Дакия (Dacia Mediterranea) с центром в г. Сердика (совр. София), Прибрежная Дакия (Dacia Ripensis), Мезия Прима (Moesia Prima), Дардания. В западной части Иллирии был образован Иллирийский диоцез, вошедший в состав преторианской префектуры Италии.

Тем не менее, церковная юрисдикция над всей территорией Иллирика по-прежнему принадлежала римскому понтифику. Жители Восточного Иллирика были непосредственными подданными Константинопольского императора и говорили на греческом языке. Епископы и клирики в богослужебной деятельности и иных сферах церковной жизни ориентировались в большей степени на Константинополь, чем на Рим. Учитывая эти обстоятельства, Римские папы сочли за благо делегировать часть своих патриарших полномочий Фессалоникийским митрополитам и поручить им надзор за каноническим порядком и благочинием в митрополиях и епархиях восточной Иллирии. Таким образом, Фессалоникский митрополит был удостоен статуса папского *викария*, или наместника. Около 395 г. папа Сириций направил митр. Анисию

⁷ *St. Gregorius Magnus, papa. Epistolarum liber V. XVIII // PL. 77. Col. 738, 740.*

⁸ *Феодорит Кирский, блж. Церковная история. Кн. 5. Гл. 6 // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirskij/cerkovnaya_istoriya/ (дата обращения: 22.03.2024).*

⁹ *Зосим. Новая история. 24. Белгород, 2010. С. 177.*

¹⁰ *Павел Орозий. История против язычников. VII. 34 / Пер. В. М. Тюленева. СПб., 2004. С. 488.*

¹¹ *Гиббон Э. История упадка и крушения Римской империи. М., 2001. С. 368.*

распоряжение: «Никто не имеет права без твоего согласия в Иллирии посвящать епископов»¹². В 402 г. папа Иннокентий I расширил полномочия Анисия, вручив право производить следствие и суд по дисциплинарным делам («Все что совершается в этих местах, передается ведению Твоей Святости, исполненной справедливости»)¹³. Преемник Анисия, еп. Руф в 412 г. был объявлен папой Иннокентием «первым среди всех предстоятелей (*inter ipsos primates primus*)»¹⁴, т.е. провинциальных митрополитов Иллирии. Во время правления викария Руфа произошел первый прецедент «вмешательства Константинопольского епископа в дела иллирийских Церквей, после того как епископы данной территории обратились к нему с апелляцией»¹⁵. В 419 г. Периген был избран и рукоположен епископом в г. Патры. Однако народ не захотел принять его. «Римский епископ (Бонифаций), по случаю смерти коринфского епископа, повелел возвести Перигена на престол митрополита в Коринфе, и он в тамошней Церкви предстоятельствовав всю жизнь»¹⁶. Среди окрестных епископов нашлись недовольные этим решением. Они обратились с протестом к Фессалонийскому викарию Руфу. В то же время клирики г. Коринфа подали встречную апелляцию папе Бонифацию. Не дождавшись ответа от викария и самого папы, истцы в нетерпении отправили апелляцию еще и Константинопольскому епископу Аттику, который принял ее и повелел собрать повторно Собор в Коринфе и исследовать дело. 14 июля 421 г. имп. Феодосий II издал декрет на имя префекта Иллирика Филиппа: «Мы повелеваем, чтобы древние обычаи и прежние церковные правила соблюдались во всех провинциях Иллирика и чтобы все новшества прекратились Поэтому, если какие-либо сомнения появляются, их следует разрешать на соборах епископов и в их святом суде не без ведома достопочтеннейшего мужа священного закона, предстоятеля града Константинополя, который наслаждается прерогативой древнего Рима»¹⁷. Вероятно, декрет был принят по совету и под давлением Аттика.

Вскоре после издания декрета император Запада Гонорий передал Феодосию, своему племяннику, жалобу папы Бонифация «на некоторые рескрипты, полученные хищническим путем, и нарушающие исконные права Святого Престола в Иллирии»¹⁸. Феодосий в ответ пообещал удовлетворить папское прошение и сообщить префекту Иллирии, чтобы тот признал закон 421 г. недействительным. В то же время он возложил вину за создавшуюся спорное положение не на Аттика, а на епископов Иллирии¹⁹.

¹² *Ut nulla licentia esset sine consensu tuo in Illyrico episcopos ordinare praesumere* (*St. Siricius, papa. Epistola IV ad Anysium // PL. 13. Col. 1149*).

¹³ «*Ut omnia, quae in illis partibus gererentur, sanctitati tuae, quae plena justitiae est, traderent cognoscenda*» (*St. Innocentius, papa. Epistola I ad Anysium // PL. 20. Col. 465*).

¹⁴ *Idem. Epistola XIII Rufo episcopo // PL. 20. Col. 516*.

¹⁵ *Maximos, metropolitan of Sardes. The Ecumenical Patriarchate in the Orthodox Church. P. 122*.

¹⁶ *Сократ Схоластик. Церковная история. VII. 36. М., 1996. С. 300*.

¹⁷ *Codex Theodosianus XVI. II. 45 // Koene G. Corpus juris romani antejustiniani. Bonn, 1837. Col. 1515*.

¹⁸ *Theodosius Imperator. Rescriptum ad Honorium // PL. 20. Col. 771*.

¹⁹ *Vailhé S. Annexion De L' Illyricum Au Patriarcat Œcumenique // Échos d'Orient. Paris, 1911. № 14. P. 30*.

Впрочем, действие декрета было приостановлено неофициально. Декрет вошел в состав Кодекса Феодосия и Кодекса Юстиниана, но никакого юридического документа, отменяющего его действие, в сводах имперских законов не содержится. Впоследствии некоторые иллирийские епископы продолжали обращаться по своим делам в Константинополь, что вызывало ответную реакцию в Риме. Папа Сикст III отправил патриарху послание с настоятельной просьбой не принимать более епископов из Иллирика без удостоверения (*epistola formata*) от Фессалоникийского викария и не допускать впредь канонических нарушений²⁰.

В 434 г. Фессалоникийскую кафедру занял митр. Анастасий, которого папа Сикст вскоре утвердил в должности своего наместника («Мы даем брату и со-епископу Анастасию те же полномочия, которые дали его предшественникам наши предшественники. Мы следуем суждению прежних, устанавливая то, что, как мы знаем, было установлено ими»²¹).

II.

Канонические послания, написанные Римским епископом и адресованные подчиненным ему митрополитам и епископам, содержавшие его постановления (*decreta*) или канонические разъяснения, именовались *декреталиями* (*epistola decretalis, littera decretalis*). Слово «декреталия» происходило от глагола «*decerno*». В строгом смысле декреталии «представляли собой постановления, принимаемые папами в ответ на запрос о конкретной ситуации, разрешение которой обычно ускользало от местной церковной иерархии»²². В большинстве случаев декреталия носила форму *responsa* (ответа), написанного в ответ на соответствующее обращение, запрос (*relatio*). Однако в некоторых случаях декреталия могла быть написана по личной инициативе папы в ответ на некий инцидент, ставший известным ему. Папские декреталии считались авторитетным источником церковного права, поскольку каждый раз «появлялись в результате применения существовавших прежде правовых норм Священного Писания, соборных канонов и папских декреталий к конкретным случаям»²³. Но декреталии имели обязательную законную лишь внутри границ западных митрополий и епархий, иными словами — в пределах патриархата Рима, тем более что некоторые предписания папских декреталий противоречили каноническим правилам, принятым в восточной Церкви.

Практика издания декреталий Римским епископом сложилась под влиянием римской юридической традиции. Начиная с правления Октавиана Августа императоры предоставляли некоторым знаменитым юристам привилегию — *jus respondendi*, т. е. право давать тяжущимся свои решения как бы от имени императора (*ex auctoritate principis*) и с обязательной для судьи силой. Такие

²⁰ *Sixtus III, papa. Epistola IX ad Proclum Constantinopolitanum // PL. 50. Col. 615.*

²¹ *Idem. Epistola VIII ad synodum Thessalonicae // PL. 50. Col. 611.*

²² *Wessel S. Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome. Leiden, 2008. P. 156.*

²³ *Ibid.*

заклучения обязательно излагались в письменной форме и опечатывались печатью (*responsa signata*). С другой стороны, папские декретаии походили на императорские *рескрипты* (*rescriptum principis*), т.е. постановления, написанные в ответ на представленные на его рассмотрение юридические вопросы и тяжбы. Первой папской декреталией, дошедшей до нашего времени, является каноническое послание папы Сириция (384–399) Химерию, епископу Таррагонскому. Хотя сам Сириций в тексте послания упоминал *decreta generalia* папы Ливерия и призывал «соблюдать каноны и неуклонно придерживаться установленных постановлений (декреталий)». Отсюда следует, что практика издания декретами существовала ранее понтификата Сириция.

Издавая декретаии, папы обосновывали авторитет своих суждений тем фактом, что Римский епископ является наследником ап. Петра и дает указания от его имени. «Ввиду нашего служения — писал Сириций — мы не вправе уклоняться или отмалчиваться, ибо наше рвение к христианской религии должно быть больше, чем у кого бы то ни было. Мы несем бремя всех тяжко обремененных, вернее, его несет через нас блаженный апостол Петр, который во всем, как мы верим, охраняет и защищает тех, кто является наследниками (*haeredes*) его правления»²⁴. Папа Иннокентий I в декреталии, адресованной епископу Десцентию из Губбио и посвященной литургическим вопросам, писал:

«Ибо кто не знает или не обращает внимания на тот факт, что то, что было передано Римской Церкви Петром, принципсом (начальником) апостолов, и сохраняется до сих пор, является тем, чему должны повиноваться все? Не следует ничего добавлять или вводить что-то недозволенное, не следует искать образец в другом месте. Это особенно верно [на Западе], ибо нет Церквей в Италии, в Галлии, в Испании, в Африке, на Сицилии и прилегающих островах, кроме тех, которые основал досточтимый Петр и его преемники, которые были поставлены туда как священники. Или пусть они прочтут и посмотрят, можно ли найти в этих краях какого-либо другого апостола, который, как считается, учил там»²⁵.

В действительности свт. Лев не добавил к доктрине о Петровом первенстве, сложившейся в течение многих десятилетий при предыдущих папах, ничего принципиально нового и оригинального. Следует признать правоту слов германского церковного историка Эриха Каспара: «Историк, исследующий папскую историю от понтификата Иннокентия I до Зосимы и последующих правителей вплоть до Льва Великого, может сравнить себя с туристом в высоких горах, который резко спускается с пред-вершины, а затем идет по хребту к настоящей главной вершине. Лев Великий стоит там, не как одинокая и внезапно возвышающаяся гора, а как венчающая вершина горного массива. Решающее восхождение к вершинам папской доктрины произошло уже в эпоху декреталий, изданных до Льва. Внезапное развитие, ознаменовавшее понтификат Льва Великого, первоначально можно было объяснить

²⁴ *St. Siricius, papa*. Epistola I ad Himerium episcopum Tarragonensem // PL. 13. Col. 1132–1133.

²⁵ *St. Innocentius, papa*. Epistola XXV ad Descentium episcopum Eugubinum // PL. 20. Col. 552.

только внешним обстоятельством: материал писем и декреталий внезапно разбухает при нем примерно до полутора сотен; уже одно это заставляет его работу казаться гораздо более обширной и интенсивной, чем у его предшественников»²⁶.

Иными словами, то обстоятельство, что до нас эпистолярное и ораторское наследие свт. Льва дошло в несравнимо большем объеме, чем наследие его предшественников, создает иллюзию того, что он привнес некие новшества в традицию. В целом, «его идеи зависели от идей его предшественников и современников, что затрудняло выделение его оригинального вклада из интеллектуальной и социальной структуры времени, оказавшего на него влияние»²⁷.

III.

Свт. Лев Великий восшел на Апостольскую кафедру в 440 г. В переписку с иллирийскими епископами свт. Лев вступил лишь спустя четыре года. Эта пауза, вероятно, была обусловлена вторжениями гуннов в 441 и 442 гг., разграбивших и опустошивших западные области Иллирика, о чем сообщается в хрониках комита Марцеллина²⁸ и Проспера Аквитанского²⁹. 12 января 444 г. свт. Лев отправил в Фессалоники два послания (V и VI из *Collectio epistolarum*), первое из которых было адресовано митрополитам префектуры Восточного Иллирика, второе — лично Фессалоникийскому викарию Анастасию. Оба послания были написаны по поводу подтверждения полномочий Анастасия как папского наместника. В послании V митрополитам Иллирика св. Лев писал:

«Всякое спасительное наставление, вдохновленное Богом, приносит награду и учащему и учимым. Поэтому мы, желая угодить Богу не только своими делами, но и делами наших братьев и со-священников, охотно принимаемся за это дело. Ибо для Нашей чести было бы лучше, если бы управление Церковью происходило так, чтобы не оставалось повода для жалоб. Поэтому, возлюбленные братья, пусть каждое предписание, изданное, как вы знаете, авторитетом Апостольского Престола, всегда руководствующегося любовью, покажется легким и приятным для вас. Вы также не должны считать себя ущемленными в своих правах, если для того, чтобы закрыть путь незаконным самоуправствам, вы видите, что принимаются меры, касающиеся настоящего и будущего. Ибо благоразумнее и легче пресечь злоупотребления прежде, чем оспаривать их после. Ибо на все Церкви распространяется наше попечение (*cura*), преданное от Господа, вручившего в награду первенство Своей веры (*primatum fidei suae remuneratione commisit*) апостольскому достоинству блаженнейшего Петра, на крепком основании которого возвышается Вселенская Церковь. О ней мы имеем необходимое попечение (*solicitudo*), и призываем разделить его с Нами наших собратьев (*collegii*), с которыми объединены любовью. И это попечение мы передаем нашему брату и со-епископу Анастасию, следуя примеру тех, чья память достойна почтения,

²⁶ Caspar E. Geschichte des Papsttums. Tübingen, 1930. S. 423.

²⁷ Wessel S. Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome. P. 1.

²⁸ Croke B. The Chronicle of Marcellinus: Text and Commentary. Byzantina Australiensia 7. Sydney, 1995. P. 18.

²⁹ См.: Prosper Aquitanus. Chronicum Integrum II // PL. 51. Col. 599.

и повелели ему быть на страже (*sit in speculis*), чтобы никто не пытался совершить ничего противозаконного»³⁰.

В первых строках послания Анастасию (VI) свт. Лев образно выражает сущность своей миссии, как первого епископа Вселенской Церкви:

«Братская любовь наших коллег побуждает нас читать письма всех священников (*sacerdotes*) в радостном чувстве, ибо в них мы обнимаем друг друга духовно, как будто бы мы находимся вместе лицом к лицу и обмениваясь такими посланиями мы связаны взаимным общением. Но в нынешнем послании, как нам кажется, явлена большая приязнь, чем обычно; ибо оно извещает нас о состоянии Церквей и побуждает нас к неусыпному попечению через размышление о нашем служении, о том, что мы, по воле Божией, как бы поставлены на дозорной башне (*in speculis*)»³¹.

Подобная миссия поручается и митр. Анастасию:

«Ныне, возлюбленный брат, твое обращение стало известно нам через нашего сына Николая пресвитера, о том, что тебе, подобно твоим предшественникам, следует от нас принять вместо нас власть охранять правила (*custodiam regularum auctoritas*), поэтому мы даем согласие и настоятельно увещеваем, чтобы ни укрывательства, ни небрежения не допускалось в управлении церквями (*Ecclesiarum regimen*), находящимися в Иллирии, которое мы тебе поручаем вместо нас, следуя примеру блаженной памяти (папы) Сириция»³².

Укрывательство часто ассоциировалось с ересью и всевозможными денежными преступлениями, а небрежность — с общим несоблюдением церковных норм.

«Итак, дорогой брат, бдительно держи кормило, вверенное тебе, и направляй свой взор ко всем, кто вверен твоей заботе, соблюдая то, что доставит тебе награду, и противостоя тем, кто тщится расшатать каноническую дисциплину. Постановление закона Божия следует почитать и декреты канонов, в особенности, соблюдать»³³.

В управлении церковными делами викарий должен заботиться об общем благе и умело выполнять свои обязанности. В то же время для того, кто, будучи облечен властью, использует ее без рассудительности и умеренности, она становится тяжелым бременем.

Викарию принадлежат следующие функции: 1) наблюдение за законностью процедуры выборов епископов городов в митрополиях; 2) проведение выборов митрополитов и личное совершение ординаций (рукоположений) митрополитов; 3) контроль над регулярным проведением синодов епископов в каждой митрополии; 4) третейский и апелляционный суд. В случае невозможности самостоятельно разрешить дело, викарий был обязан представить его на суд римского епископа. Того же правила должны были придерживаться

³⁰ *St. Leo Magnus, papa. Epistola V ad episcopio metropolitano per Illyricum constitutos. I–II // PL. 54. Col. 515.*

³¹ *Epistola VI. I. Col. 617.*

³² *Ibid. II.*

³³ *Ibid. III. Col. 618.*

митрополиты Галлии и Северной Африки, которым было рекомендовано отправлять свои самые сложные дела в Рим³⁴.

Далее в послании излагаются принципы, которыми следует руководствоваться при избрании и поставлении епископов и иных клириков.

1) «Только тех священников Господних (*Domino sacerdotes*³⁵) — следует посвящать, которые ведут достойную жизнь и пользуются уважением среди клириков. При выборах не должно быть места ни личной благосклонности, ни домогательствам, ни подкупу с целью получить голоса»³⁶. Избранные к поставлению в епископский сан должны быть наставлены в церковном вероучении и дисциплине. Свт. Лев обращал особое внимание на брачную жизнь кандидатов. По заповеди ап. Павла избранный должен быть «мужем одной жены и чтобы она была девственницей, когда он женился на ней, как того требует предписание закона Божьего». Даже те лица, которые были женаты первым браком до крещения, а после крещения вступили во второй брак, не могут быть удостоены священного сана. «Прежней женой нельзя пренебречь, как и предыдущим браком, ибо он является таким же отцом детей, которых родил от той жены до крещения, как и тех, о которых известно, что они родились от второй после крещения. Ибо как грехи и то, что известно как незаконное, смываются в купели крещения, но то, что разрешено или законно, не смывается»³⁷. Те же рекомендации содержались и в предыдущем (V) послании, адресованном иллирийским митрополитам.

Митрополиты должны рукополагать епископов в своих провинциях с ведома викария, в противном случае они будут нести ответственность за свое «дерзновение».

2) Выборы митрополита — более ответственное дело, чем выборы обычного городского епископа (суффрагана), поскольку митрополит имеет каноническую власть не только над церковной общиной в своем городе, но и начальствует над епископами в провинции. Викарию следовало лично удостовериться в соответствии личных моральных качеств избранного кандидата каноническим критериям. «Ибо каждому митрополиту вручена такая власть, (*potestas ista committitur*), что он имеет право совершать рукоположения (*jus habeant ordinandi*) в своей провинции, поэтому мы желаем, чтобы митрополиты не были посвящаемы без зрелого и взвешенного суждения. Разумеется, что если все, кого посвящают в священный сан, должны быть испытаны и благоугодны Богу, то мы желаем, чтобы те, кто готовятся, как мы знаем, председательствовать над собратьями священниками, имели особое совершенство»³⁸. Право посвящения митрополитов принадлежит примасу (викарию).

3) Рукоположения епископов и других клириков следует совершать в воскресные дни в торжественной обстановке. «Таким же образом мы слышим,

³⁴ См.: *Wessel S. Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*. P. 118.

³⁵ Латинское слово «*sacerdos* (священник)» в латинской патристике часто употреблялось в отношении епископов.

³⁶ *St. Leo. Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid. IV. Col. 618–619.*

и мы не можем обойти это молчанием, что только епископы рукополагаются известными братьями только по воскресным дням; пресвитеры же и диаконы, чья хиротония должна быть столь же торжественной, принимают сан священника без разбора в любой день, что является предосудительной практикой, противоречащей канонам и традиции Отцов»³⁹.

Далее следуют указания о том, как следует проводить поместные собрания епископов.

«Каждый из братьев, вызванный на синод, должен присутствовать на нем и не отказываться от участия в святом собрании, поскольку он прежде всего должен знать, что там принимаются решения, относящиеся к дисциплине Церкви. Ибо всякая ошибка будет успешнее предупреждена, если между священниками Господними будут проводиться более частые совещания, а тесное общение — величайшая помощь как для совершенствования, так и для братской любви. Если возникнут какие-либо недоумения, под водительством Господа их там можно разрешить, так что не останется никаких споров, а между братьями возникнет только более крепкая любовь. Если же возникнет какой-нибудь более важное дело (*causa maior*), которое нельзя будет решить там под твоим братским председательством, пришли свой запрос (*relatio*) и спроси нашего совета, чтобы мы написали ответ как откровение от Господа, по милости Которого мы можем это сделать, потому что Он вдохновляет нас: дабы своим решением мы могли подтвердить наше право судить в соответствии с давней традицией и уважением, которое следует воздавать Апостольскому престолу: ибо мы желаем, чтобы ты применял свою власть (*auctoritas*) вместо нас, но также сохраняем за собой право решения дел, которые невозможно решить [на провинциальном синоде], и рассмотрение апелляций»⁴⁰.

III.

6 января 446 г. свт. Лев направил к митрополитам Иллирика следующее послание (XIII), написанное по поводу злоупотреблений митрополита Ахейского, вероятно — Эрасистрата, участника Разбойничьего Собора (449 г.)⁴¹. Повод для написания послания заключался в том, что свт. Льву стало известно, что этот митрополит самовольно, без согласия клира и жителей, поставил некоего епископа в г. Феспы. Послание начинается словами благодарности митрополитам за полученные от них письма, «со страниц которых мы узнали, что вы правильно воспользовались посланием, которое мы, заботясь о благополучии и мире Церквей, отправили вам⁴², чтобы предотвратить новые упорства в заблуждениях, и в которой мы просили, чтобы священники Господни соблюдали те установления, которые были многократно предписаны авторитетом Апостольского Престола (*sedis apostolicæ auctoritas*): а именно, чтобы Церкви, рассеянные по Иллирику, находились под опекой нашего брата и соепископа Анастасия, епископа Фессалоникийского, чтобы, если среди епископов возникнут более серьезные

³⁹ Ibid. VI. Col. 619–620.

⁴⁰ Ibid. V. Col. 619.

⁴¹ См.: PL. 54. Col. 665–666n.

⁴² Имеется в виду предыдущее, V послание.

судебные дела (*causa majores*), которые не могут быть решены в ваших провинциях, пусть они будут направлены ему и решены по его усмотрению, руководствуясь страхом Божественного суда»⁴³.

Далее свт. Лев переходит непосредственно к основному предмету своего послания:

«Ибо после подробного доклада вышеупомянутого Нашего брата нам стало известно, что митрополит провинции Ахея часто совершал незаконные и запрещенные отеческими постановлениями и нашим авторитетом рукоположения (*ordinationis*) и что вопреки желанию феспийцев он осмелился навязать им неизвестного и ранее не встречавшегося епископа, мы постановили, что ни в коем случае ни одному митрополиту не позволено посвящать епископа по своему усмотрению, не посоветовавшись с мнением клира и народа. Церковью Божьей должен руководить тот, кто призван единодушно всем городом»⁴⁴.

К этому постановлению свт. Лев присовокупил еще одно распоряжение, а именно запрет епископам принимать клириков из других епархий без письменного согласия их предстоятелей.

IV.

Той же зимой 446 г. Аттик, митрополит Старого Эпира, прибыл в Рим к свт. Льву с жалобой на оскорбление, нанесенное ему иллирийским викарием Анастасием. Суть конфликта заключалась в следующем. Анастасий прислал Аттику вызов на синод в Фессалоники, Аттик же отклонил его по причине болезни. Тогда Анастасий обратился к гражданским властям с требованием принудительно доставить Аттика к его двору. Аттик был арестован у дверей своей церкви, на виду у народа, и препровожден в Фессалоники. В болезненном состоянии Аттику пришлось претерпеть все трудности пути по горным дорогам, заваленным непроходимым снегом. Возможно, Анастасий руководствовался лишь стремлением к неукоснительному соблюдению инструкций, данных свт. Львом, о том, что епископы обязаны участвовать в синодах, созываемых викарием. Когда Аттик прибыл к Анастасию, тот заставил подписать письменное обязательство о послушании. Однако Аттик тут же направился морским путем в Рим. Аттика сопровождали некоторые из его епископов-суффраганов, а также два диакона, представлявших сторону Анастасия.

Свт. Лев расценил поведение своего викария по отношению к Аттику как жестокое, грубое и несправедливое. Он был огорчен, что Анастасий, его наместник, в отношении к Аттику не проявил мягкости (*mansuetudo*) и любезности. Ибо ап. Павел, наставляя Тимофея в управлении Церковью, говорит: «Старца не укоряй, но увещевай, как отца; младших, как братьев; стариц, как матерей; молодых, как сестер, со всякою чистотою» (1 Тим 5:1). И если эта умеренность (*moderatio*), по наставлению Апостола, полагается всем и каждому из малых членов Церкви, то тем более она должна быть

⁴³ Epistola XIII ad episcopos metropolitanos per Illyrici provincias constitutos. I. Col. 664.

⁴⁴ Ibid. III. Col. 665–666.

воздана без обиды нашим братьям и собратьям-епископам, и, хотя иногда и случаются вещи, за которые приходится делать выговор священникам, все же доброта могла иметь большее влияние на исправляемых, чем строгость, увещевание, чем раздражение, любовь, чем власть. Но те, кто «ищут своего, а не того, что угодно Иисусу Христу (Фил 2:21), легко уклоняются от этого правила, и ищут удовольствия в том, чтобы высокомерно властвовать, а не советоваться с подчиненными (*consulere subditis placet*); они напыщены от своей гордости, потому то, что установлено для хранения согласия, ныне служит раздору...»⁴⁵

Свт. Лев считал, что Анастасий нанес урон не только своей репутации, но и Римского понтифика:

«Ибо и я чувствую себя в некоторой мере виновным, обнаружив, что ты столь нерассудительно отклонился от правил, вверенных тебе. Ибо если ты беспечен о своей репутации, ты должен, по крайней мере, соблюдать мое доброе имя, чтобы никто не думал, что то, что ты делаешь от своего разума, имеет наше одобрение». «Ведь мы сделали тебя своим наместником, возлюбленный, имея ввиду, что ты призван разделить с нами часть нашего попечения, но не полноту власти (*plenitudo potestatis*). Поэтому как твои благочестивые заботы радуют нас, так и твои неправомерные действия весьма огорчают. И теперь мы должны проявлять большую предусмотрительность и применять тщательнейшую осторожность: с тем, чтобы духом любви и мира все обиды были удалены из Церквей Господних, которые мы вам доверили, сохраняя первенство Твоего епископства в провинциях, но отсекая всякие проявления самоуправства»⁴⁶.

По глубокому убеждению свт. Льва, первенствующий епископ (*primatus*) должен во любых ситуациях проявлять смирение, сдержанность и любовь по отношению к подчиненным. Справедливо утверждать, что фраза *consulere subditis placet* точно определяет соотношение принципов первенства и коллегиальности внутри *concordia sacerdotum*, т.е. синодальной структуры церковного управления. Эту фразу сложно перевести на русский язык, но смысл ее заключается в том, что начальствующий должен совещаться (*consulere*) с подчиненными и совместно с ними искать такие решения, которые будут приняты путем общего изъявления согласия. Иерархическое первенство в Церкви установлено ради согласия (*ad concordiam*), поэтому в братских отношениях епископов не должно быть места гордости, напыщенности и властолюбия. Кроме того, викарий обязан уважать права и привилегии иных митрополитов: «Поэтому следуя канонам Святых отцов, которые украшены Духом Божиим и освящены почитанием всего мира, мы постановляем, чтобы митрополиты каждой провинции, над которыми распространяется твое, Брат, попечение, переданное нами, должны хранить неприкосновенными надлежащие им древние права»⁴⁷.

В XIV послании свт. Лев вновь напомнил, что выбор кандидата во епископа города (*civitas*) должен полностью принадлежать местному клиру и народу.

⁴⁵ Ibid. I. Col. 669.

⁴⁶ Ibid. Col. 671–672.

⁴⁷ Ibid. II. Col. 672.

Митрополит должен испытать образ мыслей и жизнь кандидата, контролировать прозрачность процесса выборов, уведомить примаса о результатах и получить согласие на посвящение. Но ни митрополит, ни викарий не имели права рукополагать епископа вопреки воле граждан города.

«Когда предстоит выбор архиерея (*summi sacerdotis*), пусть будет предпочтен перед всеми тот, кто заручился единодушным согласием клира и народа, но если голоса разделятся между двумя лицами, то определением митрополита должен быть избран тот, кто поддержан большинством голосов и добродетелей: но никто не может быть посвящен вопреки местным желаниям: чтобы город (*civitas*) не презирал или не возненавидел нежеланного епископа, и чтобы жители, к несчастью, не отпали от религии по причине того, что им не позволили иметь (пастырем) того, кого они хотели»⁴⁸.

Выборы митрополитов должны были проходить следующим образом:

«...Епископы провинции должны собраться вместе в митрополии, и после того, как воля клира и народа будет выявлена, должен быть избран лучший из пресвитеров или диаконов этой церкви и ты должен быть уведомлен о его имени пресвитерами провинции, которые должны выполнить желание тех, кто его избрал, и удостовериться, что ты согласен с их выбором»⁴⁹.

Митрополиты обязаны проводить регулярно провинциальные синоды не реже двух раз в год.

«Относительно соборов епископов мы не даем иных указаний, кроме тех, которые для блага Церкви изложили святые отцы: а именно, чтобы в год проводились два собрания, на которых выносились бы решения по всем жалобам, которые имеют обыкновение возникать между различными клириками Церкви. Если же среди самих предстоятелей возникнет дело (что не дай Бог) относительно какого-либо крупного проступка, и если оно не может быть решено судом в провинции, митрополит должен позаботиться сообщить тебе, Брат, о его предмете, и если после того, как обе стороны предстанут перед тобой, дело не будет улажено даже твоим судом, каково бы оно ни было, пусть оно будет передано на наше рассмотрение»⁵⁰.

Относительно Соборов, созываемых викарием, свт. Лев писал:

«Созывая епископов в твое присутствие, мы желаем, чтобы ты проявлял большую осторожность: чтобы под видом большого усердия не показалось, что ты торжествуешь в обидах своих братьев. Поэтому, если возникнет какой-либо более серьезный случай, по которому будет разумно и необходимо созвать собрание братьев, достаточно, брат, чтобы от каждой провинции присутствовали по два епископа, которых митрополиты сочтут нужным послать, при условии, что те, кто ответит на вызов, не будут задержаны дольше пятнадцати дней от назначенного времени»⁵¹.

⁴⁸ Ibid. VI. Col. 673.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid. VII. Col. 673–674.

⁵¹ Ibid. X. Col. 674–675.

IV.

Имя Аттика Никопольского в дальнейшем встречается в деяниях IV Вселенского Собора и переписке свт. Льва и свт. Анатолия Константинопольского в весьма примечательном ракурсе. Подавляющее большинство отцов Собора выразили свое согласие с учением свт. Льва о сочетании Божественной и человеческой природ в едином лице (*in unam coeunte personam*) Господа и Спасителя Иисуса Христа, выраженное в *Томосе к Флавиану*. Аттик, вероятно, в душе симпатизировавший партии сторонников монофизитства, вместе с группой палестинских и иллирийских епископов высказал сомнение в его догматической точности и указал на необходимость его сличить с посланием св. Кирилла Александрийского к Несторию, содержащим 12 *анафематизмов*. Аттик попросил пятидневную отсрочку, с тем чтобы вместе с председателем Собора, свт. Анатолием Константинопольским, провести сличение двух догматических текстов. Этот демарш был воспринят неодобрительно многими отцами. Свт. Лев, получив донесение о поведении Аттика, обратился с посланием к свт. Анатолию, в котором настоятельно просил свт. Анатолия проследить, чтобы Аттик подписал акты Халкидонского Собора, как это требовалось от всех его участников без исключения. Но нет никаких сведений о том, что свт. Лев проявил гнев, обиду или ревность по отношению лично к Аттику за то, что он осмелился поставить под сомнение правоту догматического учения своего патриарха. Примечательно, что в то же время группа египетских епископов, бывших сторонников Диоскора, умоляла отцов Собора не принуждать их подписывать *Орос*, ссылаясь на то, что без санкции Александрийского архиепископа они не могут самостоятельно подписывать вероучительных определений. «Боголюбнейший архиепископ Анатолий знает, — говорили они — что в египетском округе соблюдается такой обычай, чтобы все епископы повиновались архиепископу александрийскому. Мы не противимся собору; но мы будем убиты в нашем отечестве»⁵².

Симпатии к монофизитству, а также, вероятно, стремление перейти в церковную юрисдикцию Константинополя, привели к тому, что иллирийские епископы уклонились в схизму, приняв *Энотикон* имп. Зенона и приняв сторону Константинопольского патриарха Акакия, которого папа Феликс III в 484 г. объявил низложенным и отлученным от церковного общения. Таким образом, фактически прекратилось существование фессалоникийского экзархата⁵³. В 732 г. Восточный Иллирик был передан в юрисдикцию Константинопольского патриарха имп. Львом III Исавром.

V.

На основании приведенных выше отрывков из канонических посланий свт. Льва открывается ясная концепция его убеждений и взглядов относительно того, как должна быть выстроена структура церковного управления и иерархических отношений в патриархате Запада.

⁵² Деяния Вселенских Соборов. Т. IV. Казань, 1908. С. 26.

⁵³ Wessel S. Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome. P. 121.

Епископы избирались клиром и народом своей епархии. Поставление епископа вопреки их выбору свт. Лев считал незаконным и недопустимым. Митрополиты обязаны следить за соответствием кандидата и процедуры выборов каноническим и дисциплинарным правилам Церкви и утверждать законность выборов. Митрополиты совершали ординации (рукоположения) епископов.

В своих епархиях епископы имели полноту административной власти. Все текущие дела, касающиеся митрополий, и судебные тяжбы разрешались на регулярных провинциальных синодах под председательством митрополита. Только в случаях возникновения неразрешимых затруднений и конфликтов сторон (*causa majores*) дела передавались на суд викария или римского понтифика.

Функции, которые выполнял Римский епископ как патриарх внутри своей патриаршей области, заключались в следующем: а) контроле над выбором митрополитов и их поставлении (осуществление этого права на территории Иллирика делегировалось викарию); б) в общем контроле за соблюдением канонической дисциплины на территории всей патриаршей области, откуда следовала практика изданий декреталий; в) разрешение в судебном порядке *causae majores* и осуществлении апелляционного суда высшей инстанции.

Митрополитам, Римскому папе как патриарху и его заместителям принадлежат права (функции) суда (*ius dicere*)⁵⁴ и поставления подчиненных епископов (*ius ordinandi*). При осуществлении этих прав (или функций) должен строго соблюдаться принцип разделения полномочий и соблюдения суверенных прав иерархов. Так, например, судебные дела должны рассматриваться сначала на провинциальных Соборах, и лишь в случае невозможности их разрешения они передаются в высшие инстанции. Выражаясь современным языком, такую модель церковного управления можно охарактеризовать как «демократическую», укорененную в республиканских традициях, еще живших в памяти римского общества. Но такая модель была бы неосуществима без корпуса церковного права и стройного механизма его реализации и защиты. Главным элементом этого механизма, по убеждению свт. Льва, было служение Римского епископа как наследника и преемника ап. Петра. Наблюдение и контроль за соблюдением права, обеспечение церковного правосудия на основе принципа справедливости (*justitio*) составляли попечение (*cura*) и заботу (*sollicitudo*) о Церкви, которая возложена на него как на преемника и наследника ап. Петра. Часто св. Лев говорит о том, что это попечение распространяется также на всю Вселенскую Церковь, включая Восточную. Но сам характер этой деятельности предполагал, что римский понтифик должен руководствоваться не собственным произволом, а догматами, канонами и правилами Соборов, древними отеческими обычаями, на основании которых он издает свои декреталии применительно к текущим ситуациям.

⁵⁴ От выражения *ius dicere* происходит слово «юрисдикция (*jurisdictio*)» — то есть область, на которую простирается «право судить».

Как первенствующий епископ Вселенской Церкви, Римский понтифик, согласно учению свт. Льва, имел *primatus auctoritatis* — первенство авторитета в решении важнейших догматических и канонических вопросов (*causae majores*). Здесь следует учитывать, что ереси в то время считались тяжелейшими уголовными преступлениями против Церкви и государства (*crimen publicum*), влекущими за собой серьезные репрессивные последствия для виновных. Поэтому борьба с ересями также относилась отчасти к судебной-правовой сфере деятельности. Слово *auctoritas* в современных языках часто ошибочно отождествляется с понятием принудительной законной власти. В римском праве *auctoritas* означало право утверждения юридических актов, законов, определения норм и правил общественной и семейной жизни, основанное на уважении к старшинству, моральному достоинству, заслугам перед народом и государством, и принадлежало лицам, которым следует воздавать послушание и почет. В римском общественном праве (*ius publicum*) *auctoritas* принадлежало сенату, а принудительная власть (*potestas*) — чиновникам (магистратам). По определению Теодора Моммзена, *auctoritas* — это «более чем совет, но меньше чем приказ, это совет, который никто не может игнорировать»⁵⁵. Тем не менее, авторитету (*auctoritas*) свт. Льва отцы IV Вселенского Собора повиновались в не меньшей степени, чем подчиненные ему западные епископы, о чем свидетельствуют акты Собора. Свт. Анатолий Константинопольский в послании, отправленном свт. Льву по поводу его протеста против знаменитого 28 правила, утвержденного Собором, писал:

«Что касается постановления, принятого относительно положения Константинопольской церкви Вселенским собором, Ваше Блаженство знает, что нет на мне в том никакой вины, человеке мирном и тихом, возлюбившим смирение от юности своей. Но достопочтеннейший клир Константинопольской Церкви, благочестивейшие епископы из разных мест, которые участвовали [в соборе], и их помощники согласно это постановили. Впрочем, вся (законная) сила и утверждение всех этих деяний будет оставлена на усмотрение авторитета Вашего Блаженства (*Cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae Beatitudinis fuerit reservata*)»⁵⁶.

На первый взгляд, утверждение о том, что Римскому понтифику принадлежала привилегия утверждения актов Вселенских Соборов, звучит в наше время как аргумент в пользу римского папизма. Но, с другой стороны, как можно считать то или иное соборное определение единодушным выражением разума и воли полноты Кафолической Церкви, если оно было аргументированно оспорено первенствующим патриархом, чья кафедра была основана, по всеобщему убеждению, первоверховными апостолами, а юрисдикция распространялась на территорию, кратно превышающую территорию любого другого восточного патриархата?

⁵⁵ Mommsen T. *Römisches Staatsrecht*. III. II. Leipzig, 1888. S. 1034.

⁵⁶ «Право утверждать деяния (собора) во всей силе принадлежит Вашему Блаженству» (Послание свт. Анатолия патр. Константинопольского свт. Льву (Epistola CXXXII // PL. 54. Col. 1084)).

VI.

«Связь всего тела делает все члены одинаково здоровыми, одинаково прекрасными, и эта связь требует единодушия всего тела, но особенно согласия среди священников (*concordia sacerdotum*). Епископы имеют равное достоинство (*dignitas*), но не одинаковый чин (*ordo*), также как среди блаженных апостолов, при тождестве чести (*similitudo honoris*), было некоторое различие во власти (*discretio potestatis*), и если избрание их всех было равным, все же одному из них было дано быть выше других (*ceteris praeemineret*). По этому образу возникло также различие между епископами, и великим установлением было предусмотрено, чтобы каждый не присваивал всего себе, но должен в провинции один, имеет первый голос (*prima sententia*) среди братьев, и, опять же, те, кто поставлены в больших городах, имеют более важную заботу (*sollicitudo amplior*), и через них попечение о всей Церкви сходится к престолу Петра, и ничто нигде не должно отделяться от своей главы»⁵⁷.

Из этого текста следует, что в реальности взгляды свт. Льва на организацию системы церковного управления и на взаимоотношения иерархов между собой, а также с клиром и народом внутри этой системы представляют собой стройную концепцию церковного управления, основанного, опять же выражаясь современным языком, на принципе коллегиальности, или соборности. Соборность не может означать анархии, поэтому каждый Собор иерархов — провинциальный, Поместный, Вселенский — имеет во главе того, кто обладает *первым голосом* (*prima sententia*). Но, во-первых, это различие носит должностной, функциональный характер. Из утверждения равенства всех епископов по чести и достоинству логически следует заключение, что и первый из епископов из них есть *primus inter pares*. Во-вторых, *первый голос* не может заменять собой или подавлять ни голоса иных иерархов, ни голоса клира и церковного народа. Поэтому долг *первого* — направлять в духе смирения (*humilitas*), сдержанности и рассудительности (*moderatio*) соборный разум к достижению всеобщего согласия и гармонии. Вместе с тем за первенствующим епископом (*primatus*) была закреплена функция апелляционного суда и надзора за каноническим порядком — *ius iurandi*, в то время как всем епископам принадлежала функция первичного суда в границах своих епархий. К надзорной функции относилась также деятельность, направленная на пресечение распространения ересей и догматических заблуждений, нарушавших мир и единство Церкви. Римский епископ, в силу своего положения первенствующего епископа среди иерархов всей Вселенской Церкви, выполнял функцию высшей надзорной и апелляционной инстанции. Как видно из приведенных выше текстов, свт. Лев считал, что именно в этих двух функциях и заключается суть его служения, как наследника ап. Петра. «Лев видел себя, прежде всего, стражем и толкователем канонического права»⁵⁸.

В своих проповедях и посланиях свт. Лев, действительно, много и высокопарно рассуждал об уникальном величии и исключительном призвании ап. Петра, о том, что на основании «его крепости» Христос основал Церковь. Он действительно называл себя «недостойным наследником» (*indignus heres*)

⁵⁷ St. Leo. Epistola XIV. XI. Col. 676–677.

⁵⁸ Jalland T. The Life and Times of St Leo the Great. London, 1941. P. 175.

Петра. Исходя из этого факта, исследователи церковной истории и патологии делают заключения, подобные мысли В. Ульманна: «Лев I, однако, завершил развитие, которое заметно началось в конце IV века. Папский принципат означал концепцию папской монархии, выраженную в характеристике папы как преемника власти Петра. Если святой Петр действительно обладал, как следует из папской аргументации, монархическими полномочиями, то они были продолжены в его преемнике, папе»⁵⁹. Но принципиальная ошибка подобных заключений заключается в том, что они совершенно упускают из вида те практические выводы, которые свт. Лев делал из своих риторических хвалебных рассуждений о личности ап. Петра. Объективный анализ этих рассуждений через призму постановлений, указаний, советов, увещаний относительно тех или иных реалий церковно-административного управления, канонического порядка и правовых взаимоотношений, раскрывает образ свт. Льва как первенствующего епископа Церкви, которому вверена миссия стража догматов и канонов Церкви, верховного арбитра и модератора, но абсолютно далекого от всяческих монархических амбиций и авторитарных устремлений.

Источники и литература

1. *St. Leo Magnus, papa. Epistolae* // PL. 54.
2. *St. Gregorius Magnus, papa. Epistolarum liber* // PL. 77.
3. *St. Innocentius, papa. Epistolae et decretae* // PL. 20.
4. *Prosper Aquitanus. Chronicum Integrum II* // PL. 51.
5. *St. Siricius, papa. Epistolae et decretae* // PL. 13.
6. *Theodosius Imperator. Rescriptum ad Honorium* // PL. 20.
7. *Sixtus III, papa. Epistola IX ad Proclum Constantinopolitanum* // PL. 50.
8. Деяния Вселенских Соборов. Т. IV. Казань, 1908.
9. Зосим. Новая история. Белгород, 2010.
10. Павел Орозий. История против язычников / Пер. В. М. Тюленева. СПб., 2004.
11. Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996.
12. Феодорит Кирский, блж. Церковная история // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirskij/cerkovnaya_istoriya/ (дата обращения: 22.03.2024).
13. Гиббон Э. История упадка и крушения Римской империи. М., 2001.
14. Маркович К. Г., протодиак. «Princeps apostolorum – princeps Ecclesiae». Петрово первенство и авторитет (auctoritas) Римского епископа в учении и практике свт. Льва Великого // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 2 (6). С. 43–61.
15. Caspar E. Geschichte des Papsttums. Tübingen, 1930.
16. Croke B. The Chronicle of Marcellinus: Text and Commentary. Byzantina Australiensia 7. Sydney, 1995.
17. Hefele Carl Josef, bishop. A History of the Councils of the Church: From the Original Documents Vol. III. Edinburgh, 1883.
18. Jalland T. The Life and Times of St Leo the Great. London, 1941.

⁵⁹ Ullmann W. The Growth of Papal Government in the Middle Ages. London, 1962. P. 13.

19. *Koene G.* Corpus juris romani antejustiniani. Bonn, 1837.
20. *Krueger P.* Codex Justinianus. Berlin, 1877.
21. *Maximos, metropolitan of Sardes.* The Ecumenical Patriarchate in the Orthodox Church. A Study in the History and Canons of the Church. Thessaloniki, 1976.
22. *Mommsen T.* Römisches Staatsrecht. Leipzig, 1888
23. *Ullmann W.* The Growth of Papal Government in the Middle Ages. London, 1962.
24. *Vailhé S.* Annexion De L' Illiryum Au Patriarcat Œcumenique // Échos d'Orient. Paris, 1911. P. 29–36.
25. *Wessel S.* Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome. Leiden, 2008.

А. М. Прилуцкий

К вопросу о формировании терминологического тезауруса современного дискурса маргинальной эсхатологии

УДК 2-175:81

DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_84

EDN GSTAOS



Аннотация: Терминологические сложности являются серьезной проблемой при исследовании маргинальной эсхатологии. В связи с этим в статье предпринята попытка систематизации используемых терминов и определения объема соответствующих понятий. Автором рассмотрено значение таких терминов как «маргинальная эсхатология», «мифологическая эсхатология», «народная эсхатология», «ламинарная эсхатология», «адъективные эсхатологии». Для корректного и последовательного разграничения данных терминов проведен их семантический анализ, проанализирована специфика терминопотребления, устойчивые коннотации и смысловые ассоциации. Современный дискурс маргинальной эсхатологии плохо структурирован, смысловые компоненты допускают возможность взаимно исключающих интерпретаций, теологические и мифологические понятия в нем часто не разграничиваются и интерпретируются бессистемно. Предложенная терминология представляется достаточно вариативной для отражения всех основных особенностей дискурса.

Ключевые слова: маргинальная эсхатология, мифологическая эсхатология, народная эсхатология, теологическая терминология.

Об авторе: **Александр Михайлович Прилуцкий**

Доктор философских наук, профессор и директор института истории и социальных наук Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, профессор кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: alpril@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7013-9935>

Для цитирования: Прилуцкий А. М. К вопросу о формировании терминологического тезауруса современного дискурса маргинальной эсхатологии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 84–92.

Статья поступила в редакцию 22.07.2024; одобрена после рецензирования 05.08.2024; принята к публикации 05.08.2024.

Alexander M. Prilutskiy

On the Formation of a Terminological Thesaurus of the Contemporary Discourse of Marginal Eschatology

UDC 2-175:81

DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_84

EDN GSTAOS



Abstract: Terminological difficulties are a serious problem in the study of marginal eschatology. In this regard, the article attempts to systematize the terms used and determine the scope of corresponding concepts. The author examines the meaning of such terms as “marginal eschatology”, “mythological eschatology”, “folk eschatology”, “laminar eschatology”, “adjective eschatology”. For the correct and consistent delineation of these terms, their semantic analysis was carried out, the specificity of terminology usage, stable connotations and semantic associations were analyzed. The modern discourse of marginal eschatology is poorly structured, the semantic components allow for the possibility of mutually exclusive interpretations, theological and mythological concepts are often not distinguished and are interpreted unsystematically. The proposed terminology seems to be variable enough to reflect all the main features of the discourse.

Keywords: marginal eschatology, mythological eschatology, folk eschatology, theological terminology.

About the author: **Alexander Mikhailovich Prilutskiy**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, and Director of the Institute of History and Social Sciences at the Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg); Professor of the Department of Theology at the Saint Petersburg Theological Academy.

E-mail: alpril@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7013-9935>

For citation: Prilutskiy A. M. On the Formation of a Terminological Thesaurus of the Contemporary Discourse of Marginal Eschatology. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 84–92.

The article was submitted 22.07.2024; approved after reviewing 05.08.2024; accepted for publication 05.08.2024.

Введение

Эсхатологическая проблематика в настоящее время исключительно востребована религиозной культурой повседневности. Книгам, посвященным различным предсказаниям эсхатологического характера, причем независимо от степени их надежности и достоверности, обеспечен гарантированный сбыт, ролики с различными эсхатологическими, в т. ч. апокалиптическими сюжетами востребованы массовым пользователем электронных информационных платформ. Анализ современного состояния предметного поля позволяет сделать вывод о том, что с точки зрения формирования новых мифологем и мифотеологем эсхатология, безусловно, лидирует среди прочих теологических дисциплин. Актуальная герменевтика устоявшихся эсхатологических концептов и продуцирование новых оказываются не только «увлекательным занятием», но зачастую приводят к серьезным социальным последствиям, включая формирование различных религиозных общин и движений сектантского паттерна. В связи с этим изучение динамики новейшего эсхатологического дискурса обладает особой актуальностью, для чего, в свою очередь, необходима терминологическая ясность: необходимо не только определить значение базовых терминов, но и разграничить неполные терминологические синонимы на основе анализа в том числе контекстуальных значений и коннотаций. Данной проблеме посвящено настоящее исследование.

Анализ современного состояния эсхатологического дискурса невозможен без терминологизации значительного по объему массива эсхатологических представлений, формирующихся в религиозных сообществах субкультурного типа, которые по ряду признаков противопоставляют себя каноническим религиозным институтам. Причем это противопоставление может носить как выраженный характер и проявляться в сектантском (вар. — раскольническом) обособлении, так и быть латентным, т. е. не приводящим к формальному выходу из канонических юрисдикций при фактическом разрыве традиционных отношений, обособлении и конструировании собственного «мира»: «уход в маргинальность предполагает... разрыв традиционных связей и создание своего собственного мира, либо постепенное вытеснение ... за пределы законности (в нашем случае — за пределы каноничности. — А. П.)»¹.

В любом случае, формирующаяся субкультурная религиозность отличается от традиционной тенденцией к религиозной эксклюзивности, фрагментарной религиозной компетентностью и недоверием к традиционным институтам церковно-канонической власти. Радикальные религиозные субкультуры зачастую характеризуются смещением установок модернистского мировосприятия с реликтами архаики, причем формирующиеся в результате этого синкретические структуры часто выдаются адептами за «подлинную» или «неизменную» традицию.

¹ Эррера Л. М. Феномен молодежной субкультуры и ее маргинальность // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2011. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-molodezhnoy-subkultury-i-ee-marginalnost> (дата обращения: 13.07.2024).

Значение базовых терминов

Совокупность эсхатологических представлений, характерных для религиозных маргинальных субкультур, можно определить как маргинальную эсхатологию. Причем представляется целесообразным включение в объем данного понятия не только основных эсхатологических нарративов, но и специфику в расстановке идейно-тематических акцентов.

В этом случае *маргинальную эсхатологию* можно определить как совокупность представлений о финальном будущем мира, характерных для религиозных маргинальных субкультур с точки зрения противопоставления данных представлений догматическому учению Церкви. Разумеется, данное противопоставление не предполагает обязательно полного различия на понятийном и системном уровнях: значение базовых терминов и объем соответствующих понятий церковного учения и его маргинального извода могут частично совпадать, при различиях на коннотативном и ассоциативном уровнях, которые часто и формируют смысловую канву маргинальных воззрений.

Кроме того, существенные различия коренятся на уровне герменевтики: для маргинальной эсхатологии в целом характерна эсхатологическая интерпретация современных событий, наделение их конспирологическими смыслами, причем делается это часто без какого-либо анализа последних. Наиболее характерны подобные взгляды и соответствующие им сценарии поведения для религиозных субкультур преимущественно радикально-фундаменталистского паттерна. При этом, учитывая особенности вышеприведенных типов «ухода в маргиналитет», необходимо отметить, что выразителей подобных взглядов можно встретить и в пространстве канонической церковности. В связи с этим четкое соотнесение их с конкретными неканоническими (псевдоканоническими) структурами, сектантскими сообществами и т. д. не всегда возможно. Часто, будучи характерными для тех или иных религиозных сообществ, они все-таки не могут рассматриваться как маркеры принадлежности именно к ним. При этом в пределах канонического православия подобные взгляды могут транслироваться мирянами и отдельными священнослужителями, иногда с неопределенным каноническим статусом, а в обществах неканонического православия их часто транслируют священники и даже архиереи а качестве «официального» и «традиционного» церковного учения. Использование термина «маргинальная эсхатология» в силу семантической специфики предполагает, что терминопотребление как раз связано с выявлением и изучением отличий в области эсхатологических взглядов, характерных для той или иной религиозной общности по сравнению с церковным учением.

Проведенный нами анализ дискурса позволяет сделать вывод о том, что эсхатологемы в нем, как правило, представлены в мифологическом виде. Так, например, эсхатологические «пророчества» Славика Чебаркульского (Вячеслава Крашенинникова) содержат сюжеты об апокалиптическом «возвращении» подземных динозавров, падении кристаллической

решетки, агрессивных гуманоидах² и т. д. Не менее популярны апокалиптические пророчества о разрушении крупных городов, согласно которым, например, Москва и Петербург провалятся под землю (вариант — будут затоплены морем), а Одесса «разъедется, поделится на куски, начнет двигаться»³. Семантическая структура подобных псевдопророческих нарративов безусловно является мифологической. Существуют и более сложные случаи совмещения мифологического и теологического способов передачи религиозно значимой информации, приводящие к формированию мифотеологием с превалированием мифологического компонента значения. Эсхатологический дискурс, в котором превалируют мифологемы и подобные мифотеологемы, представляется возможным определить как мифологический, а соответствующую ему эсхатологию как *эсхатологию мифологическую*. Мифологической эсхатологии маргинальных религиозных субкультур противопоставлена теологическая эсхатология, соответствующая реальной, а не конструируемой адептами церковной традиции. Очевидно, что теологическая эсхатология, соответствующая церковному учению, опирается на патристическую традицию герменевтики апокалиптических текстов Св. Писания, осторожна в выводах и эсхатологических прогнозах, прежде всего касающихся сроков исполнения эсхатологических пророчеств и актуальной апокалиптической герменевтики событий современной политической и техногенной конъюнктуры. Отметим отличительную черту мифологической эсхатологии: в дискурсе последней практически полностью отсутствует обращение к патристическим текстам, но зато отчетливо выражен интерес к различным анонимным и псевдонимным пророчествам различных лиц, зачастую с сомнительным церковно-каноническим статусом. Часто подобные пророчества вводятся в обиход при помощи конструкций типа «одному старцу было видение» и пр. Приведем пример подобной отсылки к откровению, полученному авторитетным в глазах адептов лицом: «маленькой девочке ангел Божий явился и сказал, что после второго мая, после Пасхи, будут массово показывать антихриста, братья и сестры, будьте внимательны, постарайтесь телевизоры не смотреть»⁴.

В современном религиоведении получил распространение термин «народная религия» или «народная религиозность». Под народной религиозностью понимается совокупность религиозных представлений и практик, характерных или для низших социальных страт (в этом случае «народная религиозность» противопоставляется «элитарной»), или же для массовой религиозной культуры как таковой (в этом случае она противопоставляется «канонической религиозности», транслируемой каноническими церковными институтами

² Православные старцы: пророчества и о спасении в последние дни // ProtivKart. URL: <http://protivkart.com/main/5296-pravoslavnye-starcy-prorochestva-i-o-spasenii-v-poslednie-dni.html> (дата обращения: 13.07.2024).

³ Прилуцкий А. М. Категориальная семиотика оппозиции деревня-город в современном эсхатологическом дискурсе // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2020. № 3. С. 88.

⁴ После Пасхи через неделю будут массово показывать антихриста // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=BPtCTZATQAw&t=111s> (дата обращения: 13.07.2024).

и вообще верующими, обладающими хорошим образованием и компетентностью в религиозных вопросах). Термин «простая вера» во многом является синонимом народной религиозности. После того, как термин «глубинный народ» обрел популярность, словосочетание «глубинная религиозность» в значении «религиозность глубинного народа» стало относительно частотно воспроизводиться в публицистическом дискурсе в близком значении. Возможно, по мере того, как концепт глубинного народа будет обретать семантическую четкость, возникнет необходимость в терминологизации характерных для него эсхатологических представлений. Но в настоящее время это представляется преждевременным.

В любом случае, эсхатологические представления, характерные для народной религиозности, целесообразно обозначить термином «народная эсхатология». Однако для того, чтобы его использование было научно обосновано и продуктивно, необходимо сразу определить, что народная эсхатология обозначает комплекс эсхатологических представлений, выделяемых не на основании теологической оценки его содержания, но исключительно на основании социо-культурной стратификации его носителей и выразителей. Народная эсхатология совершенно не обязательно является еретической, мифологической и маргинальной. Несмотря на то, что для народной религиозности свойственна вторичная мифологизация, в результате которой «теологические понятия трансформируются в мифологемы»⁵, дискурсы народной религиозности не являются мифологическими априорно. Это же относится и к народной эсхатологии, которая способна адаптировать, например, мифологические конструкты Славика Чебаркульского, а может в принципе соответствовать минимальным катехетическим требованиям. В связи с этим становится понятным, что народная эсхатология представляет собой скорее пространство, нежели вектор, рамочное, а не строго структурированное понятие. Более того, подобно религиозной ситуации, народная религиозность и, в частности, народная эсхатология всегда соотносится с хронотопом: она всегда существует во взаимоотношениях пространственно-временных координат. Поэтому констатация того, что для народной эсхатологии характерен интерес к тем или иным сюжетам, нельзя понимать как утверждение о том, что данный интерес характерен для всего верующего народа, равно как утверждение о том, что все содержание народной эсхатологии исчерпывается перечисленными сюжетами.

Анализ динамики религиозной ситуации позволяет сделать вывод о том, что современная религиозная культура, в том числе религиозная культура повседневности, становится все более синкретичной: утрачивая цельность под влиянием глобальных социо-политических процессов, она фрагментируется, образуя ризоматические структуры, образующие самые неожиданные контаминации. Формирующийся в результате этих процессов тип культуры может быть определен как ламинарный⁶. Его характерными чертами

⁵ Прилуцкий А. М. О типологии семиотического дрейфа в пространстве религиозного семиозиса // Вестник ТвГУ. Серия «Филология». 2018. № 2. С. 52.

⁶ Лебедев В. Ю. К вопросу о верифицируемых закономерностях трансформации семантики религиозного ритуала // Вестник Тверского гос. университета. Сер. Филология. 2009. Т. 29. Вып. 4. С. 85–94.

является низкая степень упорядоченности, распад и смешение культурных систем, которые еще недавно характеризовались устойчивостью (например, этика и эстетика), постоянное возникновение новых культурных страт в результате деления существующих.

Ранее мы отмечали, что «ламинарная культура представляет собой пространство, в котором границы между культурным мейнстримом, субкультурами и контркультурами оказываются условными, традиционная культурная идентичность перестает быть сколько-нибудь значимым и информативным социальным фактором, а принадлежность индивида к взаимоисключающим культурным стратам никого не удивляет и воспринимается как нечто вполне допустимое и даже позитивное»⁷. Постоянное усложнение стратификации и тенденции к синкретизму приводят к тому, что религиозный фундаментализм и модернизм начинают выступать в качестве взаимодополняющих феноменов⁸.

Соответствующий ламинарной культуре тип эсхатологии, совмещающий установки модернизма и фундаментализма, может быть определен как *ламинарная эсхатология*. Последняя характеризуется не критическим восприятием различных апокалиптических современных апокрифов, в том числе восходящих к неопротестантским сообществам (например, в настоящее время обретает второе дыхание мифологема о компьютере «Зверь», изначально неопротестантского происхождения), совмещение принципиальной технофобии с активным использованием информационных технологий в пропагандистских целях, многочисленные концептуальные противоречия и т. д. Ламинарной эсхатологии свойственна фрагментация дискурса, формирование отдельных автономных апокалиптических нарративов, отражающих современность, быстро устаревающих и забывающихся.

Одной из отличительных черт ламинарной эсхатологии является смешение собственно эсхатологических и апокалиптических сюжетов, приводящее к фактическому неразличению эсхатологии и апокалиптики в дискурсе. В связи с этим на уровне терминопотреблений при анализе текстов ламинарной эсхатологии целесообразно применять термин апокалиптика для обозначения соответствующих библейских нарративов и в тех случаях, когда события и процессы, наделяемые эсхатологическим значением, рассматриваются с точки зрения процессуальности и событийности. В остальных случаях целесообразно использовать термин эсхатология как терминологизирующий общее понятие.

Как известно, примерно в середине XX в. на Западе начинают активно формироваться направления теологической мысли, которые получают название «теологии родительного падежа», применительно к которым «родительный падеж дополнения (*genitivus objectivus*) указывает среду, сектор реальности,

⁷ Прилуцкий А. М. Теологические и мифологические концепты религиозных дискурсов ламинарной культуры: опыт семиотического анализа // Общество. Среда. Развитие. 2019. № 1. С. 26–31.

⁸ Головушкин Д. А. Обновленчество и старообрядчество: антитеза или объединяющая парадигма? // Известия Иркутского гос. университета. Сер. Политология. Религиоведение. 2013. № 2 (11). Ч. 1. С. 288–294.

предмет, над которым размышляет теология. Это — частные теологии»⁹. Нечто похожее происходит в настоящее время в рамках эсхатологического дискурса, который утрачивает концептуальное содержательное единство, восходящее к традициям эсхатологической рефлексии, заложенной еще в патристике. В результате этого формируются «частные эсхатологии», активизирующиеся благодаря тому, что современная геополитическая ситуация способствует активному включению опасений и страхов населения в религиозный контекст. Происходит процесс эсхатологизации страхов, который в условиях ламинарной культуры постоянно порождает эсхатологические и апокалиптические дискурсы. К числу последних можно отнести:

- Медицинскую эсхатологию с ее вакцинофобией и медицинской конспирологией;
- Техногенную эсхатологию с ее многочисленными технофобскими и цифрофобскими нарративами;
- Сюжеты ядерного апокалипсиса;
- Квази-мистическую эсхатологию, актуализирующую эсхатологические «пророчества» древних цивилизаций, часто неверно прочитанные и проинтерпретированные в соответствии с установками оккультизма NewAge;
- Экологическую и урбанофобскую эсхатологию, демонизирующую городской уклад жизни и ратующую за переселение в «спасительные» деревни и т. д.

Поскольку подобные направления эсхатологической мысли терминологизируются по схеме «прилагательное + лексема “эсхатология”», по аналогии с «теологиями родительного падежа», с которыми они имеют много общего, их можно определить как *адъективные эсхатологии*.

Заключение

Сложность терминологического аппарата, необходимого для описания и изучения дискурса маргинальной эсхатологии, обусловлена спецификой самого изучаемого явления. Как и многие проявления маргинальной религиозности, дискурс маргинальной эсхатологии характеризуется низким уровнем семантического структурирования: информация организована в нем нечетко, многие сюжеты и образы допускают возможность взаимно исключающих интерпретаций, теологические и мифологические понятия зачастую смешиваются, что приводит к явлениям вторичной мифологизации или формированию мифотеологем. Очевидно, что используемая терминология должна быть достаточно вариативной для отражения всех этих особенностей дискурса.

⁹ *Фьоренцо Эмилио Реати*. Бог в XX веке: человек — путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века) / Пер. с итал. Ю. А. Ромашева. СПб., 2002. С. 167.

Источники и литература

1. Головушкин Д. А. Обновленчество и старообрядчество: антитеза или объединяющая парадигма? // Известия Иркутского гос. университета. Сер. Политология. Религиоведение. 2013. № 2 (11). Ч. 1. С. 288–294.
2. Лебедев В. Ю. К вопросу о верифицируемых закономерностях трансформации семантики религиозного ритуала // Вестник Тверского гос. университета. Сер. Филология. 2009. Т. 29. Вып. 4. С. 85–94.
3. После Пасхи через неделю будут массово показывать антихриста // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=BPtCTZATQAw&t=111s> (дата обращения: 13.07.2024).
4. Православные старцы: пророчества и о спасении в последние дни // ProtivKart. URL: <http://protivkart.com/main/5296-pravoslavnyye-starcy-prorochestva-i-o-spasenii-v-poslednie-dni.html> (дата обращения: 13.07.2024).
5. Прилуцкий А. М. Категориальная семиотика оппозиции деревня-город в современном эсхатологическом дискурсе // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2020. № 3. С. 80–93.
6. Прилуцкий А. М. О типологии семиотического дрейфа в пространстве религиозного семиозиса // Вестник ТвГУ. Серия «Филология». 2018. № 2. С. 51–55.
7. Прилуцкий А. М. Теологические и мифологические концепты религиозных дискурсов ламинарной культуры: опыт семиотического анализа // Общество. Среда. Развитие. 2019. № 1. С. 26–31.
8. *Фьоренцо Эмилио Реати*. Бог в XX веке: человек — путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века) / Пер. с итал. Ю. А. Ромашева. СПб.: Европейский Дом, 2002. 187 с.
9. Эррера Л. М. Феномен молодежной субкультуры и ее маргинальность // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2011. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-molodezhnoy-subkultury-i-ee-marginalnost> (дата обращения: 13.07.2024).

Протоиерей Александр Ранне

Развитие Нравственного богословия в XIX веке в Санкт-Петербургской духовной академии

УДК 271.2-756(470.23-25):27-42
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_93
EDN GYNBUR



Аннотация: Статья посвящена проблеме поиска путей развития Нравственного богословия моралистами Санкт-Петербургской духовной академии в XIX веке. Особое внимание уделено вопросу о соотношении нравственности и аскетической практики. Если с христианской точки зрения нравственная деятельность немыслима без аскетической практики, то следует ли аске-тику рассматривать, как самостоятельный путь стяжания Благодати Божией? Аскетика — это основание нравственной деятельности, обусловленной Высшим Благом, как об этом говорится в притче о Страшном суде, либо же это аскетический путь отшельников пустыни, практика которых должна быть распространена на всех? М. М. Тареев обратил внимание на противоре-чие, которое присутствует в изложении этой проблемы у протопресвитера Иоанна Янышева в первом и втором изданиях его Православно-нравственного богословия. Рассматривая аске-тизм как необходимое условие нравственного отношения к Богу, человеку и природе, про-топресвитер Иоанн Янышев во втором, дополненном издании обратился к святоотеческому опыту великих христианских аскетов в изложении святителя Феофана Затворника.

Ключевые слова: христианство, нравственность, аскетика, Благодать, закон, любовь, нравствен-ный поступок, протопресвитер Иоанн Янышев, М. М. Тареев, святитель Феофан (Говоров).

Об авторе: **Протоиерей Александр Игоревич Ранне**

Кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: ranne@mail.ru

Для цитирования: Ранне А. И., *прот.* Развитие Нравственного богословия в XIX веке в Санкт-Петербургской духовной академии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духов-ной Академии. 2024. № 3 (23). С. 93–107.

Статья поступила в редакцию 17.02.2024; одобрена после рецензирования 04.03.2024; принята к публикации 07.03.2024.

PROCEEDINGS OF THE DEPARTMENT OF THEOLOGY

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3 (23)

2024

Archpriest Alexander Ranne

Development of Moral Theology in the 19th Century at the St. Petersburg Theological Academy



UDC 271.2-756(470.23-25):27-42
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_93
EDN GYNBUR

Abstract: The article is devoted to the problem of finding ways to develop moral theology by the 19th century moralists of the St. Petersburg Theological Academy. Particular attention is paid to the issue of the relationship between morality and ascetic practice. If, from a Christian point of view, moral activity is unthinkable without ascetic practice, then should asceticism be considered as an independent way of acquiring the grace of God? Is asceticism the basis of moral activity conditioned by the Supreme Good, as stated in the parable of the Last Judgment, or is it the ascetic path of the hermits of the desert, whose practice should be extended to everyone? M. M. Tareev drew attention to the contradiction that was present in the interpretation of this problem by Protopresbyter John Yanyshv in the first and second editions of his *Orthodox Moral Theology*. Considering asceticism as a necessary condition for a moral attitude towards God, man and nature, Protopresbyter John Yanyshv in the second, expanded edition turned to the patristic experience of the great Christian ascetics as presented by St. Theophan the Recluse.

Keywords: Christianity, morality, asceticism, grace, law, love, moral action, Protopresbyter John Yanyshv, M. M. Tareev, Saint Theophan (Govorov).

About the author: **Archpriest Alexander Igorevich Ranne**

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

E-mail: ranne@mail.ru

For citation: Ranne A., archpriest. Development of Moral Theology in the 19th Century at the St. Petersburg Theological Academy. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 93–107.

The article was submitted 17.02.2024; approved after reviewing 04.03.2024; accepted for publication 07.03.2024.

Долгое время в Санкт-Петербургской духовной академии Нравственное богословие¹ преподавалось по курсу, разработанному свт. Иннокентием (Смирновым; 1784–1819), который следовал в изложении материала за Буддеем и Миллером. Лишь в конце 40-х гг. XIX в. начинают появляться курсы, самостоятельно разработанные авторами. В Москве это, прежде всего, архим. Платон (Фивейский; 1809–1877), в Санкт-Петербургской духовной семинарии – Василий Петрович Полисадов (1815–1878). Они были знакомы друг с другом и зависели в своем изложении от католического моралиста Штампфа. Следует отметить, что по убеждению обоих авторов, христианская этика – наука об обязанностях, являющаяся самостоятельным предметом от-носительно аскетике.

Особое место в развитии Нравственного богословия как самостоятельного предмета, укорененного в культуре православного Востока, занимает творчество **свт. Феофана (Говорова; 1815–1894)**. Из сочинений свт. Феофана собственно нравственной проблематике посвящены следующие: «Путь ко спасению» (1868–1869 гг.), собрание размышлений о православном образовании и воспитании; «Письма о христианской жизни», заметки, вышедшие в печать в 1860 г. в С.-Петербурге; «Что есть христианская жизнь и как на нее настроиться», глубокие и разнонаправленные размышления духовно-нравственного характера. Наконец, «Начертание христианского нравоучения», труд, вышедший в печать в 1891 г., и представляющий собой вдумчивую переработку более раннего сочинения под тем же названием. В новом тексте автор отказался от эпистолярного жанра систематического изложения христианского нравоучения и добавил новый материал. Размышляя о пути христианина ко спасению, свт. Феофан опирается на тексты Св. Писания, труды святых отцов Церкви, аскетический опыт подвижников христианской веры и на свой собственный опыт.

Родился будущий святитель, в миру Георгий Васильевич Говоров, в селе Чернавске Еленского уезда Орловской губернии, в семье священника Василия Тимофеевича. Его мать, Татьяна Ивановна, также была из священнической семьи. Георгий окончил Ливенское духовное училище, затем Орловскую семинарию, совершил паломничество в Задонскую обитель к свт. Тихону Воронежскому и был направлен на продолжение своего духовного образование в Киевскую духовную академию.

15 февраля 1841 г., обучаясь на последнем курсе, Георгий Говоров принял монашеский постриг в честь прп. Феофана Исповедника, защитника икон, написавшего, как полагают, историю христианской Церкви начиная с III в. В этом же году молодой иеромонах закончил академию со степенью магистра богословия и был назначен ректором Киевского Софийского духовного училища. Однако уже в 1842 г. его переводят в Новгородскую епархию на должность инспектора семинарии и преподавателя психологии и логики. Бакалавром Санкт-Петербургской духовной академии по кафедре Нравственного и Пастырского богословия будущий святитель становится в конце 1844 г.

¹ Далее в статье используется именно такое написание рассматриваемого предмета.

В своих лекциях свт. Феофан опирался, прежде всего, на аскетический опыт и психологию, причем на последнюю не только, вероятно, потому, что в середине XIX в. и в Европе, и в России эта наука была, если так можно выразиться, в моде. Святоотеческая традиция, следуя за Христом, ориентировала человека на его внутренний мир, но именно тем же интересовалась и психология как наука. Из этого следует, что свт. Феофан в своих лекциях по Нравственному богословию переносил акцент с внешнего делания, с практического исполнения буквы закона на формирование нравственного сознания, от кантовского «ты должен — значит, ты можешь», пришедшего в Россию вместе с протестантским морализмом, — к павловскому «не могу иначе, потому, что живет во мне Христос».

Отметим, что в это время в Сергиевой пустыни под Петербургом проходил свое иноческое служение архим. Игнатий (Брянчанинов), которому будущий святитель показал свои записи по Нравственному богословию, получив одобрение.

Педагогическая система свт. Феофана основывается на идее нравственно воспитывающего образования. В своих сочинениях святитель постоянно проводит мысль, что лишь то образование плодотворно, которое не только ум развивает, но и сердце воспитывает. Данная идея была основной у К. Д. Ушинского, она же вдохновляла Ф. М. Достоевского, когда он искал пути спасительного раскаяния для Родиона Раскольникова. При этом данная идея — это один из основных смыслов не только христианской, но и библейской культуры, выраженный в Псалме 103: восхищение красотой Божественного творения приводит в восторг благодарное сердце. Ведь сердце — орган эмоционального сознания, и им в будущем человек будет оценивать логические умозаключения в контексте правильно либо ошибочно поставленных целей (если, конечно, этот орган эмоционального сознания правильно воспитан).

Следует отметить, что особое впечатление на иером. Феофана оказало пребывание на Святой земле и его тесное общение с архим. Порфирием (Успенским; 1804–1885). Вовлеченность в историю древнего христианства на Востоке, поиск и изучение древних текстов, безусловно, усиливало интерес молодого иеромонаха к аскетическому опыту и нравственным идеалам святых Отцов. На обратном пути через Италию, которая претерпевала секулярную революцию, архим. Порфирий и иером. Феофан не только познакомились с христианскими древностями, но и были удостоены аудиенции Римского епископа. По возвращении в Россию в 1855 г. иером. Феофан был возведен в сан архимандрита и назначен бакалавром по кафедре канонического права. После краткого ректорства в Олонецкой семинарии архим. Феофан около года был настоятелем храма при посольстве Российской империи в Константинополе, а 13 июня 1857 г. вернулся в Санкт-Петербург ректором академии. 1 июня 1859 г. митр. Григорий (Постников; 1784–1860) в Александро-Невской Лавре возглавил хиротонию архим. Феофана во епископа Тамбовского. Следует упомянуть участие свт. Феофана в 1861 г. в открытии мощей свт. Тихона Задонского, творчество и исповедническое служение которого вдохновляло труды святителя на протяжении всей его жизни. С 1863 г. он — на древней Владимирской кафедре, а с 17 июня 1866 г. — на покое в Вышенской пустыни.

В целом система свт. Феофана может быть представлена в двух частях. После краткого вступления в первой части святитель останавливает свое внимание на общих рассуждениях о нравственности и нравственной жизни вообще. Прежде всего его интересует, в чем, собственно, заключается именно христианская нравственная жизнь? Куда она ведет и каковы ее духовные плоды? Во второй части автор рассуждает о вере и жизни в духе веры. Кроме того, он пытается разобраться в вопросе обязанностей христианина. В частности, он размышляет над вопросом обязанностей в семейной, церковной и гражданской жизни. В 1875 г. вышло в свет сочинение свт. Феофана, известное под названием «Путь ко спасению». С точки зрения проф. А. А. Бронзова (1858–1919 либо 1937), этот труд можно рассматривать как заключительную часть к «Начертанию христианского нравоучения». Это краткий опыт православной аскетики: возрождение человека через таинство крещения, через покаяние и обращение к Богу; о порядке Богоугодной жизни и формировании во внутреннем человеке жизни во Христе. «Мы не знаем, — пишет проф. А. А. Бронзов, — ни одного богослова, который до такой степени был бы проникнут библейским и святоотеческим особенно духом... Прямо можно сказать, что его нравоучение есть нравоучение в общем библейско-отеческое. И в этом великое его достоинство»².

Один год, с 1865 по 1866 г., Нравственное богословие преподавал бакалавр Казанской духовной академии, магистр Московской духовной академии (1865 г.) **иером. Хрисанф (Ретивцев; 1832–1883)**. С 1866 г. он был перемещен на кафедру догматического богословия.

Владимир Николаевич Ретивцев родился в Тверской губернии в 1832 г. в семье священника. После окончания духовного училища и Тверской духовной семинарии в 1852 г. поступил в Московскую духовную академию. Преподавал в Костромской семинарии Священное Писание, а в 1857 г. был удостоен степени магистра богословия. В том же году Владимир Ретивцев принял монашество с именем Хрисанф, 3 октября был рукоположен во иеромонаха. 9 сентября 1858 г. определен бакалавром в Казанскую духовную академию по кафедре обличительного и основного богословия. В 1860 г. вошел в состав комитета по переводу Священного Писания на русский язык. С 1862 г. преподавал Нравственное богословие. 18 августа 1865 г. переведен преподавателем Нравственного богословия в Санкт-Петербургскую духовную академию.

По отзывам современников, лекции о. Хрисанфа были чрезвычайно интересны. Он обладал глубокими знаниями не только в рамках богословских предметов, но использовал философию и историю. Круг интересов о. Хрисанфа был настолько обширным, что его лекции по христианской нравственности были близки к реальной жизни.

Значительный интерес представляет статья о. Хрисанфа «Задача Нравственного богословия, как науки» («Христианское чтение», 1868 г.). Начинает ее о. Хрисанф довольно неожиданно утверждением: «Нравственное

² Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX-го столетия. СПб., 1901. С. 260–261.

богословие издавна считалось у нас наукою не совсем удобною к слушанию, говоря проще — скучною. Неохотно брались за нее и сами преподаватели»³. С одной стороны, это утверждение кажется вполне справедливым, т.к. предмет существовал как бы по остаточному признаку, но с другой, — лучшие представители системы духовного образования всегда подчеркивали его важность. Для о. Хрисанфа «...задача науки Нравственного богословия — указать нравственный идеал христианства и уяснить формы его обнаружения»⁴. Нравственный идеал — Христос, но вот формы обнаружения этого идеала в конкретной жизни могут быть различными. Автор, указывая прежде всего на любимое чтение русского народа с древних времен (каковым всегда были «Жития святых»), предлагает довольно широкий спектр исследования. Разбор литературных типов в сопоставлении с нравственными идеалами, с точки зрения о. Хрисанфа, может быть весьма плодотворным не только в уяснения образа духовно-нравственного совершенства, но и для формирования нравственного сознания будущих священнослужителей. В этом отношении важны также исторические экскурсы, как размышление над историческим опытом с точки зрения христианской нравственности. Причем важен не только библейский исторический опыт, но и нравственные уроки присутствия Церкви Христовой в истории, а также нравственный опыт человеческой истории в целом. Для обнаружения и уяснения различного вида форм нравственного идеала о. Хрисанф предлагает психологический анализ, историческое исследование, сравнительный анализ различного вида нравственных систем.

К примеру, католицизм — это «...внешнее объективное обнаружение христианства. Все в нем внешне, начиная с идеи Искупителя, олицетворенной в образе Христа видимого и кончая грубо чувственными церемониями католического культа, все в нем направлено к тому, чтобы как можно менее способствовать внутреннему, искреннему, свободному, самодеятельному отношению верующего к христианской истине; ...папа — носитель и податель спасения для всех... и это запрещение верующему непосредственного, личного знакомства с источником веры... Словом — слепая вера, тертуллиановское «*credo, quia absurdum* — и отсутствие всякой автономии и сознательности в религии, — вот, что полагается в основу нравственной религии в католицизме»⁵.

Конечно, для внимательного читателя очевидно, что, критикуя Римско-Католическую Церковь с точки зрения идеалов христианской нравственности, о. Хрисанф обнаруживает себя человеком либерального периода реформ XIX в., протестующим против многих нестроений христианской жизни в России, связанных с синодальной бюрократизацией церковной жизни. Сама по себе критика, выявляющая недостатки другого, говорит и о неприятии этих пороков в себе. Таким образом, подтверждается важность сравнительного анализа, который может касаться этики эллинизма или пуританства, но который будет важен с точки зрения обнаружения нравственного идеала. Иером. Хрисанф даже говорит о возможности использования рассмотрения отрицательного

³ Хрисанф (Ретивцев), иером. Задачи нравственного богословия как науки // Христианское чтение. 1868. № 3. С. 356.

⁴ Там же. С. 358.

⁵ Там же. С. 363–364.

опыта и приводит в пример феномен юродства. Способ отрицательного обнаружения эстетического восприятия красоты, когда безобразное особенно ярко выявляет прекрасное, с его точки зрения, может использоваться и в рамках исследования о красоте нравственной.

Любопытно мнение о. Хрисанфа о том, что христианство не предлагает социальные формы устройства жизни. В этом он не согласен со свт. Феофаном (Говоровым), который после аудиенции у Римского понтифика (возвращаясь со Святой земли вместе с архим. Порфирием) считал, что Римско-Католическая Церковь не должна отказываться от светской власти ради преимуществ проповеди. В этом контексте следует признать, что монархическая идея, сформулированная в России в синодальный период, более согласовывается с мнением свт. Феофана. Однако нельзя не признать и правоту, свободу и логическую последовательность воззрений о. Хрисанфа.

Протопресвитер Иоанн Леонтьевич Янышев родился в Калужской губернии в семье диакона. После обучения в духовном училище и семинарии окончил в 1849 г. Санкт-Петербургскую духовную академию и был оставлен в ней бакалавром физико-математических наук. После вступления в брак и хиротонии во священника в 1851 г. был отправлен в Германию для прохождения священнического служения в православной церкви Висбадена. Через пять лет о. Иоанн был возвращен в Санкт-Петербург профессором богословия и философии в университет. Через два года он вновь был командирован в Германию, в Висбаден. В 1864 г. о. Иоанн преподавал Закон Божий в Копенгагене принцессе Дагмар (будущей супруге наследника Российского престола, затем императрице Марии Феодоровне). С 1866 по 1883 гг. прот. Иоанн Янышев занимал пост ректора Санкт-Петербургской духовной академии и преподавал Нравственное богословие.

«Богослужение в академическом храме о. И. Л. Янышев очень часто совершал сам, — неизменно во все праздничные и многие воскресные дни. Служил он образцово. Обладая превосходной дикцией и выразительным, приятным голосом, он влагал смысл в каждое произносимое им слово, неподражаемо читал некоторые молитвы, особенно памятны чтения канона св. Андрея Критского и молитвы на молебне в день Рождества Христова, — дивной молитвы, составленной, как оказывается, по поручению митр. Амвросия Филаретом Дроздовым, когда он был еще только архимандритом. Эта дивная молитва, увы!, совершенно потеряла свою красоту в произношении преемником И. Л. по ректуре»⁶.

Протопр. Иоанн Янышев строго следил за неторопливым и благоговейным чтением на клиросе, пением хора. Обладая хорошим голосом и музыкальным слухом, часто присутствовал на спевках академического хора. За разговоры в храме во время богослужения делал строгие выговоры даже профессорам.

«Он держал себя очень близко к студентам. Весьма часто встречаясь с ними то на прогулках в академическом саду и вокруг дома, или на Обводном

⁶ Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора (с 1847 по 1913 гг.) // Христианское чтение. 1916. № 5–6. С. 503.

канале, то в Лавре и других местах, часто совершенно для них неожиданно, как пишет один из студентов того времени (проф. А. А. Бронзов в своих воспоминаниях об И. Л. Янышеве), неизменно вступал с ними в беседу. Часто ходил по студенческим комнатам, нередко являлся в столовую и здесь по временам говорил целые речи, по поводу частых тогда прокламаций наших мятежников. В видах отвлечения студентов от политики внутренней и внешней, устраивал по временам домашние академические концерты, в которых принимали участие и некоторые из академических преподавателей (напр., проф. Н. П. Рождественский)»⁷.

После себя протопр. Иоанн Янышев оставил, прежде всего, «Православно-христианское учение о нравственности». Второе дополненное издание вышло в 1906 г. По воспоминаниям проф. М. М. Тареева, о. Иоанн был блестящим оратором и талантливым писателем. Для студентов его лекции по Нравственному богословию были сравнимы по научной значимости с лекциями профессора В. В. Болотова по церковной истории. «Им «впервые в нашей литературе сделана попытка объяснить понятие о нравственности вообще, всем элементам, входящим в это универсальное понятие, дать более или менее ясное и точное определение, наметить их психологическую или же логическую связь и, таким путем выяснив нравственное достоинство и назначение человеческой природы, определить верховное благо человека, как оно осуществляется спасением именно во Христе»⁸. Когда протопр. Иоанн представил свою работу в форме диссертации в совет Санкт-Петербургской духовной академии на соискание ученой степени доктора богословия, то вопрос о допуске был перенаправлен в Святейший Синод, который, как представляется, только с высочайшего распоряжения (поскольку о. Иоанн был духовником императорской семьи) допустил работу до защиты. Форма и новизна последовательности изложения материала, использование философских и психологических научных достижений своего времени вносили в разработку предмета Нравственное богословие много совершенно нового и неожиданного. Конечно, догматические основы христианства не были затронуты оригинальностью взгляда, но предлагался совершенно новый путь развития предмета.

После прекращения преподавательской деятельности протопр. Иоанн Янышев до конца своих дней следил за критическими суждениями, относящимися к его работе. Во втором издании он не только дополнил ее особым разделом, содержание которого было заимствовано из работ свт. Феофана (Говорова), но и снабдил свой текст подробными подстрочными замечаниями.

На страницах второго издания весьма интересна полемика, или скорее диалог, который ведет ученый богослов, моралист с теми или иными суждениями, которые по вопросам нравственного богословия возникали в пространстве богословского дискурса. Он вполне согласен, и даже намекает на свое первенство в этом вопросе, с мнением о. М. А. Горского, который в работе «Правда и милость Божия в домостроительстве спасения человека» утверждал, что «наказания и награды, с точки зрения раскрытого нами понятия

⁷ Там же. С. 501.

⁸ Тареев М. М. Протопресвитер И. Л. Янышев, как моралист // Богословский вестник. 1910. Т. 2. № 7/8. С. 505.

божественной правды, — это естественный логический результат человеческого самоопределения, не совне вменяемый ему, но в буквальном смысле созданный человеческою самодеятельностью»⁹.

Если прот. Николай Малиновский решительно утверждал, что языческие жрецы лишены были непосредственного откровения Божия, то прот. Александр Введенский говорил о всеобщей и промыслительной благодати. «Я же в своей магистерской диссертации, — утверждает о. Иоанн, — высказал другой, прямо противоположный взгляд на этот вопрос». Далее, ссылаясь на учение Восточных патриархов о предворяющей благодати, которая, по мнению прот. Александра Введенского, называется также «всеобщей и промыслительной»¹⁰, о. Иоанн в подстрочнике пишет: «Итак, благодать всеобщая не есть то же, что благодать евангельская». И естественная нравственность (внешнее поведение падшего человека) не есть истинная добродетель или жизнь нравственного свободного человека. «Особенная благодать, возбуждающая, даруется только тем, которые повинуются предворяющей благодати, а особенная благодать оправдывающая, оправдывает только тех, кто повинуются двум первым»¹¹.

Следует сказать, что с нашей точки зрения, Благодать Божия всегда одна и та же, но она преломляется в индивидуальных особенностях и уровне духовного развития индивидуумов. Совершенно прав о. Иоанн, когда говорит, что Благодать Божия есть ничто иное как любовь Божия, изливающаяся на каждого человека. Другое дело, что восприятие Ее зависит от свободной воли личностного сознания.

Основными особенностями нравственного мировоззрения о. Иоанна следует признать его акцент на ценность личности, свободу и первостепенную значимость внутренней, сокровенной жизни человека: «...человеческая личность сознает себя независимую только в актах своей свободы, в нравственных своих проявлениях, но не в своем бытии и не в условиях...»¹²

Следует признать, что здесь нет ничего нового по сравнению с Евангелием Христа, ап. Павлом и святыми отцами золотого века христианской письменности. Но обо всем этом о. Иоанн говорил научным языком своего времени (кроме того, в следовании за западной схоластикой нравоучители слишком далеко ушли от основных тем христианского учения о спасении). Как писал проф. М. М. Тареев, «наука Нравственное богословие имеет своим прямым предметом не застывшие внешние формы, а живую внутреннюю жизнь, так как нравственность есть личное, субъективное дело каждого»¹³.

Безусловная субъективность нравственного сознания не может поколебать убеждения в объективности нравственного добра и зависимости от него

⁹ Тареев М. М. Протопресвитер И. Л. Янышев, как моралист // Богословский вестник. 1910. Т. 3. № 9. С. 103–134.

¹⁰ Янышев И. Л., прот. Православно-христианское учение о нравственности. СПб., 1906. С. 373.

¹¹ Там же. С. 367.

¹² Янышев И. Л., прот. Сущность христианства с нравственной точки зрения // Христианское чтение. 1877. № 7–8. С. 143–199.

¹³ Тареев М. М. Протопресвитер И. Л. Янышев, как моралист... Т. 2. № 7/8. С. 508.

нравственного чувства. Поэтому, по мнению о. Иоанна, Нравственное богословие имеет своей обязанностью каждую философскую нравственную истину подтверждать свидетельством положительного откровения. Нравственное чувство человеком сознается как свое собственное и есть «непосредственная и произвольная очевидность». «Безусловная невольность нравственного чувства и безусловная свобода нашей решимости — суть два соотносительные явления и вместе понятия...»¹⁴ Одно не может мыслиться без другого.

Вероятно, о. Иоанн был первым, кто начинал свои чтения с глубокого этимологического анализа слова «нравственность». Этому он посвятил достаточно много места во введении. В первой части выясняется нравственная потребность человеческой природы, основанная на интуиции совершенства (нравственное чувство, нравственный закон, свобода, чувство долга, добродетель и порок, нравственный характер и совесть). Подробно разбирается проблема эвдемонизма и основания морали И. Канта.

Во второй части своих лекций о. Иоанн переходит к вопросам христианской нравственности. Подробно разбирается проблема повреждения нравственной природы человека в грехопадении, после чего излагается «объективное спасение человека Богочеловеком Иисусом Христом». Земная жизнь Спасителя раскрывается как образец в соответствии с отношением к нему ап. Павла. Выясняется значение благодати Божией в деле спасения падшего человека (обращение, возрождение, возрастание христианской жизни). По мнению проф. А. Бронзова, «в системе о. И. Л. Янышева всюду заявляет о себе замечательно выдержанный план, который и сам по себе обладает всеми признаками естественности и целесообразности»¹⁵. Авторские определения нравственных понятий являются не только образцовыми, но и оставляют «позади себя, можно сказать, все предшествовавшие его произведению опыты построения данной науки даже и на Западе»¹⁶.

Анализируя нравственное мировоззрение о. Иоанна, проф. М. М. Тареев отмечает, что «...есть предел, за которым в конце обмена мыслей каждый, подобно ап. Павлу (2 Кор 1:12; Рим 9:1), вынужден сослаться на свидетельство своего чувства, как на последнее доказательство достоверности своих слов. Внешние влияния на детей и взрослых путем примера и обучения обыкновенно предупреждают первые зачатки сознательного нравственного саморазвития и не позволяют проследить переход сознания от первых возбуждений нравственного чувства до понимания различия между добром и злом, до понятий о них и далее до установления объективной нравственной нормы, общей и взаимно понятной для многих людей, которая потом, видоизменяясь, переходит от одного поколения к другому. Но мы не можем не сознавать, что условием этого перехода во всяком случае служит опять то же субъективно-индивидуальное обнаружение нравственного чувства. Ибо в деле нравственности нет и не может быть таких примеров, внушений, законов и преданий, которые могли бы влиять на нас только как нечто внешнее,

¹⁴ Янышев И. Л., *прот.* Сущность христианства с нравственной точки зрения... С. 143–199.

¹⁵ Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX-го столетия... С. 250.

¹⁶ Там же. С. 252.

не имея за себя свидетельства нашего чувства и собственного нашего внутреннего опыта, не находя в нем подтверждения себе...»¹⁷

Это чрезвычайно важное суждение имеет значение с точки зрения и психологии, и педагогики, и христианской антропологии. Логика этих рассуждений приводит о. Иоанна к весьма современным для нашего времени опасениям: «Человеческая личность самобытна и ни в коем случае не может быть обращена в автомат или средство для сторонних целей»¹⁸. Без согласия человека не может быть выполнен никакой Божественный Закон, т.к. он всегда есть приглашение к творческому сотрудничеству. Мы не можем, утверждает о. Иоанн, подобно философам свести все содержание нравственности к некоему общему требованию: действуй согласно законам природы (стоики), стремись только к тому, что доставляет тебе удовольствие (эпикурейцы), действуй так, чтобы правило твоей жизни могло стать правилом для всех (Кант), стремись к наибольшему счастью или пользе наибольшего числа людей (английский морализм)¹⁹.

Особо о. Иоанн настаивает, что исполнение нравственного закона всегда будет окрашено индивидуальными особенностями конкретного человека. Нравственное совершенство достигается в контексте развития индивидуальных дарований личности и этим только создается возможность развития совершенного общества. Брачный союз в этом отношении служит образом преодоления различий в восполнении друг друга совершенствами, и освобождении от недостатков в благодатной атмосфере церковной жизни. Как в капле росы отражается все Солнце, так и в супружеской любви должна в полноте проявляться любовь Творца.

В своем поиске новых путей развития Нравственного богословия как науки о. Иоанн стремится к преодолению схоластического наследия. Здесь им ясно осознается важность для православного нравоучения сравнительного анализа как светской этики, так и конфессиональных особенностей морали. Он критикует католические представления о сверхдолжных делах, которые в силу этого не обязательны для всех, из чего вырастают различные теории о «евангельских советах»: тот, кто может вместить какой-либо подвиг для своего духовного совершенствования, обязан взять его на себя; богатому трудно, но возможно войти в Царствие Божие. Здесь чувствуется влияние И. Канта: «...если ты должен, значит — ты можешь», или, скорее, влияние Евангелия на И. Канта: юноша выбрал свое богатство и остался без Христа и Его Царствия Небесного.

По мнению о. Иоанна, нельзя предположить ситуацию, в которой совпадение условий предопределяло бы невозможность правильного с нравственной точки зрения выбора. Не существует никаких условий в связи с практически бесконечным разнообразием жизненных обстоятельств, при которых обязанности оказываются антиномичными. Поэтому, с точки зрения о. Иоанна, *collisio officiorum* является искусственным построением. Со своей точки зрения добавим, что такие ситуации теоретически вполне представимы, мыслимы и поэтому, по меньшей мере, подлежат анализу. Таковыми же являются

¹⁷ Тареев М. М. Протопресвитер И. Л. Янышев, как моралист... Т. 2. № 7/8. С. 514–515.

¹⁸ Там же. С. 515.

¹⁹ Янышев И. Л., *прот.* Сущность христианства с нравственной точки зрения... С. 176.

и возможные поступки, безразличные с точки зрения нравственной оценки (то, что в западной католической морали называется *adiaphora*). «Нет в жизни ничего такого, — пишет о. Иоанн, — что, хотя бы и не запрещалось законом, было бы дозволено всякому и при любых обстоятельствах».

В системе Нравственного богословия о. Иоанна очень важным является акцентированное внимание к нравственной жизни, которая ориентирована не только на загробное существование, но и на земную реальность. Он понимает христианство как живую силу, освящающую всю полноту жизни. Человек, как разумное существо, должен господствовать над потребностями своей природы, и это господство определяет его право владычества и над природой внешней. Отсюда возникают и основные добродетели: мудрость, трудолюбие, воздержание и мужество. Эти, по мнению о. Иоанна, аскетические добродетели практически абсолютно совпадают с выводами эллинистической и современной концу XIX в. натуралистической философии. Но в этом и состоит основная мысль протопресвитера: аскетизм есть требование самой жизни и условие ее процветания.

Протопр. Иоанн формулирует основные блага человеческой жизни: здоровье и соответственное физическое развитие, жизненное призвание, собственность как условие реализации жизненного призвания и результат труда, земные радости и удовольствия как выражение духовной радости и осознания сообразности с голосом собственного нравственного чувства, весь мир, переживаемый как благо и как дар. Он стремится показать, что благочестие является условием не только достижения мира горнего, но и весьма полезно в земной жизни.

Кроме того, заповедь о любви не только определяет взаимоотношения между людьми, но и должна формировать нравственные представления, которые, в свою очередь, облекаются в правовые нормы и формируют правила общественной жизни. Протопр. Иоанн убежден, что только нравственной потребностью, вытекающей из нравственного чувства (нравственной интуиции совершенства), можно объяснить существование и развитие положительного права. Однако справедливо и замечание, что не все, что предписывается или запрещается нравственностью, предписывается или запрещается правом. Многие допускаются положительным правом в связи с несовершенством членов общества, по жестокосердию, как об этом говорит Христос. Нравственное развитие человека возможно только в общественной среде, что было известно уже Аристотелю. Однако в замкнутой среде, добавим мы, возможна лишь деградация. Отсюда и чрезвычайная необходимость для развития сверхъестественного Откровения, вмешательство Творца в ход истории.

Для о. Иоанна нравственность не есть нечто аскетически-отрешенное, но вся совокупность жизни. У него внутреннее нравственное сознание естественным образом выражается во внешней жизни, а сама нравственность, в свою очередь, облекается в юридические нормы. Именно нравственность обуславливает форму христианского брака и христианскую форму государственных отношений. Эту идею о. Иоанн собирался подробно изложить в третьей части своего Нравственного богословия. У него есть замечание, сделанное ко второму изданию, в котором он высказывает свое понимание того, что внешние формы,

конечно же, всегда условны: «...богословы, справедливо считая содержанием нравственного закона только то, что заповедано самим Богом, и находя выражение воли Божией в Священном Писании и писании святых Отцов, подбирают все рассеянные в этих источниках действительно нравственные наставления, выражают эти наставления в форме правил, подводят их под рубрики разных обязанностей и составляют целые кодексы законов, на подобие гражданских кодексов, которых, как ни подкрепляются они нравственным чувством, ни постоянно держать в памяти, ни правильно применять к каждому случаю жизни для христианина нет никакой возможности»²⁰. Здесь мы сталкиваемся с явным противоречием, на которое указывает проф. М. М. Тареев²¹.

Ученик о. Иоанна проф. А. Бронзов в своем отзыве находит мужество на небольшое замечание, о котором еще не упоминалось. Он указывает на отсутствие в нравоучительной системе о. Иоанна ссылок на святоотеческий опыт. Известно, что о. Иоанн в свое оправдание указывал на то, что святоотеческое наследие еще до конца не изучено. Но этот довод был явно недостаточным, и потому во втором издании своего труда, в третий подраздел второй части, где о. Иоанн рассуждает о возрастании христианской жизни, внесен специфически аскетический элемент. Эта часть Нравственного богословия излагается о. Иоанном исключительно по известным творениям свт. Феофана Затворника. Протопр. Иоанн пишет, что «указать, как растет и укрепляется христиански-религиозная жизнь в человеке, удостоившемся возрождения в более или менее зрелом возрасте, значит то же, что изложить правила христианской аскетики, известные из опыта св. Божиих и применимые ко всякому христианину», при этом в подстрочнике к этому месту поясняет: «При изложении этих правил, мы держимся “Пути ко спасению” преосвященного Феофана, как единственного в нашей литературе систематического опыта аскетики, хотя и не во всем можем следовать указаниям этого опыта»²².

Проф. М. М. Тареев указывает, что понимание аскетизма, как его излагает о. Иоанн в первой части своего труда, в смысле власти над собой, своим телом и природой вообще, превращается у него в аскетизм свт. Феофана Затворника в духе прп. Макария Египетского.²³ Духовно возрожденный в таинстве крещения человек всю свою жизнь превращает в подвиг своего христианского самоусовершенствования. Эти два аскетизма требуют примирения или, как пишет тот же М. М. Тареев, «...создания нравственной системы жизненного понимания христианства». Превращение Церкви в государственную структуру всегда приводило или к катастрофе, или к деградации духовной жизни, но превращение государства в Церковь, «общества в постоянное говение», как пишет о. Иоанн, вряд ли возможно. Да и совпадает ли это с жизнью Церкви Христовой как Его Воскресшей Телесности, с внешней обрядовой стороной, литургической и частной, в таком именно виде сложившейся в рамках русской религиозной культуры? Современная реальность вряд ли допускает такую жизнь за стенами монастыря или храма в широком смысле.

²⁰ Там же. С. 177.

²¹ Тареев М. М. Протопресвитер И. Л. Янышев, как моралист... Т. 2. № 7/8. С. 522.

²² Янышев И. Л., прот. Православно-христианское учение о нравственности... С. 433.

²³ Тареев М. М. Протопресвитер И. Л. Янышев, как моралист... Т. 2. № 7/8. С. 110.

В этом контексте интересно вспомнить отрывок из Послания к Диогнету неизвестного автора II в.: «Христиане не различаются от прочих людей ни страной, ни языком, ни житейскими обычаями... Только их учение не есть плод мысли или изобретение людей, ищущих новизны; они не привержены к какому-либо учению человеческому, как другие... Живут они в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и все терпят как чужестранцы. Для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество — чужая страна. Они вступают в брак как все, рожают детей, только не бросают их. Они имеют трапезу общую, но не простую. Они во плоти, но живут не по плоти. Находятся на земле, но суть граждане небесные. Словом сказать, что в теле душа, то в мире христиане. Душа распространена по всем членам тела, и христиане по всем городам мира. Душа, хотя обитает, но не телесна, и христиане живут в мире, но не от мира... Таково их славное положение, в которое Бог определил их и от которого им отказаться нельзя»²⁴.

Преобразование земного царства в Царствие Божие зиждется исключительно на заповеди о любви и в свободном сотрудничестве человека с Благодатью Святого Духа. Но чтобы благо дать, его нужно взять. По мнению проф. М. М. Тареева, «...задача — создать такую систему мировоззрения, которая обнимала бы ничем не урезанную полноту жизни и ничем не ослабленную высоту христианства, в которой не пришлось бы ни жертвовать христианским содержанием во имя жизненности нравственного закона, ограничивая его языческими правилами, ни жертвовать жизнью ради христианства, аскетически подавляя “все земное”»²⁵.

Остается невыясненным вопрос: «Что такое полнота жизни и что такое истинная высота христианства?» Как они соотносятся в идеале и в истории? Культурные традиции православных христиан очень близки, но ведь не совсем совпадают. Да и сами традиции всегда есть лишь плод, выражение духовной жизни народа. Не оказываются ли они иногда золотой клеткой для человека, субботой в ветхозаветном понимании? Что же в таком случае первично: буква или смысл, идея или форма? Однако всякая идея имеет форму, но не всякая форма неискаженно выражает смысл. Сказано же: «...проклята земля за тебя» (Быт 3:17).

В 1899 г. протопр. Иоанн Янышев, по представлению Казанской духовной академии, был утвержден Святейшим Синодом в степени доктора богословия. Как профессор Нравственного богословия в Санкт-Петербургской духовной академии, он отказался от прежнего схоластического метода, по которому нравственное богословие являлось сборником отрывочных нравственных рецептов, и стал на почву психологического анализа. Почти все его проповеди относятся ко времени царствования Александра II. Протопр. Иоанн был истолкователем с церковной кафедры великих его реформ и деяний, которые служили более или менее прямым и непосредственным ответом на важнейшие запросы современной ему русской церковно-общественной жизни и мысли.

²⁴ Послание к Диогнету // Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988. С. 595–596.

²⁵ Тареев М. М. Протопресвитер И. Л. Янышев, как моралист... Т. 3. № 9. С. 112.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в русском синодальном переводе с приложениями. Издание 2-е. Брюссель: Жизнь с Богом, 1983.
2. *Бронзов А. А.* Нравственное богословие в России в течение XIX-го столетия. СПб.: Типография А. П. Лопухина, 1901.
3. *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора (с 1847 по 1913 гг.) // Христианское чтение. 1916. № 5–6. С. 499–515.
4. Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988.
5. *Тареев М. М.* Протопресвитер И. Л. Янышев, как моралист // Богословский вестник. 1910. Т. 2. № 7/8. С. 505–526; Т. 3. № 9. С. 103–134.
6. *Хрисанф (Ретивцев), иером.* Задачи нравственного богословия как науки // Христианское чтение. 1868. № 3. С. 356–366.
7. *Янышев И. Л., прот.* Православно-христианское учение о нравственности. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1906.
8. *Янышев И. Л., прот.* Сущность христианства с нравственной точки зрения // Христианское чтение. 1877. № 7–8. С. 143–199.

Протоиерей Дмитрий Юревич

Библейское учение о цели творения Богом мира

УДК ...

DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_108

EDN GLEKPE



Аннотация: В статье рассматривается ветхозаветное учение о цели творения Богом мира в свете новозаветного Откровения и церковной традиции экзегезы. Для ветхозаветных фрагментов, раскрывающих причину творения Богом мира (Прит 8:29b-31 и 16:4), производится филологический анализ древнееврейского текста, указываются возможные варианты интерпретации, приводятся примеры различных переводов. Анализируется древнегреческий текст фрагментов Посланий св. ап. Павла (Кол 1:16 и Рим 11:36), раскрывающих цель творения мира. Приводятся примеры из святоотеческой экзегезы, которая синтезирует учение Соломона и ап. Павла и позволяет увидеть в особенностях древнееврейского текста Прит 16:4 не филологический казус, а искусную задумку священного автора.

Ключевые слова: Библия, библейское богословие, догматическое богословие, творение, книга Притчей, Послание к Колоссянам, Послание к Римлянам, свт. Афанасий Великий, прп. Иоанн Дамаскин.

Об авторе: **Протоиерей Дмитрий Викторович Юревич**

Кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: d.yurevich@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9710-1892>

Для цитирования: Юревич Д. В., *прот.* Библейское учение о цели творения Богом мира // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 108–118.

Статья поступила в редакцию 01.07.2024; одобрена после рецензирования 18.07.2024; принята к публикации 19.07.2024.

Archpriest Dmitry Yurevich

The Biblical Doctrine about the Purpose of God's Creation of the World



UDC ...

DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_108

EDN GLEKPE

Abstract: The article examines the Old Testament teaching about the purpose of God's creation of the world in the light of the New Testament Revelation and the Church tradition of exegesis. For the Old Testament fragments revealing the reason for God's creation of the world (Prov 8:29b–31 and 16:4), a philological analysis of the Hebrew text is performed, possible interpretations are indicated, and examples of various translations are given. The ancient Greek text of fragments of the Epistles of St. Paul (Col 1:16 and Rom 11:36), revealing the purpose of the creation of the world, is analyzed. Examples are given from patristic exegesis, which synthesizes the teaching of Solomon and the Apostle Paul and allows us to see in the features of the Hebrew text of Prov 16:4 not a philological incident, but a skillful idea of the sacred author.

Keywords: The Bible, biblical theology, dogmatic theology, creation, book of Proverbs, Epistle to the Colossians, Epistle to the Romans, St. Athanasius the Great, St. John of Damascus.

About the author: **Archpriest Dmitry Viktorovich Yurevich**

Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Biblical Studies at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: d.yurevich@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9710-1892>

For citation: Yurevich D., archpriest. The Biblical Doctrine about the Purpose of God's Creation of the World. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 108–118.

The article was submitted 01.07.2024; approved after reviewing 18.07.2024; accepted for publication 19.07.2024.

Проблематика

Священное Писание уже с первых строк книги Бытия утверждает, что Бог является Творцом мира (Быт 1:1), впоследствии эта мысль неоднократно высказывается у разных библейских авторов. Но нигде ни в Пятикнижии, ни в исторических книгах не названа цель творения Богом мира. Учение об этом в Ветхом Завете встречается только у Соломона в его Притчах (косвенно в 8:29b-31 и непосредственно — в 16:4)¹ и требует тщательного рассмотрения в силу особенностей древнееврейского текста. Для полноты картины свидетельство Соломона требует рассмотрения в свете новозаветного Откровения и святоотеческого понимания.

1. Творческий акт Божественной радости: Притч 8:29b-31

Первый текст, который вплотную подводит читателя Библии к вопросу о цели творения мира, содержится в 8-й главе книги Притчей², где Соломон говорит от лица Премудрости Божией, присутствовавшей при сотворении мира. Масоретский древнееврейский текст выглядит так³:

29b :בְּחֹקוֹ מוֹסְדֵי אָרֶץ
30 :וְאֶהְיֶה אֲצִלּוֹ אִמּוֹן וְאֶהְיֶה שְׂשׂוּעִים יוֹם | יוֹם מְשַׁחֲקֶת לְפָנָיו בְּכָל־עַתָּה
31 :מְשַׁחֲקֶת בְּתַבְלֵ אָרְצוֹ וְשְׂשׂוּעֵי אֶת־בְּנֵי אָדָם: פ

Синодальный русский перевод (1876) передает традицию понимания, зафиксированную в Библии Лютера (1534) и в King James Version (1611):

29b ...когда полагал основания земли,
30 тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицем Его во все время,
31 веселясь на земном кругу Его, и радость моя [была] с сынами человеческими.

Особый интерес представляет стих 30-й — в его начале дважды присутствует выражение הִיא, означающее «Я есмь». С учетом того, что автор книги Притчей последовательно избегает глагола «быть» в пользу сопоставления или простого сравнения⁴, данный стих с очень большой вероятностью можно рассматривать как отсылку к Исх 3:14, где Господь открывает себя Моисею в выражении «Я есмь Тот, кто Я есмь»⁵. Тем самым древнееврейский

¹ Обзор библейского учения о «побуждении Божиим к миротворению» см. в кн.: Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. Т. 3. Киев, 1889. С. 126–133.

² В статье используется традиционное церковнославянское название «книга Притчей», принятое в русской академической богословской литературе, хотя с точки зрения современных норм русского языка следовало бы писать «книга Притч».

³ Масоретский древнееврейский текст приводится по изданию: Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. K. Elliger, W. Rudolph. 5 ed. Stuttgart, 1997. LXX, 1574 s.

⁴ Murphy R.E. Proverbs / Word Biblical Commentary. Vol. 22. Dallas, 2002. Electronic Edition: Libronix Digital Library System, 3.0C, 2006. Proverbs 8:1–36. Comment. Prov 8:30.

⁵ Ibid.

текст книги Притчей свидетельствует в пользу святоотеческого понимания образа Премудрости из 8-й главы как указания на Вторую Ипостась Св. Троицы — Слово Божие⁶.

Поскольку древнееврейское выражение לִילֵךְ не только указывает на существование, но и подразумевает активное присутствие⁷, то стих 8:30 говорит о непосредственном участии Премудрости в сотворении Богом мира. Таким образом, мысль книги Притчей вплотную подходит к идее сотворчества Логосом-Сыном Божиим мира вместе с Отцом, как ее выражает ап. Иоанн Богослов в Евангелии: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ ἔγινεν (Byz = NA28) «все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин 1:3 СП).

Премудрость дважды называет себя נִשְׂמֵת (в ст. 30 и ст. 31), что может быть переведено как «удовольствие»⁸ или «радость» (синодальный перевод). Отсюда следует, что творение Богом мира сопровождалось не только активным творческим присутствием Его Премудрости, но и Божественным состоянием радости в процессе творения; причем на основании текста можно утверждать, что радость Божия была вызвана не сотворенным миром, а именно Премудростью; Премудрость Сама была радостью для Бога⁹. Творение мира завершилось созданием человека (о чем повествует следующий стих Прит 8:31)¹⁰ и Премудрость, соответственно, возрадовалась появлению человеческого рода¹¹ (отсюда более точный перевод: «моя радость [была] о сынах человеческих»).

Дважды в рассматриваемых стихах указано, что делала Премудрость, радуясь творению мира и человека — в еврейском тексте стоит производная¹² от глагола רָחַץ. Глагол, означающий в общем «смеяться» (или «выражать свободное, ненапряженное эмоциональное состояние с помощью невербальных звуков»¹³), в используемой в Прит 8:30–31 форме указывает не столько на смех, сколько на «веселое занятие, состоящее из различных, варьирующихся и последовательных индивидуальных действий»¹⁴. Синодальный перевод древнееврейского термина русским словом «веселясь» представляется вполне адекватным, но для того, чтобы усилить идею невербального выражения радости, исследователи для перевода еврейского термина прибегают к образу «игры» (особенно беззаботной игры ребенка)¹⁵.

⁶ Подробнее см.: *Глаголев А. А., прот.* Книга Притчей Соломоновых // Толковая Библия А. П. Лопухина и преемников. Т. 4. СПб., 1907. С. 450–451.

⁷ *Murphy R. E.* Proverbs. Proverbs 8:1–36. Comment. Prov 8:30.

⁸ *Hausmann J.* נִשְׂמֵת; נִשְׂמֵת; נִשְׂמֵת Paste together; delight // Theological Dictionary of the Old Testament / Eds. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry. Vol. XV. Grand Rapids, MI, 2006. P. 358.

⁹ *Murphy R. E.* Proverbs. Proverbs 8:1–36. Comment. Prov 8:30.

¹⁰ *Глаголев А. А., прот.* Книга Притчей Соломоновых. С. 451.

¹¹ *Hausmann J.* נִשְׂמֵת; נִשְׂמֵת; נִשְׂמֵת Paste together; delight. P. 358.

¹² Причастие женского рода в форме пиэль.

¹³ *Bartelmus R. K.* רָחַץ/רָחַץ Laugh // Theological Dictionary of the Old Testament / Eds. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry. Vol. XIV. Grand Rapids, MI, 2006. P. 61.

¹⁴ *Jenni E.* Das hebraeische Pi'el. Zurich, 1968. S. 156. Цит. по: *Bartelmus R. K.* רָחַץ/רָחַץ Laugh. P. 62.

¹⁵ *Murphy R. E.* Proverbs. Proverbs 8:1–36. Comment. Prov 8:30.

В результате древнееврейский текст Прит 8:29b-31 в его масоретском прочтении говорит о том, что соучастником Божиим в творении мира была Личность Премудрости, а сам творческий акт можно назвать актом Божественной радости. С помощью образов из человеческой психики эмоциональную окраску акта творения допустимо сравнить с неизреченным веселием, сходным с беззаботной радостью играющего ребенка.

Перевод Семидесяти подчеркивает ипостасийный характер изображенной Соломоном Премудрости — именно Ей радуется Бог при творении мира, Она же при этом веселится¹⁶:

29 καὶ ἰσχυρὰ ἐποίησε τὰ θεμέλια τῆς γῆς¹⁷,

30 ἤμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα, ἐγὼ ἤμην ἣ προσέχαιρεν. καθ' ἡμέραν δὲ εὐφραίνομην ἐν προσώπῳ αὐτοῦ ἐν παντὶ καιρῷ,

31 ὅτε εὐφραίνεται τὴν οἰκουμένην συντελέσας καὶ ἐνευφραίνεται ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων.

Смысл древнегреческого перевода Семидесяти вполне точно передает церковнославянский елизаветинский перевод¹⁸:

29 ...и крѣпка твораше ѿновѣнїа землї, вѣхъ при немъ оустроѣющїи.

30 Язъ вѣхъ, ѿ неѣже радовашесѧ, на всѧкъ же день веселѧхсѧ предъ лицемъ ѣгѡ на всѧко время,

31 ѣгда веселѧшесѧ веселѣннѡ совершїиъ, и веселѧшесѧ ѡ сынѣхъ человѣческихъ.

Как в Септуагинте, так и в церковнославянском переводе нарушается хиастическая структура 30–31 стихов древнееврейского текста в передаче эмоционального состояния Божественного творческого акта $A \rightarrow B \rightarrow B' \rightarrow A'$, где A и A' — это פָּרַחַח «удовольствие, радость», а B и B' — רָפַח «смеяться, веселиться» (т.е. последовательность «радость» → «веселиться» → «веселиться» → «радость»).

В переводе Семидесяти в первом случае стоит производная от глагола $\alpha\rho\mu\acute{o}\zeta\omega$, который в общем означает «пригонять, прилаживать», т.е. собственно «гармонизировать», отсюда одним из его частных значений является «брать в жены»¹⁹. Септуагинта переосмысливает еврейское פָּרַחַח как величайшую радость жениха о своей невесте. Церковнославянский перевод возвращается к более нейтральному значению еврейского текста «радоваться».

В трех остальных случаях перевод Семидесяти использует производные от греческого глагола $\epsilon\upsilon\phi\rho\alpha\acute{\iota}\nu\omega$ «радоваться, веселиться»²⁰, церковнославянский — славянского «веселиться»; в обоих переводах уходит оттенок

¹⁶ Текст Септуагинты в статье везде приводится по изданию: Septuaginta / Ed. A. Rahlfs. Duo vol. in uno. Stuttgart, 1979. LXIX, 1184, 941 s.

¹⁷ В использованном критическом издании Ральфа данная фраза представляет собой не вторую половину стиха, а 29-й стих целиком.

¹⁸ Церковнославянский елизаветинский перевод Библии в статье везде приводится по изданию: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке [Елизаветинская Библия]. М., 1993. 1660 с.

¹⁹ Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. М., 1958. С. 236–237.

²⁰ Там же. С. 714.

невербального выражения радости (такого, как смех или игра) древнееврейского термина רָחַץ. В то же время оба перевода передают смысл текста на языке оригинала, в котором Премудрость радуется «о сынах человеческих», т. е. о творении человека (древнегреческое ἐν с последующим дательным падежом υἰοῖς здесь можно перевести и «в отношении сынов [человеческих]», и «посреди сынов [человеческих]»²¹, но церковнославянская традиция перевода придерживается первого понимания²²). В обоих переводах сохраняется основной смысл идеи Соломона — Премудрость была Божественной радостью при творении мира и, в свою очередь, веселилась о творении.

Приведенная библейская мысль не содержит явного указания на цель творения Богом мира, однако служит отправной точкой для обсуждаемой далее церковной святоотеческой традиции, говорящей о цели творения как о приобщении твари к благодати Божией.

2. Цель творения мира: проблема двоякого понимания Прит 16:4

Непосредственно премудрый Соломон обращается к цели творения Богом мира в стихе Прит 16:4, масоретский текст которого представлен ниже:

כָּל־פֶּעַל־יְהוָה לְמַעַנְהוּ וְגַם־רָשָׁע לְיוֹם־רָעָה: 4

В толковании данного стиха сложность возникает с пониманием слова לְמַעַנְהוּ, которое «представляет собой загадку: в слове есть как суффикс, так и определенный артикль, что противоречит масоретской вокализации»²³. Суффикс может «означать “все” или “Господь”... מַעַנָּה буквально означает “ответ”, но большинство понимают данный термин как указание на цель»²⁴, что приводит к двум возможным смыслам рассматриваемого слова לְמַעַנְהוּ: «[определенная] цель — всё [сущее]» или «цель — Господь».

Отсюда следует *принципиальная возможность двоякого понимания Прит 16:4*.

Первый вариант понимания можно передать по-русски²⁵ следующим образом:

*Господь сотворил все с [определенной] целью,
и даже нечестивого — для злого дня.*

²¹ См., напр.: Там же. С. 530.

²² В Острожском переводе Библии на церковнославянский язык читаем в Прит 8:31 «о сынах человеческих» (Библия, сиречь Книги Ветхаго и Новаго Завета, по языку словенску [Острожская Библия]. Острожская типография, 1581. Л. 32 [раздела «Притчи»; общая пагинация: С. 629]).

²³ *Murphy R. E. Proverbs. Proverbs 16:1–33. Notes. Prov 16:4.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ На английском языке подобное понимание засвидетельствовано как у исследователей, так и в ряде библейских переводов. “The Lord has made everything for a purpose, even the wicked for the evil day”, — перевод Р. Мерфи (*Murphy R. E. Proverbs. Proverbs 16:1–33. Translation. Prov 16:4*); “...everything for its own purpose...” — перевод Revised Standart Version (1952), The New American Standart Bible (1977, 1995) и New Jerusalem Bible (1985). На немецком данное понимание встречается в Библии Лютера редакции 1912 г.: “Der Herr macht alles zu bestimmtem Ziel...” и в редакции 1984 г.: “Der HERR macht alles zu seinem Zweck...”.

Если учесть вторую часть стиха, где под «злым днем» (или, более литературно, как в синодальном переводе — «днем бедствия») имеется в виду день суда над нечестивыми, то можно сделать вывод о том, что цель творения рассматривается в эсхатологической перспективе. Соответствующий интерпретационный перевод по-русски²⁶ будет звучать так:

*Господь сотворил все с [конечной] целью,
и даже нечестивого — для злого дня.*

Интерпретационного прочтения текста Прит 16:4 в первом варианте придерживались переводчики Септуагинты (где данный стих идет под номером 16:9), также отталкиваясь от второй части стиха:

9 πάντα τὰ ἔργα τοῦ κυρίου μετὰ δικαιοσύνης, φυλάσσεται δὲ ὁ ἀσεβὴς εἰς ἡμέραν κακῆν.

Букв.: *Вся дела Господни — [в соответствии] с праведностью, охраняется же нечестивый для дня злого.*

Размышление о суде над нечестивым приводит толковников Септуагинты к возвышенной богословской идее: день суда будет злым для нечестивого, потому что «все дела Господни» (включая творение, которое здесь не упомянуто) соделаны μετὰ «в соответствии с²⁷ праведностью». В отличие от древнееврейского текста в переводе Семидесяти мысль о том, что все сотворено и существует с определенной целью, конкретизируется тем, что эта цель — праведность (δικαιοσύνη).

Переводчики использовали слово δικαιοσύνη «праведность» для передачи древнееврейского термина נִרְדָּף, которым обозначались различные аспекты отношений человека с Богом и ближними: человек «праведен», когда исполняет заповеди Господни, причем Бог мыслится и как Царь, и как Судия²⁸. Для Семидесяти толковников не только все сущее сотворено с определенной, заданной Богом целью, но и деятельность свободных существ оценивается в зависимости от достижения ими данной цели²⁹.

Второй вариант понимания древнееврейского текста Прит 16:4 нашел свое отражение в церковнославянском елизаветинском и русском

²⁶ На английском языке подобный смысл можно найти и в академической литературе, и в библейских переводах. “Yahweh has made everything for its own end, Yea, even the wicked for the evil day”, — перевод К. Тоя (*Toy C. H. A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs. New York, 1899. P. 319*). “...for his own ends...” — перевод *The New American Bible (1970)* и *The New International Version (1973)*.

²⁷ *Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 2. М., 1958. С. 1076–1077.*

²⁸ *Schrenk G. δικαιοσύνη // Theological Dictionary of the New Testament / Eds. G. Kittel, G. W. Bromiley, G. Friedrich. Vol. 2. Grand Rapids, MI, 1964. P. 195.*

²⁹ Вероятно, именно текст Септуагинты был весьма своеобразно интерпретирован в *Острожской Библии (1581)*, что привело к существенному отходу от первоначального смысла: «Вся дела смиренного яве пред Господем, нечестивии же в день зол погибнут» (Библия, сиречь Книги Ветхаго и Новаго Завета, по языку словенску [Острожская Библия]. Л. 35 [раздела «Притчи»; общая пагинация: С. 635]).

синодальном переводах³⁰. Елизаветинский перевод предлагает следующее прочтение:

4 Къꙗ́ содѣла гдѣ́ себѣ́ радн: нечестнѣи́и же въ дѣнь збѣлз погнѣнѣтъ.

Ему вторит синодальный перевод:

4 Все сделал Господь ради Себя; и даже нечестивого блюдет на день бедствия.

Взятые сами по себе, без учета новозаветной перспективы и экскурса в святоотеческое богословие, эти переводы могут показаться менее удачными, чем те, которые выбрали первый вариант понимания. Однако обращение к Св. Писанию Нового Завета и церковной экзегетической традиции позволяет утверждать немалое достоинство именно двух последних из рассмотренных переводов.

3. «Все через Него и для Него создано» (Кол 1:16)

Мысль о том, что целью творения является Сам Бог, недвусмысленно высказывает св. ап. Павел в Послании к Колоссянам 1:16, говоря о Христе как Творце всего сущего:

16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, <...>
τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.³¹

Букв.: *ибо в Нем создано все, в небесах и на земле, <...>
всё через Него и для Него создано.*

Апостол язычников излагает учение о том, что Бог Отец творит мир «через» Своего Сына, Который есть εἰκὼν τοῦ θεοῦ «образ Божий» (Кол 1:15)³². Св. Павел делает при этом важное и, на первый взгляд, не до конца понятное уточнение: все сотворено не только δι' αὐτοῦ «через Него», но и εἰς αὐτὸν «для Него». В другой раз он высказывает сходную мысль в Рим 11:36 (далее под «Ним» ап. Павел имеет в виду Бога как Св. Троицу):

36 Ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. (Byz = NA28)

Букв.: *Ибо из Него и через Него и для Него — всё.*

³⁰ На английском языке: “The LORD hath made all [things] for himself...” в King James Version (1611) и “The LORD has made all for Himself...” в The New King James Version (1982). На немецком языке — в Библии Лютера (1545): “Der Herr macht alles um sein selbst willen...”.

³¹ Вариант Byz; незначительные разночтения с ним в NA28 не влияют на смысл текста.

³² Несколько десятилетий спустя другой апостол — апостол любви посчитает мысль о связи Божества Христа и творении через Него Богом мира столь важной, что вынесет ее в начало своего Евангелия. Для указания на Божество Сына Божия он использует другие термины: θεός (Ин 1:1) и ὁ μονογενὴς υἱός (Ин 1:18), тогда как в формулировке учения о сотворении мира Богом через Слово четвертый евангелист, подобно ап. Павлу, задействует предлог διὰ «через»: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο (Byz = NA28) «все чрез Него начало быть» (Ин 1:3 СП).

Высказанное апостолом утверждение, скорее всего, никоим образом не зависит от Прит 16:4, и не только потому, что св. Павел явным, формальным образом не ссылается на труд Соломона. Как в Послании к Римлянам, так и в Послании к Колоссянам цепочки рассуждений ап. Павла, звеньями которых являются приведенные фразы, имеют собственную логику, последовательность и структуру. Поэтому, даже если апостол и разделял второй вариант интерпретации Прит 16:4, в своих Посланиях он выступает как Тайнозритель и непосредственный выразитель Божественного Откровения (2 Кор 12:1).

В силу богодухновенности Св. Писания существует высшая гармония между Посланиями св. Павла и книгой Соломона, поэтому в церковной традиции учение апостола язычников о том, что Бог творит мир «для Себя», разъяснялось с учетом книги Притчей 8:29b-31.

Свт. Афанасий Великий в полемике с арианами указывает на Прит 8:29b-31 и пишет: «...Бог не вне Себя приобрел виновника радости... Посему, было ли, когда не радовался Отец? А если всегда радовался, то всегда было, о чем радоваться. О чем же радуется Отец? Не о том ли, что видит Себя в собственном Своем образе, Который есть Слово Его? Если же “и о сынех человеческих веселяшеся, совершив вселенную”, как написано в тех же Притчах (8:32), то и это имеет тот же смысл. Ибо и в этом случае веселился не по причине прибывшей к Нему радости³³, но потому, что снова видит дела, творимые по образу Его, почему и здесь предлогом к радости служит Богу Образ Его. О чем и Сын веселится — не о том ли, что видит Себя в Отце?»³⁴

Мысль александрийского святителя находит дальнейшее развитие у прп. Иоанна Дамаскина: «Как только благий и преблагий Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку благодати восхотел, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благодати, Он... творит все,... как невидимое, так и видимое...»³⁵ Бог радуется Премудрости-Слову при сотворении мира, и этой Его радости будет причастно творение.

Сын Божий является истинным εἰκὼν τοῦ θεοῦ «образом Божиим» (Кол 1:15), поэтому предвечно с Отцом и Св. Духом пребывает в Божественной любви и абсолютной радости; сотворенный мир лишь в ограниченном смысле можно назвать «образом Божиим», передающим Божественные свойства, хотя отдаленно и неточно. Св. ап. Павел пишет об этом следующее в Рим 1:20:

20 Τὰ ἄρα ἄορατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης... (Byz = NA28)

³³ «...прибывшей к Нему» — вариант перевода еп. Сильвестра (см.: *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия... Т. 3. С. 129); в цитируемом русском переводе стоит хуже передающее общий смысл отрывка выражение «прибывшей у Него».

³⁴ *Афанасий Великий, свт.* На ариан слово второе. 82 // *Его же.* Творения. Ч. 2. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1902. С. 368–369.

³⁵ *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры / Пер. А. А. Бронзова. СПб., 1894. С. 45.

Букв.: *Ибо невидимое Его от создания мира [через] творения умом постигаемое видится — а именно, вечная Его сила и Божественность...*

В таком случае тварь как ограниченный «образ Божий» творится «для» Бога в том смысле, чтобы она приобрела радость через приобщение к Его вечной, непреходящей радости. Как замечает еп. Сильвестр (Малеванский), «можно и должно... думать, что главной причиной, побудившей Бога создать мир, было ни что иное, как Его благодать или любовь ко благу тварей, как отобразу своего собственного блага...»³⁶ Отсюда с неизбежностью следует, что творение мира «для Бога» есть в то же время и творение всего сущего с определенной целью — приобщения к благодати Божией, что для сознательных существ означает обращение к Богу и общение с Ним. Творение мира «для Бога» является высшей и определенной целью, с которой создан мир — данная дихотомия позволяет предположить, что странный с точки зрения грамматики древнееврейский термин *למען* в Прит 16:4, допускающий двойственность понимания, не является недоразумением или ошибкой священного автора, а тщательно продуманной словесной формой, позволяющей утверждать внутренне неразрывную связь двух, на первый взгляд, различных смыслов.

Заключение

Ветхозаветное учение о цели творения Богом мира содержится в двух фрагментах книги Притчей Соломоновых — 8:29b-31 и 16:4. Первый из них указывает на то, что отличительной чертой Божественного акта была радость Господа, древнееврейский текст второго позволяет понимать цель творения двояко — либо как указание на то, что «всё» сотворено с определенной целью, либо как то, что целью творения всего сущего является Сам Бог.

Взятые сами по себе, эти тексты (особенно второй из них) способны вызвать недоумение, но затруднения разрешаются при обращении к учению Св. Писания Нового Завета и традиции святоотеческой экзегезы. Ап. Павел указывает на то, что все сущее, действительно, создано «для» Бога (Кол 1:16; Рим 11:36), Который абсолютно благ и для своей радости не нуждается ни в чем внешнем. Это парадоксальное высказывание церковная традиция понимает в том смысле, что только через обращение к Богу и общение с Ним творение способно приобщиться вечной Божественной радости.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке [Елизаветинская Библия]. М., 1993. 1660 с.

³⁶ Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия... Т. 3. С. 129.

2. Библия, сиречь Книги Ветхаго и Новаго Завета, по языку словенску [Острожская Библия]. Острожская типография, 1581. 1256 с.
3. Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. K. Elliger, W. Rudolph. 5 ed. Stuttgart, 1997. LXX, 1574 s.
4. Nestle-Anand. Novum Testamentum Graece / Eds. B. Aland, K. Aland and others. 28th rev. ed. Stuttgart, 2012. 94*, 890 p., 4 maps.
5. Robinson M. A., Pierpont W. G. The New Testament In the Original Greek: Byzantine Textform. 2018. x, 630 p.
6. Septuaginta / Ed. A. Rahlfs. Duo vol. in uno. Stuttgart, 1979. LXIX, 1184, 941 s.

Святоотеческие произведения

7. Афанасий Великий, свт. На ариан слово второе // Его же. Творения. Ч. 2. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1902. С. 260–369.
8. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры / Пер. А. А. Бронзова. СПб., 1894. LXXII, 272, CXV, VI с.

Исследования

9. Глаголев А. А., прот. Книга Притчей Соломоновых // Толковая Библия А. П. Лопухина и преемников. Т. 4. СПб., 1907. С. 411–502.
10. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. М., 1958. 1043 с.
11. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 2. М., 1958. 864 с. [сквозная нумерация 1044–1904 с.]
12. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. Т. 3. 2-е изд. Киев, 1889. VI, 523 с.
13. Bartelmus R. K. קַחֶשׁ/קַחֶשׁ Laugh // Theological Dictionary of the Old Testament / Eds. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry. Vol. XIV. Grand Rapids, MI, 2006. P. 58–72.
14. Hausmann J. הַשֵּׁשׁ/הַשֵּׁשׁ; הַשֵּׁשׁ/הַשֵּׁשׁ Paste together; delight // Theological Dictionary of the Old Testament / Eds. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry. Vol. XV. Grand Rapids, MI, 2006. P. 357–359.
15. Murphy R. E. Proverbs // Word Biblical Commentary. Vol. 22. Dallas: Word Incorporated, 2002. Electronic Edition: Libronix Digital Library System, 3.0C, 2006.
16. Schrenk G. δικαιοσύνη // Theological Dictionary of the New Testament / Eds. G. Kittel, G. W. Bromiley, G. Friedrich. Vol. 2. Grand Rapids, MI, 1964. P. 191–210.
17. Toy C. H. A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs. New York, 1899. 554 p.

Условные сокращения

- СП — синодальный перевод.
- NA28 — древнегреческий текст Св. Писания Нового Завета, принятый в качестве основного в критическом издании: Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece / Eds. B. Aland, K. Aland and others. 28th rev. ed. Stuttgart, 2012. 94*, 890 p., 4 maps.
- Вуз — «византийская» (церковная) традиция древнегреческого текста Св. Писания Нового Завета, принятая в качестве основного текста в издании: Robinson M. A., Pierpont W. G. The New Testament In the Original Greek: Byzantine Textform. 2018. x, 630 p.

Священник Владимир Белоножко

Преподобный Амвросий Оптинский как выразитель глубин народного религиозного сознания

УДК 1(470)(091):271.2-526.62-312.47
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_119
EDN FLJHHA



Аннотация: В статье на основе трудов священника Павла Флоренского, протоиерея Сергия Булгакова и С. Н. Дурылина, а также материалов истории православной иконографии рассматривается вопрос о соотношении языческого и христианского мирозерцания, а также богословских мотивов, выраженных в иконографии образа «Спорительница хлебов» (1898). Рассматривается история создания иконы и предания, с ней связанные. Автор приходит к выводу, что преподобный Амвросий в художественной форме выражает глубинный религиозный мотив, уходящий корнями в мир языческих образов.

Ключевые слова: С. Н. Дурылин, священник Павел Флоренский, протоиерей Сергей Булгаков, преподобный Амвросий Оптинский, иконография, богословие, язычество.

Об авторе: **Священник Владимир Анатольевич Белоножко**

Магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: iefima@list.ru

Для цитирования: Белоножко В. А., *свящ.* Преподобный Амвросий Оптинский как выразитель глубин народного религиозного сознания // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 119–128.

Статья поступила в редакцию 26.04.2024; одобрена после рецензирования 06.05.2024; принята к публикации 13.05.2024.

Priest Vladimir Belonozhko

St. Ambrose of Optina as an Exponent of Deep National Religious Consciousness

UDC 1(470)(091):271.2-526.62-312.47
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_119
EDN FLJIHA



Abstract: The article, basing on the works of priest Pavel Florensky, archpriest Sergey Bulgakov and S. N. Durylin, as well as on the materials from Orthodox iconography history, examines the question of the relationship between the pagan and Christian worldviews, as well as theological motives expressed in the iconography of the image of the Mother of God “The Grower of Crops” (1898). The history of the creation of the icon and the legends associated with it are considered. The author comes to the conclusion that St. Ambrose in artistic form expresses a deep religious motive, rooted in the world of pagan images.

Keywords: S. N. Durylin, priest Pavel Florensky, archpriest Sergey Bulgakov, St. Ambrose of Optina, iconography, theology, paganism.

About the author: **Priest Vladimir Anatolyevich Belonozhko**

Master of Theology, Postgraduate Student at the St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: iefima@list.ru

For citation: Belonozhko V. A., priest. St. Ambrose of Optina as an Exponent of Deep National Religious Consciousness. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 119–128.

The article was submitted 26.04.2024; approved after reviewing 06.05.2024; accepted for publication 13.05.2024.

«Хлеба стояли высокие и густые... Рожь, как молодая русская богомолка, низко была поклоны до земли и быстро поднималась с нею, стройная и высокая... По вечерам пахло медвяно и густо зреющей рожью и теплом, мягким, земляным, хлебным...»¹ Это отрывки описания лета 1915 г., сделанные С. Н. Дурылиным, путешествовавшим по нижегородскому Заволжью. Год сулил быть урожайным, о том на ветру шептали ржавеющие густые просторы колосающихся полей. Философ описывает отношение к грядущему урожаю крестьян: для них урожай — это «всемирная радость, тихая, сосредоточенная, глубокая»². За радостью о насущном хлебе, об обилии которого говорили как о чуде, таилась и более глубокая благоговейная радость. Урожай — знамение Божией милости, ржаное поле — радуга, чудо, свидетельствующее о том, что «гнев Божий проходит»³. О ржи говорили, как о живом ребенке, который прибавляет в росте не по дням, а по часам: «Вот как: медведь медведем стоит», «уродил Господь», «крестились все, разом, и вздыхали, и опять крестились»⁴.

Так, в народном сознании, для людей, которые знали цену хлебу, испытывая по временам голод, для людей, живущих на земле и землей, было очевидным, что плодородие — ни что иное, как явное Божие чудо. Хлебороб, вышедший сеять, не имел представления о том, какие тайны таит земля, дающая жизнь сухому маленькому семени, он полагал, что зерно, которое умирает, росток, который рвется из почвы к солнцу, действуют так по Божьему промыслу. И в настоящее время агротехнического прогресса, когда известно почти все о химических соединениях, способствующих развитию растений, остается тайной, каким образом происходит само формирование тканей, как жизненная сила, скрытая в земле, раскрывается в семени, образуя новую жизнь⁵. Свт. Василий Великий пишет, что Божие «да будет...» третьего творческого дня до настоящего времени действует в земле, давая ей силу к пробуждению трав⁶. Сам Господь говорит, что «земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе» (Мк 4:27). Дело человека мало — он бросает семя, все остальное — дело Божие, т. е. чудо.

Русское религиозное сознание, одной из доминант которого является «двоеверие» — конформное и стойкое (поскольку не требует особенных усилий) сопротивление христианским нормам, включает в себя несознаваемое явное тяготение к народному (языческому) миропониманию. Свящ. Павел Флоровский в «Путиях» также отмечает, что с самоотречением Крещения язычество не умерло, моментально обессилев. Напротив, «в смутных глубинах народного подсознания, как в каком-то историческом подполье, продолжалась своя уже потаенная жизнь, теперь двусмысленная и двоеверная»⁷. По мысли Г. П. Федотова,

¹ Дурылин С. Н. Начальник Тишины // Богословский вестник. 1916. № 7/8. С. 7.

² Там же. С. 8.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Широких М. А. Икона Божией Матери «Спорительница хлебов» как покровительница аграриев: размышления в XXI веке // Девятнадцатые Дамиановские чтения. Курск, 2022. С. 287–295.

⁶ Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_shestodnev/ (дата обращения: 08.11.2023).

⁷ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. М., 2009. С. 14.

именно «к Матери-Земле, оставшейся средоточием русской религии, стекаются наиболее таинственные и глубокие религиозные чувства народа»⁸. Хорошо это или плохо, мы не судим, лишь констатируем факт, с которым приходится иметь дело. В целом, язычество — это славословие земле (выражение А. Ф. Лосева) (как в прямом, так и в переносном смысле), всем плотским радостям, столь глубокое в своей естественности, что без серьезных усилий неискоренимо.

Итак, два мотива — «дневного» и «ночного» мирозерцания, не вошли в диссонанс, а сплелись в неясную мелодию, обертоны и коннотации которой плотно вплетены в духовную жизнь народа, поскольку Церковь воспекает Божию Матерь как «благую землю».

А. Н. Паршин подробно рассматривает богослужебные тексты и образы отцов Церкви, в который Богородица метафорически уподобляется земле⁹. Пресвятая Дева, подобно «неоранной Ниве», «Божественному Саду», рождает древо или колос — Спасителя. Автор делает вывод, что на языке христианских образов представления о Богородице как о земле традиционно для православия. Однако Церковь имеет в виду землю райскую, не падшую. Вяч. Иванов в статье «Евангельский смысл слова “земля”»¹⁰ как бы полемизирует (заранее и заочно) с этим утверждением, сопоставляя понятия «земля» и «мир». Он приходит к выводу о том, что Новый Завет — это благовестие о Земле, не усвоенное и не реализованное, и что Писание не говорит об отвержении или неприятии земли, но о неприятии «мира сего» — враждебной Богу силы. Таким образом, мы привлекаем перешедшего в католичество философа к полемике с рассуждением, иллюстрирующим римо-католические догматические воззрения. Поскольку, очевидно, что образ «чистой», райской земли, на который делает акцент А. Н. Паршин, близок пафосу учения неподверженности первородному греху Пресвятой Богородицы. В православии же подчеркивается, что Божия Матерь — плоть от плоти той самой земли (Мф 1:1–16; Лк 3:23–38), в которую был вдунут Дух Жизни в раю, иначе теряется смысл Ветхого Завета, подвига человечества до Христа¹¹.

Отойдя несколько в сторону, отметим, что прот. Сергей Булгаков на страницах «Света невечернего» убедительно показывает, что язычество — это воспаленный нерв богооставленности, который в «судорожных корчах» народного духа искал успокоения боли одиночества в мире более напряженно и отчаянно, чем иудеохристианство, имевшее откровение о лестнице Иакова: «Язычество в глубочайшем существе своем есть прежде всего эта тоска изгнания, вопль к небу: ей, гряди!»¹² Прот. Сергию, как и художникам-иконописцам, расписывавшим двери галерей Благовещенского собора Московского

⁸ Федотов Г. П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 10: Русская религиозность. Ч. I: Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. М., 2015. С. 24.

⁹ Паршин А. Н. «Богородица — Мать Сыра Земля...» (О тех лекциях в Московской Духовной Академии) // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 5 (37). С. 71–81.

¹⁰ Иванов В. И. Евангельский смысл слова «земля» // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. № 53–54. Париж; Москва, 2008. С. 68–79.

¹¹ Лосский В. Н. Догмат о непорочном зачатии // Богословские труды. № 14. М., 1975. С. 121–125.

¹² Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. СПб., 2017. С. 512.

Кремля¹³, кажется очевидным, что «нельзя рассматривать язычество на всем протяжении его существования как сплошную ложь и демонолатрию...»¹⁴ Отметим, что это не есть частное мнение прот. Сергия Булгакова, а общее место: св. Иустин, Феофил, Ориген, св. Климент, свт. Василий Великий, Иоанн Златоуст видели в язычестве «глубокое предчувствие божества, божественного Логоса, рассеявшего семя, лучи истины»¹⁵. Соответственно, у нас нет поводов считать славянскую народную веру чем-то исключительным и выходящим за рамки выводов, которые делали о язычестве многие св. отцы и приведенные авторы.

Духовная жизнь народа — понятие тонкое и динамичное и, по мысли Г. П. Федотова, к пониманию ее можно приблизиться посредством рассмотрения религиозного искусства¹⁶. По словам С. С. Аверинцева, «уже тысячу лет назад, если верить рассказу летописца, предки наши при выборе веры оказали доверие красоте как свидетельству об истине... Переживание красоты служит решающим теологическим аргументом в пользу реальности присутствия Неба на земле...»¹⁷ Искусство для русского Православия — это язык богословия, миссионерства, катехизации. Русский святой — гугнивый Моисей, вложивший всего себя не в слова о Боге, а в жизнь по Его заповедям. В славянских землях вера принимается и позже воспринимается на уровне эстетическом и этическом, а не через богословские трактаты и катехизисы. По словам С. Н. Дурылина, «у нас всегда была сильна не мысль о Боге, а жизнь по Богу»¹⁸.

В 1890 г. из Троицкого монастыря г. Болхов Орловской губернии в Оптину пустынь была прислана икона, написанная по эскизу преподобного старца Амвросия. Божья Матерь («Оранта») восседает на облаке, внизу — сжатые снопы пшеницы и созревшее хлебное поле, простирающееся до горизонта. Икона долгое время приписывалась кисти иером. Даниила (Болотова), известного по портрету старца Амвросия. С этой атрибуцией, со ссылкой на А. Л. Толмачева, полемизируют на страницах Оптинского альманаха В. В. Каширина и Г. П. Черкасова¹⁹. Отметим, что Церковь всегда признавала истинными

¹³ *Дорофеев Д. Ю.* Античные философы в православных храмах: истоки зарождения и причины распространения иконографической традиции // *Визуальная теология.* 2020. № 2. С. 70–94. «Например, Афродитиан изображен на дверях северного портала в галерее Благовещенского собора Московского Кремля, в нижнем ряду левой створки вместе с Гомером, с соответствующими пророческими изречениями о Христе и Троице. На правой створке представлен Ермий (Гермес Трисмегист) и Менандр с подобными же изречениями. Такие же изображения есть на южных дверях Успенского собора Кремля, причем на правой их стороне они тождественны с изображениями на северных дверях Благовещенского собора».

¹⁴ *Булгаков С. Н.* Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. С. 513.

¹⁵ *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964. С. 27.

¹⁶ *Федотов Г. П.* Собрание сочинений... Т. 10. Ч. I. С. 9.

¹⁷ *Аверинцев С. С.* Слово Божие и слово человеческое. Римские речи / Сост. Пьерлука Адзаро. М., 2023. С. 316–317.

¹⁸ *Дурылин С. Н.* Иконопочитание в древней Руси // Статьи и исследования 1900–1920 годов / Сост. А. Резниченко, Т. Резвых. СПб., 2014. С. 512.

¹⁹ *Каширина В. В., Черкасова Г. П.* Икона Божией Матери «Спорительница хлебов» // Оптина пустынь. Официальный сайт. URL: <https://www.optina.ru/pub/p16/> (дата обращения: 07.11.2023).

иконописцами св. отцов. По словам свящ. Павла Флоренского, «это они творят художество, ибо они созерцают то, что надлежит изобразить на иконе»²⁰. Богословие «Спорительницы хлебов» — это мирозозерцание прп. Амвросия в красках, плод его святости и озарения.

Свящ. Павел Флоренский делает смелое сопоставление, говоря о проникновении преподобного в глубины народного благочестивого сознания, корни которого уходят в древний мир смутных языческих предчувствий божества, выраженных на языке мифа. Философ ощущает в прозрении старца тектонический толчок созерцания, который выливается в новую, выходящую за рамки традиции и современных богословских представлений форму. «Ведь что же есть эта Спорительница хлебов, как не видение Богоматери в образе, в канонической форме Матери Хлебов — Деметры?»²¹ Свящ. Павел сравнивает золотой век русской иконописи (XIV–XV вв.) с греческой скульптурой — пределом изобразительного совершенства античности, в котором выкристаллизовались духовные образы, так что в лучших образцах древнего искусства передается «по частям и разрозненно открытое древними культурами — черты Зевса во Христе Вседержителе, Афины и Изиды в Богоматери и т. д.»²². В другой, более поздней работе («Имена») о. Павел пишет, что раскрытые в полноте в христианстве предчувствия благой матери, теплом и лаской покрывающей человеческие нужды, имели место «около Деметры»²³.

Профессор Л. А. Успенский, «отец возрождения современного богословия иконы»²⁴, отмечает, что первохристианская Церковь имела смелость осмыслять в своем искусстве некоторые языческие символы и даже целые мифологические сюжеты. Это было элементом икономии, поскольку глубокая библейская символика для новообращенных язычников была непонятна и чужда. Замечательно суждение автора «Богословия иконы Православной Церкви»: «принимая эти символы, Церковь очищала их от языческого содержания, восстанавливая их первоначальный глубокий смысл»²⁵.

К оценке этой интерпретации свящ. Павла Флоренского вплотную примыкает полемика вокруг образа Хромоножки, выведенного Ф. М. Достоевским в «Бесах», имевшая место в религиозной мысли начала XX в. Прот. Сергей Булгаков в «Русской трагедии» (1914) — докладе, который он делал в Московском религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева, под впечатлением от постановки «Бесов» во МХАТе, воспринимает неоднозначную реплику несчастной спутницы Ставрогина о том, что Мать Сыра-земля и есть Богородица, как откровение «ясновидящей, из рода сивилл». Прот. Сергей считает, что этому герою Достоевский «влагает в уста самые сокровенные, самые значительные, самые пророчесственные свои мысли»²⁶. Эта пророчица

²⁰ Флоренский П., свящ. Иконостас // Богословские труды. М., 1972. С. 99.

²¹ Там же. С. 110.

²² Там же. С. 109.

²³ Флоренский П. А. Собрание сочинений. Т. 3. Ч. 2. М., 1999. С. 145–168.

²⁴ Озолин Н., прот. К первой годовщине кончины Леонида Александровича Успенского // Вестник русского христианского движения. 1989. № 155. С. 78.

²⁵ Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. М., 1997. С. 56.

²⁶ Булгаков С. Н. Тихие думы. Из статей 1911–15 гг. М., 1918. С. 10.

психологически принадлежит к дохристианской эпохе, свята она «естественной святостью», словами, написанными в сердцах язычников. Хромоножка ощущает Бога во всей природе, познав святость земли, но ей еще не ведом Единый Истинный Бог, умертвивший великого Пана²⁷.

Прот. Сергей Булгаков здесь следует той же логике, что развита в приведенных нами выше рассуждениях в «Свете Невечернем». В соответствии с ней, высшие порывы языческого духа проникают в сферу истинного богословия. Если ребенок слабосилен, не воспитан, но достигает в каком-либо труде или искусстве успехов, пользуясь лишь тем, что было под рукой в бедной сиротской хижине, в диком поле вокруг нее, — это должно вызывать сочувствие, умиление и уважение (язычество). Напротив, сравнение этого несчастного ребенка с сыном богатых образованных родителей (христианство), добившегося больших успехов в постижении наук или искусства, за которым следует уничтожение сироты, кажется в корне неэтичным. Так, прот. Сергей отдает дань уважения тем высочайшим языческим порывам духа, которые по напряженности и самоотверженности могут быть поставлены на одну ступень с аскетическими подвигами святости, а возможно, и выше, поскольку христианский путь познания и катарсиса — это всегда синергия, а не путь всеми забытого одиночки.

Автор послания к евреям пишет: «Что можно знать о Боге, явно им (язычникам), ибо Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила и Божество, через рассматривание творений видимы» (Евр 1:19–20). Это то, что в догматике называется «естественным богопознанием». Трудолюбивый и благодарный русский народ чувствовал, что хлеб родится по тайным неведомым законам, что земля — добра и плодородна, словно мать. «Но они, — продолжает апостол — познав Бога, не прославили Его как Бога, ... и служили твари вместо Творца» (Евр 1:25). Без откровения о Едином Истинном Боге земля стала надеяться сама по себе свойствами, которые относятся к Богу. Народное благочестие не могло найти правильной и разумной точки приложения благодарных чувств, лучшего, что есть в душе. Но, в одночасье «народ, сидящий во тьме, увидел свет великий, и сидящим в стране и тени смертной воссиял свет» (Ис 9:2), теперь благодарность может дойти до Адресата.

По одной из версий истории создания образа «Спорительницы хлебов», которая зафиксирована о. Еразмом (Вытропским), некий странник из северной губернии, впервые своими глазами увидевший плодородие черноземных полей, поразился видом бескрайних золотых просторов ржи, волнующих ветром, но не смог ответить на вопрос: есть ли свидетельства благодарности христианского народного сознания за это чудо Богу и в особенности Его благой Матери — усердной Заступнице рода христианского? С этими думами явился в октябре 1889 г. странник к прп. Амвросию. Старец выслушал рассказ о впечатлениях своего гостя, согласился с ним, что не существует иконы, которая была бы выражением благодарности к Богородице за плодородие земли и подаваемые богатые хлебные урожаи. Тогда же, по свидетельству мон. Еразма, письмоводителя старца,

²⁷ Там же. С. 12.

о. Амвросий предложил идею образа, в котором Божия Матерь в облаках будет благословлять поля и снопы хлеба²⁸.

Образ, созданный народно, был радостно и благодарно народом принят. Преподобный составил для акафиста, самой народной церковной службы,²⁹ особый рефрен, восхваляющий Спорительницу хлебов. Копии и фотографии иконы быстро распространялись по монастырям и храмам окрестных губерний, вслед пошла молва о первых чудесах по молитвам к Богородице перед иконой Оптинского старца.

Рассмотрев особенности русского народного религиозного сознания, проявляющиеся, в частности, в особо почтительном отношении к земле и рождаемому ею хлебу, проанализировав мысли философов и богословов конца XX в., относящиеся к темам народной религиозности, языческого мировоззрения, приходим к выводу, что выраженный в иконе «Спорительница хлебов» образ Пресвятой Богородицы может быть охарактеризован как народный.

Чаяния и прозрения, находящихся в языческой тьме народов, могут быть отчасти верны, поскольку уровень естественного богопознания, по Писанию, доступен всякому чуткому и внимательному уму и сердцу. Так, архетипический образ благой богини Деметры, Матери-Земли содержит в себе верные интуиции, доведенные до предела откровенного знания, ставшие частью предания. Эти откровения стали первым плодом сердца и ума Богу, выражаемые более художественно, нежели богословски, как бы оставаясь молчаливыми, несмелыми, тусклыми рядом с яркими звездами Евангельского Откровения.

Прп. Амвросий в художественной форме выражает глубокую и честную благодарность трудолюбивых народов, почитавших дар Божий еще до того, как они узнали Самого Бога. Почтительное отношение к насущному хлебу, Господней земле (Пс 23:1), являвшееся неотъемлемой частью народной еще дохристианской культуры, стало одним из слоев нравственного фундамента, на котором был воздвигнут прекрасный храм русского Православия. Можно согласиться с выводом митр. Климента (Капалина), что подчинение жизни языческого народа неким нравственным нормам открывает путь к принятию православия³⁰.

Путь очищения языческих символов и мифологических сюжетов от всего слишком человеческого и осмысление их в религиозном искусстве традиционен для христианства. Например, начиная со св. Климента Александрийского христианские авторы символически сближали образ Спасителя с Орфеем, укрощающим и чарующим диких животных.

Таким образом, образ «Спорительница хлебов» народен во многих аспектах: 1) он был создан, по одной из версий, при непосредственном участии безвестного странника-богомольца (сложно найти более народный

²⁸ Каширина В. В., Черкасова Г. П. Икона Божией Матери «Спорительница хлебов»...

²⁹ Интересные наблюдения В. В. Розанова по поводу народности акафиста: Розанов В. В. Эмбрионы // Религия и культура. Т. 1. М., 1990. С. 294–295.

³⁰ Климент (Капалин), митр. Православие в Русской Америке: этапы становления. Калуга, 2022. С. 37–38.

и близкий русскому благочестивому сердцу образ), 2) выражает народную благодарность о Божьих благодеяниях, 3) корнями уходит в глубины религиозного сознания, переплетаясь даже с плодами дохристианского естественного откровения.

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* Слово Божие и слово человеческое. Римские речи / Сост. Пьерлука Адзаро. М.: Изд-во «Никея», 2023. 400 с.
2. *Булгаков С. Н.* Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. 669 с.
3. *Булгаков С. Н.* Тихие думы. Из статей 1911–15 гг. М.: Изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахорова, 1918. 204 с.
4. *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_shestodnev/ (дата обращения: 08.11.2023).
5. *Дорофеев Д. Ю.* Античные философы в православных храмах: истоки зарождения и причины распространения иконографической традиции // Визуальная теология. 2020. № 2. С. 70–94.
6. *Дурылин С. Н.* Иконопочитание в древней Руси // Статьи и исследования 1900–1920 годов / Сост. А. Резниченко, Т. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 497–535.
7. *Дурылин С. Н.* Начальник Тишины // Богословский вестник. 1916. № 7/8. 31 с.
8. *Иванов В. И.* Евангельский смысл слова «земля» // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. № 53–54. Париж; Москва, 2008. С. 68–85.
9. *Каширина В. В., Черкасова Г. П.* Икона Божией Матери «Спорительница хлебов» // Оптина пустынь. Официальный сайт. URL: <https://www.optina.ru/pub/p16/> (дата обращения: 07.11.2023).
10. *Климент (Капалин), митр.* Православие в Русской Америке: этапы становления. Калуга: Калужская духовная семинария, 2022. 254 с.
11. *Лосский В. Н.* Догмат о непорочном зачатии // Богословские труды. № 14. М., 1975. С. 121–125.
12. *Озолин Н., прот.* К первой годовщине кончины Леонида Александровича Успенского // Вестник русского христианского движения. 1989. № 155. С. 78–88.
13. *Паршин А. Н.* «Богородица — Мать Сыра Земля...» (О тех лекциях в Московской Духовной Академии) // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 5 (37). С. 71–81.
14. *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1964. 614 с.
15. *Розанов В. В.* Эмбрионы // Религия и культура. Т. 1. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 287–296.
16. *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. М.: Издательство братства во имя св. кн. Александра Невского, 1997. 656 с.
17. *Федотов Г. П.* Собрание сочинений в 12 т. Т. 10: Русская религиозность. Ч. I. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. М.: SAM&SAM, 2015. 400 с.
18. *Флоренский П. А.* Собрание сочинений. Т. 3. Ч. 2. М., 1999. 623 с.

19. *Флоренский П., свящ.* Иконостас // Богословские труды. 1972. 148 с.
20. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия / Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
21. *Широких М.А.* Икона Божией Матери «Спорительница хлебов» как покровительница аграриев: размышления в XXI веке // Девятнадцатые Дамиановские чтения. Курск, 2022. С. 287–295.

С. А. Колесников

Метафизика и апофатика цифровых голосов: возможности философско-религиозного осмысления



УДК 004:[1(091)+27-1]
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_129
EDN QHNBWVT

Аннотация: В статье рассматривается проблема философско-религиозного осмысления таких явлений цифрового мира как голоса виртуальных ассистентов. В рамках установленных требований обращения научной дисциплины к новизне, рассмотрение цифровых голосов представляется оправданным и актуальным для открытия новых реалий познания Божественного. Ключевым принципом в духовных гносеологических стратегиях выступает построение знаково-символических систем, определяющих взаимоотношение познающего сознания и мира. Сегодня цифровая реальность предлагает совершенно оригинальную познавательную парадигму, воплощенную в знаковой символике цифровых голосов. Рассмотрение цифровых голосов с философско-религиозной позиции позволяет смоделировать в условиях цифровых реалий те духовные вызовы, которые не утратили своей актуальности для современности. Голос с философско-религиозной точки зрения включает активацию метафизического подхода, который обнаруживает неразрывную связь голоса с бытийно-метафизическим уровнем; принятие голоса в качестве уникальной площадки, где снимается противопоставленность полярных концепций метафизического идеала; формирование духовной антропологии цифровых голосов, включающей потенциальную трансцендентальность, выявление и преодоление опасности девальвации духовных смыслов в цифровых голосах. Из всего многообразия голосовых истолкований в философско-религиозных парадигмах в статье рассматривается один из самых парадоксальных — тема апофатического молчания в цифровых голосах. Разумность, выраженная в голосе, неизбежно содержит потаенные смыслы молчания, а потому апофатический подход представляется оправданным и результативным. Специфика подачи цифрового голоса, лишенная очевидного носителя, цифро-математическая вне-вербальность, наличие зон молчания, построение голосовой «антропологии молчания», духовные вызовы подмены молчания, симулякры тишины, влекущие за собой разрыв в результативном коммуникационном общении, — все это определяет востребованность апофатического подхода в осмыслении цифровых голосов. При условии принятия метафизического мировосприятия и апофатического молчания цифровой голос обретает качества религиозного (мета-интеллектуального) поступка, способного к духовному преображению реальности.

Ключевые слова: голоса виртуальных помощников, метафизика голоса, антропология голоса, сакральное молчание, религиозная философия.

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. Метафизика и апофатика цифровых голосов: возможности философско-религиозного осмысления // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 129–142.

Статья поступила в редакцию 17.04.2024; одобрена после рецензирования 06.05.2024; принята к публикации 13.05.2024.

Sergey A. Kolesnikov

Metaphysics and Apophatics of Digital Voices: Possibilities of Philosophical and Religious Understanding

UDC 004:[1(091)+27-1]
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_129
EDN QHBWVT



Abstract: The article deals with the problem of philosophical and religious understanding of such phenomena of the digital world as the voices of virtual assistants. Within the framework of the established requirements for the scientific discipline to be new, the consideration of digital voices seems justified and relevant for discovering new realities of knowledge of the Divine. The key principle in spiritual epistemological strategies is the construction of sign-symbolic systems that determine the relationship between cognizing consciousness and the world. Today, digital reality offers a completely original cognitive paradigm embodied in the iconic symbolism of digital voices. Considering digital voices from a philosophical and religious position allows us to model in the conditions of digital realities those spiritual challenges that have not lost their relevance for modernity. Voice, from a philosophical and religious point of view, involves the activation of a metaphysical approach, which reveals the inextricable connection of the voice with the existential-metaphysical level; the adoption of the voice as a unique platform where the opposition of polar concepts of the metaphysical ideal is removed; the formation of a spiritual anthropology of digital voices, including potential transcendence, identification and overcoming the danger of devaluation of spiritual meanings in digital voices. Of all the variety of voice interpretations in philosophical and religious paradigms, the article considers one of the most paradoxical – the theme of apophatic silence in digital voices. The reasonableness expressed in the voice indelibly contains the hidden meanings of silence, and therefore the apophatic approach seems justified and effective. The specifics of the digital voice presentation, devoid of an obvious carrier; digital-mathematical extravertality, the presence of zones of silence; the construction of a vocal “anthropology of silence”; spiritual challenges of silence substitution, simulacra of silence, entailing a gap in effective communication – all this determines the relevance of the apophatic approach in understanding digital voices. Provided that a metaphysical worldview and apophatic silence are accepted, the digital voice acquires the qualities of a religious (meta-intellectual) act capable of a spiritual transformation of reality.

Keywords: voices of virtual assistants, metaphysics of voice, anthropology of voice, sacred silence, religious philosophy.

About the author: **Sergey Aleksandrovich Kolesnikov**

Doct. Sc. in Philology, Vice-rector for Scientific Work at the Belgorod Orthodox Theological Seminary, Professor at the Belgorod Law Institute of the Russian Ministry for Internal Affairs.

E-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3829-6167>

For citation: Kolesnikov S. A. Metaphysics and Apophatics of Digital Voices: Possibilities of Philosophical and Religious Understanding. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 129–142.

The article was submitted 17.04.2024; approved after reviewing 06.05.2024; accepted for publication 13.05.2024.

Метафизика голоса

Выход философствующего богословия на научный уровень, сопровождающийся уже довольно затянувшимся рефреном «теология как наука», определяет особые требования к богословской методологии открытия нового. Новизна как условие результативности научной дисциплины, применяемое к богословию, несет серьезные вызовы, которые можно определить как испытание богословия на «нормальность» и «нормативность». Возникает вопрос: вписывается ли богословие в параметрию «нормальной науки» (Т. Кун). Способность интеллектуального богословия явить надлежащую нормативность и будет определять перспективы ее продуктивности, ее роль и возможности в преобразении современного общества.

Учитывая то, что наука все больше становится человекомерной и человеко-размерной, богословию предстоит найти свою даже не нишу, а новый вектор разворачивания будущего, открытия нового будущего, подразумевающего качественно иное измерение — Богоразмерность научного познания. Парадигма богословия, о которой говорит современная богословская мысль — «...новая парадигма, и я вижу задачу в том, чтобы использовать главное, лучшее и наиболее адекватное для будущего, выработанное христианской теологией»¹, — основана именно на принятии новизны ее в Богоразмерном истолковании: «Ты обновляешь лице земли» (Пс 103:30). А потому пафосно-педагогическое восклицание «теология — ресурс новой образовательной парадигмы!»² по своей гносеологической тональности может быть сопоставимо с непреходящим библейским возгласом «напишу имя Мое новое...» (Откр 3:12). Конечно, имена нового, являющиеся в философско-религиозных изысканиях, всегда будут рассматриваемы, расслышаны «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1 Кор 13:12), конечно же, «каждая новая вещь, едва показавшись в настоящем, уже уходит в прошлое...»³, но это не повод для отказа богословию в праве на новизну. Ведь если ветхо-лукавый атеизм примеряет на себя определение нового — а «новый атеизм» в медиа-голосах Р. Докинза и В. Стенджера преподносится именно в претензиях открытия нового, — то почему богословие должно отказываться от потенциальной новизны, от возрадования новым?

Богословие, неизбежно призываемое к преобразению «вывихнутого времени», к проникновению в «составы и мозги», в «помышления и намерения» (Евр 4:12), обязано ответственно реагировать — с неизменным принятием сакральной ответственности: «Бог возложил на меня ответственность передать вам Божью благодать» (Еф 3:2) — на те изменяющиеся реалии современности, в которых закладываются основы миропознания. Новые формы познания и изменения (деформации?) реальности, стремительно расширяющие свой масштаб присутствия в познающем сознании человека XXI столетия, обязаны стать предметом рассмотрения с теологических позиций, должны быть истолкованы в философско-религиозных смыслах.

¹ Шмонин Д. В. Теология в новой парадигме // Вопросы теологии. 2023. Т. 5. № 3. С. 501.

² Там же. С. 506.

³ Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998. С. 46.

В современной ситуации одним из таких направлений миропознания выступает цифровая реальность, формирующая качественно новые вызовы и требования к построению идеальных планов познавательной деятельности. Ключевым принципом в гносеологических стратегиях всегда считается построение знаково-символических систем, определяющих взаимоотношение познающего сознания и мира. И цифровая реальность предлагает совершенно оригинальную — с претензией на «власть над всеми» (Лк 4:6) — познавательную парадигму, воплощенную в цифровых голосах. Вселенский масштаб, который обретают цифровые голоса в «лице» Siri, Cortana, Ivona, Alexa, Алисы, Маруси и т. д., поражает: прогнозируется, что в 2024 г. количество цифровых персоналий-голосов достигнет 8,4 млрд единиц⁴. Вместе с тем голосовой формат познания реальности неразрывно связан с религиозным генезисом голосового познания, явленного еще в библейской онтологии гласа Божьего. Цифровые голоса в своей своеобразной форме предстают в качестве инструментов глобального познания, претендуя на метафизический масштаб присутствия в современном мире.

Цифровая реальность, осуществляя информационную экспансию, активизирует запрос о сущности реальности, возвращая в поле осмысления проблему реалистичности, генетически связанную с интеллектуально-богословским пониманием «реального сущего» (Г. В. Вдовина). Цифровые голоса предлагают новые обертоны реальности, но полнота их восприятия невозможна без обращения к богословскому истолкованию реальности. Цифровые голоса в своей множественности реактивируют философско-религиозную дискуссию о соотносительности «Божественной простоты с множественностью абсолютных тварных rationes в Божественном уме»⁵, цифровые голоса как инструментальный познания заново ставят вопрос о постижении истины универсума, цифровые голоса как свойство реальности способны к раскрытию новых граней мира Божьего.

Рассмотрение цифровых голосов с философско-религиозной позиции позволяет смоделировать в условиях цифровых реалий те духовные вызовы, которые не утратили своей актуальности со времен грехопадения. Цифровая реальность в голосовых формах моделирует ситуацию выбора, в которой количество принимаемых решений взрывообразно расширяется. Погружение в ситуацию выбора, в которой некогда оказался Адам, выбор подлинности или неподлинности («Подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?» (Быт 3:2)) в цифровой реальности представлен в перманентных ситуациях непрекращающегося отбора принятых решений, стремительная смена которых погружает сознание в нестабильность и тотальное сомнение. «Цифровое я», «цифровой след личности», формирующиеся под воздействием голосов виртуальных помощников, актуализирует проблему самоидентификации, которая во всей остроте проявилась в библейском фрагменте Божественного вопрошания-идентификации: «И воззвал Господь Бог к Адаму и сказал ему: где ты?» (Быт 3:9). Цифровые голоса ввергают сознание в ситуацию нахождения «лицом к лицу» с новым знанием, которое «хорошо для пищи... приятно

⁴ Сайт Statista. URL: <https://www.statista.com/statistics/973815/worldwide-digital-voice-assistant-in-use/> (дата обращения: 02.03.2024).

⁵ Вдовина Г. В. Лаборатория онтологических понятий: Антоний Сирект и Антонио Тромбетта — скотисты XV в. // Историко-философский ежегодник. 2017. № 2017. С. 50.

для глаз и вожделенно» (Быт 3:6), с новым цифровым знанием человека о себе и о мире. Весь этот спектр вызовов, продуцируемых виртуальными голосами, требует богословского осмысления, возвращает значимость богословского ответа на вопрошание о «прочности» и «химерности» человечества, чей вопрошающий масштаб был задан еще средневековым схоластом А. Тромбетой: «Человечество (*humanitas*) есть прочная вещь, отличная от химеры тем, что человечеству не противоречит бытие существования, а химере противоречит»⁶. Выбор, самосознание и отношение к знанию — таковы мета-контуры философско-религиозной проблематики цифровых голосов.

Основанием для философско-религиозного анализа цифровых голосов является метафизический потенциал цифровой реальности. При этом метафизичность в программном обеспечении виртуального мира явлена в формате тотальной идеологичности, ведь «софт и идеология идеально подходят друг другу, потому что они пытаются выделить материальные эффекты нематериального и утвердить нематериальное с помощью видимых сигналов. В ходе этого процесса нематериальное возникает как товар, как нечто самодостаточное»⁷. Потенциальная не-материальность софта позволяет использовать ноуменальные подходы, в том числе и философско-религиозный метод. «Товароведение» ирреального, составляющее основу цифрового мира с активным использованием цифровых голосов, все же ориентировано на ирреальное, что сохраняет метафизическую основу виртуального мира.

Голос неразрывно связан с бытийно-метафизическим уровнем. Ж. Деррида устанавливал неразрывную связь между голосом и бытием: «Смысл глагола “быть” поддерживает совершенно исключительную связь со словом, т.е. с единством *phone* и смысла»⁸, а потому присутствие голоса в виртуальном континууме позволяет проследить метафизические корни цифрореальности. Показательной становится метафизическая задача по обнаружению идеального голоса, имеющая богословские истоки: «Этот процесс знаком из истории певческого голоса, начало которого было определено декретом Августина, объявившего *vox artificiosa et suavis* голосовым идеалом церкви»⁹. Выход к проблеме идеального голоса — как и идеальной тишины («идеальная тишина, что лежит в основе Всего»¹⁰) — показывает принципиальное соположение голосовой коммуникации и идеала.

Голос выступает уникальной площадкой, на которой снимается противопоставленность полярных концепций метафизического идеала: длящаяся недостижимость идеала Канта («нельзя допустить объективной реальности (существования) этих идеалов»¹¹) и достигаемый покой идеала Гегеля («идеал же существует... смыкается во внешней стихии с самим собою, свободно покоится в себе в чувственном блаженстве, радости и наслаждении собой»¹²)

⁶ Там же. С. 28.

⁷ Ловинк Г. Критическая теория интернета. М., 2019. С. 56.

⁸ Деррида Ж. Голос и феномен. СПб., 1999. С. 99.

⁹ Булгакова О. Голос как культурный феномен. М., 2015. С. 276.

¹⁰ Беккет С. Осколки: Эссе, рецензии, критические статьи. М., 2009. С. 98.

¹¹ Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 246.

¹² Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 1. М., 1968. С. 166.

соединяются в голосовой протяженности и голосовой результативности. Голос открывает для метафизического идеала свое «место», τόπος, в котором «не существует протяжения, отличного от тел, отделимого от них и существующего актуально» (Аристотель. Физика, IV, 6, 213a), в котором соединены протяженность и существование. Идеальный голос, сочетающий в себе онтологические «разбивку», «Spacing», и «синтезирование» «Syntheseleistung» (M. Löw), презентует принципиальную возможность нахождения-обнаружения идеала, становится реальным голосом метафизического идеала.

Всепроникающая виртуальность цифровых голосов только усиливает метафизические предстановки голоса, ведь голоса виртуальных помощников в своем нарастающем многомиллиардном присутствии обретают подлинно вселенский масштаб, создают грандиозное сообщество голосовых «мест». Цифровой голос сегодня — это и есть тот самый vox significativa, значимый голос, в сущность которого вслушивался еще блж. Августин в трактате «О количестве души». При этом голос в метафизически-топосных характеристиках вырывается за границы знака, преобразует ограниченность знака: «...при всех условиях обязательно голос не порядок означивания, но тот самый тембр места, при котором тело себя выказывает и высказывает»¹³. Именно из колокольного (timbre (фр.) — колокольчик) «тела» голоса становится возможным возлетание к богословско-метафизической антропологии цифровых голосов, в рамках которой выстраивается голосовое «тело» современного интернет-пользователя.

Голос, одновременно открытый слову и звуку-шуму, формирует глубинно-духовные основания личности: «Способ сделать этого субъекта личностью... — воспроизвести (или придумать) особые шумы, какие он/она издает: кряхтенье, шелест чулок при ходьбе, манера кашлять, скрип обуви. Воспроизведите это сколь угодно причудливо: шум — всегда неоформленное слово»¹⁴. Голосовая сонорика души при подключении философско-религиозного ресурса перерастает в трансцендентальную пневматологию голоса, в том числе и голоса, звучащего в виртуальной реальности. Именно о таком духовно-метафизическом свойстве голоса говорил Гегель: «В одном из своих органов, в голосе, человек непосредственно имеет такой элемент, который допускает более широкое содержание, чем простую чувственную наличность, и требует этого более широкого содержания»¹⁵; именно о метафизической трансцендентальности голоса писал Н. Гартман: «Голос, который незванно, неожиданно, загадочно говорит из глубины собственной сущности — причем категорически и убедительно — хотя и вопреки естественной тенденции самоодобрения»¹⁶, и именно в таком метафизическом понимании должны восприниматься современные цифровые голоса.

Антропология цифровых голосов обязана включать в себя потенциальную трансцендентальность, поиск себя как человека с помощью голоса, в том числе и цифрового голоса; она выступает новым философско-религиозным

¹³ Нанси Ж.-Л. Corpus. М., 1999. С. 52.

¹⁴ Бродский И. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 5. СПб., 2001. С. 24.

¹⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 54.

¹⁶ Гартман Н. Этика. СПб., 2002. С. 188.

заданием, в котором голос призывает раскрыть возможность духовного развития сознания. В голосовые характеристики входит такой показатель как «полетность», сопоставимый по своим смыслам с духовно-метафизическим возлетанием к «звездному небу надо мной». Богословская акустология, соединяющая в голосе звук и слово, определяющая траекторию полета звука к слову, к духовно-религиозным смыслам словесности, начинает свою традицию с голосового преобразования звука у блж. Августина в трактате «О количестве души»: «Звук представляет собой тело, а значение — душу звука»¹⁷. Цифровой голос стоит перед опасностью утраты звуком ориентиров возлетания к слову, подменой звука цифрой («В цифровом виде звуковая волна представляется в виде ряда чисел, которые соответствуют величине давления или электрическому напряжению в последовательные моменты времени»¹⁸), — то, о чем изначально предупреждало богословие: «Неозначенный звук есть “треск слов”»¹⁹. Трещащие, раскалывающиеся слова, лишённые о-смысленных звуков, утрачивают свою подлинную эргономичность как оптимальные условия для познания мира. Если «*έρϋον*» есть то “деяние”, совершение которого есть выход вещи к полноте своего присутствия»²⁰, то слова цифрового голоса, стремящиеся сохранить свою полноту-плерому, призваны к возлетанию из себя (М. Хайдеггер: «*έρϋον* заключает в себе отсыл к чему-то иному... оно всегда указывает прочь от себя. Оно — для чего-то и для кого-то»). Эргономика голоса — прежде всего в цифровом формате! — подразумевает обращенность голоса к другому, разрыв герметичности звука в цифре, перевод звука к смыслу; выявить принципы эргономики цифровых голосов способен именно богословско-трансцендентальный метод.

Переводческая роль голоса имеет для виртуальной реальности особое значение: перевод голоса в «цифровой язык» не должен вести к оскудению трансцендентальности голоса, как это происходило, например, при переводе понятия «*θεωρεῖν*» с древнегреческого на латинский, когда полнота обозрения (*θεωρέω*, смотрю) была нивелирована до ограничивающего: «...выделить нечто в определенный участок и в нем оградить оградой»²¹. Подобные процессы ограничения метафизической полетности голоса провоцируются современной тотальностью цифры, и выявить сущность таких процессов опять-таки способны философско-религиозные подходы. Там, где в голосовой пульсации виртуальной реальности требуются «новый ритм развития и замедленная секвенциальность» (Г. Ловинк), там призвано проявиться философско-религиозное осмысление тех последствий, которые наступают в результате расширенного присутствия цифровых голосов. Происходящее в цифровом «теле» голоса должно стать объектом пристального внимания философско-богословских изысканий, т.к. способ распространения цифровой информации способен обернуться «модусом промискуитета, образующего новую социальную ткань

¹⁷ *Августин Аврелий, свт.* Творения: в 4 т. Т. 1. СПб., 1998. С. 249.

¹⁸ *Кинтцель Т.* Руководство программиста по работе со звуком. М., 2000. С. 21.

¹⁹ *Августин Аврелий, свт.* Творения. Т. 1. С. 303.

²⁰ *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 241.

²¹ Там же. С. 244.

посредством беспорядочных математических связей»²², а такая беспорядочность грозит элиминацией хаоса, зла, неполноты. И метафизическая голосовая сущность, о которой не имеет права забывать цифровой мир, не может быть удалена из цифровых голосов, из осмысления голосов виртуальных помощников в самых широких философско-религиозных парадигмах.

Апофатика цифрового молчания

Из всего многообразия голосовых истолкований в философско-религиозных парадигмах хотелось бы остановиться на одном из самых парадоксальных — на теме молчания в цифровых голосах.

Голос предстает несомненным условием выражения человеческой разумности. Сама презентация разумности требует преображенного вокализма, который восходит к первоимпульсу разума, проистекающего, в свою очередь, из «чудной и завораживающей картины самоутверждённого смысла и разумения»²³. Любые формы разумности — полемические, скепсисно-коллизийные, критические и, тем более, религиозно-догматические — презентованы в голосовых вариантах; без голоса разумность невозможна. Голосовая сущность разума для философско-религиозной позиции очевидна: «Разум — вот характер человека, а разум означает, что человек внемлет глаголу Божьему в творении»²⁴. Разум как итоговый голос, как голосовая «связь истин» (Г. В. Лейбниц) способен именно через голосовое оформление генерировать ментальные модели, определяющие стратегии познания человека. Но если признать неразрывность связи голоса и разума, то необходимо принять и позицию, определяющую разум как потенциальную неисчисляемость: «Разум, по всей видимости, представляет собой такую сущность, которую никоим образом невозможно описать посредством каких бы то ни было вычислений»²⁵. Разум не вписываем в исключительно рациональный алгоритм, «разумное поведение отличается практически не алгоритмизируемым уровнем сложности»²⁶. В сверх-рациональной версии разума, характерной для религиозно-философской позиции, разум и голос оказываются включенными в зону молчания, невыговоренности, апофатического «мрака». Даже Лейбниц в своей герметично-камерной эхологии монад считал возможным наличие голосовых форматов монадных субстанций, причем разделял их на бодрствующие и молчаще-спящие: «...спящие монады отражают мир, а бодрствующие выражают славу Творца»²⁷. Бытийная тишина, онтологическое умолкание, то самое библейское «веяние тихого ветра, и там Господь» (5 Цар 19:2), заставляет включать в голос как параметр разумности потенциал умолкания, неслышимости. Голос обретает свою онто-гносеологическую полноту, свою познавательную

²² Самостийко Е. В. Ассистент и его должник: об искусственных голосах // Практики и интерпретации. 2018. Т. 3 (2). С. 54.

²³ Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 21.

²⁴ Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 452.

²⁵ Пенроуз Р. Тени разума: в поисках науки о сознании. М.; Ижевск, 2005. С. 12.

²⁶ Цаплин В. С. Принцип и природа разумности // Вопросы философии. 2012. № 12. С. 121.

²⁷ Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 75.

плерому только при сохранении значимости молчания, при учетывании молчания как фона для рождения голоса.

Весь сложный спектр бытия «молчащих голосов» переносится и в проблематику цифровых голосов. Максимальную активацию эта проблема получает при запуске темы о разумности искусственного интеллекта, о связи голосовых сообщений с разумом. Призыв «мы заинтересованы в программах, которые ведут себя разумно»²⁸ может быть результативным, в том числе при условии сохранения значимости молчания, определяющего сущность голоса. Цифровые голоса Siri или Алисы зазвучат в своей полноте, если в них будет включено знание о молчании, так как «способность говорить есть то же самое, что и способность молчать»²⁹. Цифро-математическая вне-вербальность, о которой, например, говорил Л. Брауэр, требуя «полного отделения математики от математического языка и, следовательно, от феномена языка как такового»³⁰, задает своеобразную пред-словесность цифры, в которой оспаривается применимость слова «не только к экзистенциальным суждениям о числовых последовательностях, но также и к экзистенциальным суждениям о натуральных числах»³¹. Цифровое восприятие мира способно включать в себя одно из основных качеств апофатики — неочевидность («своеобразие математики состоит в том, что она устанавливает такие отношения между предметами, которые, если не прибегать к помощи человеческого разума, являются совершенно неочевидными»³²) и нематериальность («математика имеет дело со специфическими математическими объектами, существующими во внечувственном мире, до и независимо от математических теорий»³³). В связи с такими установками можно утверждать, что цифровой мир потенциально открыт апофатическому молчанию, способен впустить в себя «реальность молчания» (К. А. Богданов).

Голосовое оформление цифрового сообщения только усиливает имплицитную апофатичность. Специфика подачи цифрового голоса, характеризующаяся как акустическая (ἄκουσμα, услышанное), лишенная очевидного носителя, обретает еще большие апофатические тональности. Голоса виртуальности создают такую ситуацию, в которой, как отмечал Ж. Деррида, «отсутствует физическое событие языка»³⁴; полетность цифрового голоса выносит его за пределы материальности и телесности. Конкретные персоналии, которые стоят за голосами виртуальных помощниц (для «Siri» — С. Беннетт; для «Кортаны» — Дж. Тейлор; для «Алисы» — Т. Шитова, для «Маруси» — Е. Соловьева), анонимизируются IT-маркетингом, формируя модель невыговаривания, сокрытия имени. Целенаправленное умолчание имени носителя голоса,

²⁸ Russell S. J., Norvig P. Artificial Intelligence: A Modern Approach. Hoboken, 2021. P. 986.

²⁹ Гассенди П. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1968. С. 123.

³⁰ Светлов В. А. Философия математики. Основные программы обоснования математики XX столетия. М., 2006. С. 92.

³¹ Вейль Г. О философии математики. М., 1934. С. 104.

³² Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 75.

³³ Godel K. Russells mathematical logic // Bertrand Russell Collection of critical essays. New York, 1972. P. 177.

³⁴ Деррида Ж. Голос и феномен. С. 59.

сокрытие его лица (лика) активизирует один из ключевых апофатических принципов вне-именности: «...неназываемое, пребывающее превыше всякого имени, именуемого и в этом веке и в будущем» (Дионисий Ареопагит. «О Божественных именах»). Пустотная лакуна между голосом и лицом, разверзающаяся в цифровых голосах, усиливает присутствие молчания в виртуальной экологии, выводит к качественно иной парадигме «внутреннего тела» (S. Fisher) цифрового голоса. Голос по своей природе обращен внутрь, напоминает о глубинно-нутряном: «Если взгляд требует дистанции, то голос, сворачивая ее, проникает в нас»³⁵. Голос скользит внутрь себя, в молчание, которое, в свою очередь, напоминает об апофатической пустотности. Восприятие голоса, задаваемое пустотой, восходит к Алкмеону Кротонскому, утверждавшему, что уши слышат, «потому что в них имеется пустота», и настаивавшему на божественном знании невидимого: «...о невидимом только боги владеют (подлинным) знанием»³⁶. Цифровой голос подхватывает эстафету антропологии молчания, которая в античности получала телесные характеристики: «У греков главным было то, что говорилось... у римлян главными были пантонима, выражения, не равные тем, которые могут быть переданы с помощью языка»³⁷, а в XXI столетии обретает свое воплощение в форматах виртуальных голосовых помощников. Нутряной, вне-лицевой, глубинно-телесный, генетически-пустотный характер голоса накладывает свой отпечаток на формирование областей молчания в цифровых голосах.

Зоны молчания, явно и неявно присутствующие в цифровых голосах, возрождают богословское вопрошание, сформулированное еще свт. Григорием Нисским: «Если тварь не знает себя, как может она объяснять те вещи, что за ее пределами? О таких вещах время молчать; тут безмолвие определено лучше». Современная цифровая цивилизация придает этой риторической фигуре вопросительного утверждения новые смыслы; «слово, испытанное порогом молчания» (В. В. Библихин), входит в новые цифровые реалии через апофатику цифровых голосов.

Сегодня опыт молчащего слова обогащается опытом «молчания машин»: «Машина производит речь, но одновременно с этим она производит и молчание слушающего субъекта, его невозможность говорить, его оторопь»³⁸. Вместе с тем, открывая зоны молчания в цифровом мире, необходимо быть готовым и к новым вызовам, к новым «оторопям», возникающим из-за отсутствия в виртуальной реальности таких не воспроизводимых человеческих качеств как свободная воля, самонаблюдение, внутренний проективный опыт аутоидентификации, креативность, и, конечно, религиозность. В первую очередь, возникновение таких опасностей относится к ситуации информационной переполненности, когда вырабатывается навык не-вслушивания в шумящий мир, – в информационный шум рекламы, клиповых контентов и т. п. Девальвация тишины, подменяемой блокированием слухового восприятия, описываемая Х. Ортегой-и-Гассетом: «Те, кто живет рядом с водопадом, не слышат

³⁵ Долар М. Голос и ничего больше. СПб., 2018. С. 42.

³⁶ Досократики. Антология. Мн., 1999. С. 379.

³⁷ Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 192.

³⁸ Самостиенко Е. В. Ассистент и его должник: об искусственных голосах. С. 54.

его шума. Однако если он прекратится, они услышат неслышное: тишину»³⁹, вполне применима к цифровым голосам. Голосовая ситуация виртуальной реальности представляет собой своеобразный информационный «водопад», который лишает тишину возможности быть услышанной. Опыт вслушивания в тишину исчезает, напротив, — формируется опыт не-вслушивания в мир, опыт пустых голосов, которые никто не слышит. Анти-тишина, культивируемая цифровыми голосами, и есть один из вызовов, который преодолевается возвращением значимости подлинной тишины, тишины, имеющей в своем основании апофатические смыслы.

Подмена молчания, симулякры тишины влекут за собой разрыв в результативном коммуникационном общении. Речевое общение выстраивает более тесную коммуникацию, нежели цифровые сообщения: «Иначе, чем это происходит в устной коммуникации, в коммуникации письменной сообщение, понимание и акцептация значительно дистанцированы друг от друга»⁴⁰. Количественно-цифровое расширение коммуникативной вселенной не ведет обязательно к качественному углублению общения, которое возможно только при подключении ресурса молчания-тишины. Цифровые голоса способны разделять — и властвовать? — именно за счет девальвации молчания, ведь ценность молчания в том, что оно есть «условие “другого разговора” — общения с Богом и Природой, их прямого познания»⁴¹. Такая медийная практика как голосовые селфи выступают яркой иллюстрацией оскудения молчания, ведь «селфи не рассказывают нам о том, что скрыто внутри Я. Наши попытки вычитать интроспекцию в селфи отскакивают от поверхности медиа. Объект наблюдает за нами: селфи вглядывается в нас»⁴². В определенной степени селфи демонстрирует пример анти-апофатичности, т. к. молчание голосового селфи в принципе невозможно, голос селфи сущностно не содержит молчания, молчание выступает как нарушение, дефект. Массовое распространение селфи (в 2013 г. Оксфордский словарь назвал «selfie» словом года) показывает, насколько навык без-молчания укоренен в цифровой культуре, насколько слово девальвируемо в отрицании молчания.

Результативность молчания должна быть реактивирована в цифровых голосах, ведь «кто никогда ничего не говорил, не способен в данный момент и молчать. Только в настоящей речи возможно собственное молчание»⁴³. Молчание способно парадоксально увеличить значимость общения, прежде всего духовную значимость, тогда как цифровой мир разрывает человечность коммуникации: «Горизонты электронной литературы заполнены производителями компьютеров и читателями, которые будут разговаривать друг с другом без участия человеческой аудитории»⁴⁴. Исчезновение человека — вот чем

³⁹ Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры. Теория метафоры. М., 1990. С. 71.

⁴⁰ Луман Н. Истина, знание, наука как система. М., 2016. С. 112.

⁴¹ Логический анализ языка: язык речевых действий. М., 1994. С. 114.

⁴² Ловинк Г. Критическая теория интернета. С. 185.

⁴³ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. С. 165.

⁴⁴ Tucker A. Machine Co-authorship(s) via Translative Creative Writing. *Journal of Creative Writing Studies*. 2019. Vol. 4. No. 1. URL: <https://scholarworks.rit.edu/jcws/vol4/iss1/7> (дата обращения: 03.03.2024).

грозит выведение молчания из человеческого мировосприятия, к чему приведет обесчеловечивание молчания.

Молчание, оставшееся без человека, и человек, потерявший молчание, создают ситуацию, в которой востребованность слова — в его духовной полноте — окажется сниженной. Цифро-голосовая лингвистика оказывается перед лицом словесного «излишества», ведь информацию, за которой не стоит молчание, можно передать весьма ограниченным количеством слов и словесных конструкций. В результате становится реальностью преобладание словесной невостребованности, в цифро-голосовом мире не найдется места «Шекспиру» и «Пушкину» с лексиконом в десятки тысяч слов. Молчащие слова предстают словами ненужными; голосовые помощники, в принципе способные найти практически любое употребленное некогда человечеством слово, просто не будут их искать, а значит, не будут произносить ненужные слова. И среди таких слов может оказать и слово «Бог». Возникает ситуация апофатки «наоборот»: слово «Бог» не произносится не потому, что оно потаенно-ответственно («Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно» (Исх 20:7)), а потому, что оно не востребовано, исключено из активного запаса голосовых технологий, — поэтому голосовой «помощник» (или лукавый противник?) не произнесет слово «Бог» тогда, когда это потребуется для духовного состояния человека.

Опыт молчания должен вернуть свое место и значение в формате цифровых голосов, т. к. «искусственные голоса указывают на язык как технологию доступа к себе, на особые модели внимания и распознавания и производят перестройку внутренних структур социального»⁴⁵. Философско-богословское методика не может оставлять в стороне проблему тишины, «молчания машин», которые все больше являют себя в расширяющейся цифровой вселенной. Голосовая составляющая виртуальной реальности напоминает о метафизической сущности голоса, само голосовое присутствие в цифровом формате показывает связь между виртуальностью и метафизичностью. Ведь то, что Ж. Деррида называл «*рhone*» как основание звукового бытия («*рhone* не в звуковой субстанции или в физическом голосе, не в теле речи в мире, но в голосе, феноменологически взятом, в речи в ее трансцендентальной плоти, в дыхании, интенциональном оживлении, которое превращает тело мира в плоть»⁴⁶), представлено и в метафизике цифровых голосов. Слова и Слово соединяет молчание, а потому философско-религиозный подход призван к осмыслению метафизической сущности цифро-голосов, ответственен за открытие духовных смыслов в цифровой эхологии. Путь общения с Божественным включает молчание (свт. Феофан Затворник: «На пути к живому Богообщению стоит неминуемое безмолвие»⁴⁷), а потому современная религиозная философия обязана увидеть в молчании цифровых голосов пути к Богообщению.

Только в этом случае цифровой голос будет способен обрести себя как религиозный, духовно-интеллектуальный поступок, совершая его, в том числе,

⁴⁵ Самостийко Е. В. Ассистент и его должник: об искусственных голосах. С. 53.

⁴⁶ Деррида Ж. Голос и феномен. С. 27.

⁴⁷ Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. М., 1894. С. 309.

через метафизическое мировосприятие и апофатическое молчание. Метафизика и апофатика цифровых голосов создают основания для философско-религиозной оптики духовного поступания, проявляющегося в самых разных формах религиозного поведения. Через активацию духовного понимания цифровой реальности раскрывается путь к воспитанию и развитию философско-религиозного мышления, которое и должно стать перспективой духовного миропреображения в условиях расширяющейся виртуальной реальности.

Источники и литература

1. *Августин Аврелий, свт.* Творения: в 4 т. Т. 1. СПб.: Алетейя, 1998.
2. *Беккет С.* Осколки: Эссе, рецензии, критические статьи. М.: Текст, 2009.
3. *Бергсон А.* Творческая эволюция. М.: Канон-пресс, 1998.
4. *Бродский И.* Собрание сочинений: в 7 т. СПб.: ММІ, 2001.
5. *Булгакова О.* Голос как культурный феномен. М.: Новое литературное обозрение, 2015.
6. *Вдовина Г. В.* Лаборатория онтологических понятий: Антонио Сирект и Антонио Тромбетта — скотисты XV в. // Историко-философский ежегодник. 2017. № 2017. С. 21–50.
7. *Вейль Г.* О философии математики. М.: ГИТТЛ, 1934.
8. *Гартман Н.* Этика. СПб.: Владимир Даль, 2002.
9. *Гассенди П.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1968.
10. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб., 1993.
11. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977.
12. *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика. Т. 1. М.: Искусство, 1968.
13. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977.
14. *Деррида Ж.* Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999.
15. *Долар М.* Голос и ничего больше. СПб., 2018.
16. Досократики. Антология. Мн.: Харвест, 1999.
17. *Кант И.* Сочинения: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964.
18. *Кинтцель Т.* Руководство программиста по работе со звуком. М.: ДМК Пресс, 2000.
19. *Лейбниц Г. В.* Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1989.
20. *Ловинк Г.* Критическая теория интернета. М.: Ад Маргинем Пресс, 2019.
21. Логический анализ языка: язык речевых действий. М.: Наука, 1994.
22. *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М.: Правда, 1990.
23. *Луман Н.* Истина, знание, наука как система. М.: Логос, 2016.
24. *Нанси Ж.-Л.* Corpus. М.: Ad Marginem, 1999.
25. *Ортега-и-Гассет Х.* Две великие метафоры. Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990.
26. *Пенроуз Р.* Тени разума: в поисках науки о сознании. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2005.
27. *Самостиенко Е. В.* Ассистент и его должник: об искусственных голосах // Практики и интерпретации. 2018. Т. 3 (2). С. 51–64.
28. *Светлов В. А.* Философия математики. Основные программы обоснования математики XX столетия. М.: КомКнига, 2006.

29. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990.
30. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
31. Цаплин В. С. Принцип и природа разумности // Вопросы философии. 2012. № 12. С. 116–123.
32. Шмонин Д. В. Теология в новой парадигме // Вопросы теологии. 2023. Т. 5. № 3. С. 494–508.
33. Godel K. Russells mathematical logic // Bertrand Russell Collection of critical essays. New York, 1972.
34. Russell S. J., Norvig P. Artificial Intelligence: A Modern Approach. Hoboken: Pearson, 2021.
35. Tucker A. Machine Co-authorship(s) via Translative Creative Writing. Journal of Creative Writing Studies. 2019. Vol. 4. No. 1. URL: <https://scholarworks.rit.edu/jcws/vol4/iss1/7> (дата обращения: 03.03.2024).

Протоиерей Андрей Фадеев

Анализ концепта культовой среды общества с помощью метода концептуальной интеграции

УДК 2-79:81
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_143
EDN PTHREI



Аннотация: Целью данного исследования является апробация метода концептуальной интеграции в рамках когнитивной лингвистики на примере концепта из области культовой среды общества. Особенностью выбранного примера выступает его витальность в дискурсе нетрадиционной религиозности. Научная новизна исследования заключается в выявлении исходных ментальных пространств, способа их интеграции и выделении новых эмерджентных свойств, способствующих поддержанию концепта в гомеостатическом состоянии. В результате исследования было определено, что метод концептуальной интеграции может быть эффективно использован при интерпретации культовых концептов из сферы нетрадиционной религиозности. Генезис идей культовой среды общества происходит на индивидуальном уровне в рамках когнитивной работы сознания, а трансляция и дальнейшая трансформация становятся доступным объектом исследования в рамках подходов социологии религии. До настоящего времени не было предпринято попыток выявить механизмы появления квазирелигиозных концептов на уровне ментальных репрезентаций индивида. Прежние попытки анализа синтезированных и разноприродных религиозных феноменов ограничивались обобщениями с помощью терминов «синкретика» или «эклектика». В качестве примера в данном исследовании была использована идея культовой среды, некогда популярная в общественном дискурсе — авария на Чернобыльской АЭС как аналог библейской катастрофы. Выбранный нами пример по-своему уникален тем, что интегрирует в себе религиозные нарративы и технологические элементы окружающей реальности. Подобного рода синтез встречается довольно редко. Большинство культовых идей соединяет элементы мифо-магического наследия с элементами актуальной реальности. В результате данного исследования появился инструментарий для анализа идей и образов культовой среды общества.

Ключевые слова: культовая среда общества, концептуальная интеграция, ментальное пространство, нетрадиционная религиозность, Чернобыль, АЭС.

Об авторе: **Протоиерей Андрей Юрьевич Фадеев**

Кандидат богословия, доцент кафедры библеистики и богословия Пензенской духовной семинарии.

E-mail: fadееvandrei@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6973-6081>

Для цитирования: Фадеев А., прот. Анализ концепта культовой среды общества с помощью метода концептуальной интеграции // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 143–152.

Статья поступила в редакцию 07.03.2024; одобрена после рецензирования 22.03.2024; принята к публикации 25.03.2024.

Archpriest Andrey Fadeev

Analysis of the Concept of the Cultic Milieu Using the Method of Conceptual Integration

UDC 2-79:81
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_143
EDN PTHREI



Abstract: The purpose of this study is to test the method of conceptual integration within the framework of cognitive linguistics using the example of a concept from the field of the Cultic Milieu. A feature of the chosen example is its vitality in the discourse of unconventional religiosity. The scientific novelty of the study consists in identifying the initial mental spaces, the way of their integration and the isolation of new emergent properties that contribute to maintaining the concept in a homeostatic state. As a result of the study, it was determined that the method of conceptual integration could be effectively used in interpreting cult concepts from the field of unconventional religiosity. The genesis of the ideas of the Cultic Milieu takes place at the individual level within the framework of the cognitive work of consciousness, and translation and further transformation become an accessible object of study within the framework of approaches to the sociology of religion. Nowadays, no attempts have been made to identify the mechanisms of the emergence of quasi-religious concepts at the level of mental representations of the individual. Previous attempts to analyze synthesized and diverse religious phenomena were limited to generalizations using the terms “syncretics” or “eclectics.” As an example, this study used the idea of the Cultic Milieu once popular in public discourse – the Chernobyl nuclear power plant, this is an analogue of the biblical catastrophe. Our chosen example is unique in its own way in that it integrates religious narratives and technological elements of the surrounding reality. This kind of synthesis is quite rare. Most cultic ideas combine elements of mytho-magical heritage with elements of actual reality. As a result of this study, a toolkit for analyzing ideas and images of the Cultic Milieu appeared.

Keywords: Cultic Milieu, conceptual integration, mental space, unconventional religiosity, Chernobyl, nuclear power plants.

About the author: **Archpriest Andrey Yuryevich Fadeev**

Cand. Sc. in Theology, Associate Professor of the Department of Biblical Studies and Theology at the Penza Theological Seminary.

E-mail: fadeevandrei@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6973-6081>

For citation: Fadeev A., archpriest. Analysis of the Concept of the Cultic Milieu Using the Method of Conceptual Integration. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 143–152.

The article was submitted 07.03.2024; approved after reviewing 22.03.2024; accepted for publication 25.03.2024.

Актуальность темы исследования обусловлена необходимостью поиска эффективного механизма для выявления специфики формирования на когнитивном уровне и последующей трансляции в общественное поле концептов культовой среды общества. Для достижения указанной цели исследования необходимо решить следующие задачи: во-первых, раскрыть основные принципы метода концептуальной интеграции ментальных пространств; во-вторых, выявить и конкретизировать исходные ментальные пространства концепта «Чернобыль — Апокалипсис»; в-третьих, выделить новые сверхсуммативные свойства полученного концепта. В рамках данного исследования были использованы следующие методы: описательный, применяемый в ходе сбора и анализа уфологического дискурса и метод концептуальной интеграции М. Тернера и Ж. Фоконье¹, используемый для анализа процесса переноса лингвистических и латентных смыслов в новый концепт. Теоретической базой, наряду с трудами указанных исследователей, послужили работы в области социологии религии В. А. Мартиновича и К. Кэмпбэлла (концепция культовой среды общества)². Материалом исследования выступают тексты уфологического дискурса, синонимические словари и Священное Писание Нового Завета.

Введение

Феномен нетрадиционной религиозности невозможно исследовать, ограничиваясь рамками её структурированных форм. Большинство исследований сектантства посвящены институционализированным формам нетрадиционной религиозности, их влиянию на общество и вероучительным доктринам. Увеличивающаяся по содержанию и формам нетрадиционная религиозность имеет некую генерирующую общность, которую Колин Кэмпбэлл в 1972 г. назвал культовой средой общества. Концепция культовой среды была дополнена новыми характеристиками в работах известного белорусского социолога религии В. А. Мартиновича. Понятие культовой среды общества впоследствии становится самым устойчивым и распространённым термином в социологии религии и теоретическом сектоведении³. Культовая среда общества в исследованиях В. А. Мартиновича выступает в качестве одного из элементов классификации нетрадиционной религиозности по структуре⁴. Белорусский учёный предлагает собственное определение культовой среды общества: «вся сфера неинституционализированной нетрадиционной религиозности, состоящая из сектантских идей и ритуальных практик, разделяемых и исполняемых людьми в индивидуальном порядке вне контекста какой-либо группы»⁵. Культовая среда, по мнению В. А. Мартиновича, ограничена вариативностью идей, востребованных в любой временной период среди её

¹ *Fauconnier G., Turner M. Conceptual Blending, Form and Meaning // Recherches en Communication: Sémiotique Cognitive. 2003. Vol. 19. P. 57–86.*

² *Мартинович В. А. Сектантство: воспроизведение и миграция / Предисл. Л. И. Григорьевой. М., 2018; Campbell C. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization // A Sociological Yearbook of Religion in Britain. 1972. Vol. 5. P. 119–136.*

³ *Мартинович В. А. Сектантство: воспроизведение и миграция. С. 52.*

⁴ Там же. С. 88.

⁵ Там же. С. 92.

носителей. Другими словами, субъектом культовой среды выступают не её идеи в диахронной перспективе и, даже не идеи, ограниченные синхронным срезом в данный момент, а носитель идей культовой среды. В свою очередь, наша гипотеза заключается в том, что идеи культовой среды следует изучать не только в рамках социологических подходов, но прежде всего с помощью изучения ментальных репрезентаций на индивидуальном уровне. В качестве наиболее валидного способа выступает, на наш взгляд, подход концептуальной интеграции в рамках когнитивной лингвистики.

Теория концептуальной интеграции

Термин, используемый в данной работе («концептуализация»), буквально означает процесс создания и восприятия концепта. В отличие от понятия, концепт обусловлен эмоциональным и оценочным ореолом в качестве ассоциаций, фоновых знаний, которые сопровождает слово или выражаемое им понятие⁶. Концептуализация и категоризация взаимосвязаны. С одной стороны, именно в рамках определённых категорий создаются концепты, с другой стороны, по мере закрепления нового концепта в общественном сознании возникает необходимость в пересмотре критериев его значимости и расширении границ его влияния на категории. Категория и концепт являются разными сторонами одной и той же когнитивной структуры. Если категория формирует понятие об объёме или совокупности входящих в неё объектов, то концепт отображает само содержание, значения и характеристики объекта.

Область концептуализации, которая может охватывать понимание реальных ситуаций прошлого и будущего, гипотетические ситуации и ситуации возможных миров, а также абстрактные категории, в когнитивной лингвистике имеет свой термин — «ментальное пространство». Жилье Фоконье под ментальным пространством понимает постоянно модифицируемые когнитивные конструкты в процессе дискурсивной деятельности (сохраняемые в памяти человека)⁷. Содержание и наполнение ментального пространства происходит посредством лексем, с помощью языковых единиц. В случае, когда возможная концепция отсутствует, создаётся новое ментальное пространство с включёнными в него узлами, в которых накапливаются релевантные характеристики. Более наглядно процесс возникновения нового концепта в рамках категоризации описан в рамках когнитивной лингвистики, а именно в теории «концептуальной интеграции» (Жилье Фоконье) между «ментальными пространствами» (Марк Тернер)⁸. В процессе концептуальной интеграции используются и развиваются существующие связи и аналогии между исходными ментальными пространствами. Для стабилизации нового концепта (его гомеостатичности) сознание употребляет огромные массивы фоновых знаний (имплицитных), которые наполняют смысловое пространство новым содержанием. Наиболее важно то, что авторы «концептуальной интеграции» выделяют

⁶ Маслова В. А. Когнитивная лингвистика: учебное пособие. Мн., 2004. С. 27.

⁷ Fauconnier G., Turner M. Conceptual Blending, Form and Meaning. P. 57–86.

⁸ Turner M. Conceptual blending // The Cambridge Encyclopedia of the Language Sciences. Cambridge, 2011. P. 35–39.

в качестве отдельной проблемы механизм образования новых понятий, построенных на совмещении несовместимого. В новый концепт, в таком случае, может быть помещен из исходных, например, субъект с новыми свойствами, не просто суммарно заимствованными, а выборочно комбинированными. Появление нового ментального пространства, названного авторами термином «бленд», обусловлено наличием в исходных одинаковых элементов (родовых свойств) и фоновых свойств, частично заимствованных из «материнских» (Илл. 1).

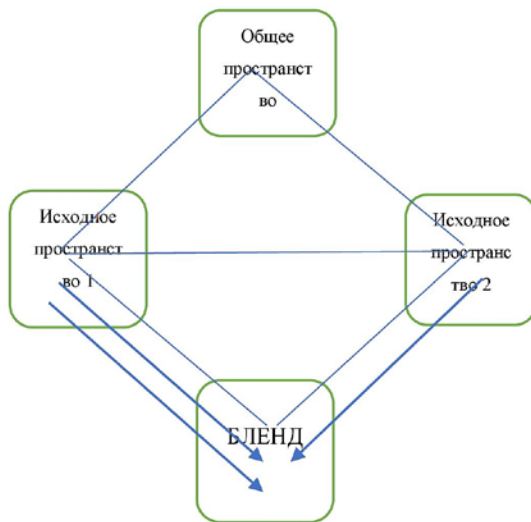


Схема концептуальной интеграции

Область общих свойств содержит наиболее абстрактные понятия в форме фреймов, сценариев и схем. Схема имеет чаще всего наглядное выражение (линии, форма, объём, размер, точки пересечения). Сценарии, собственно, есть варианты действий или потенций в той или иной ситуации. Наиболее распространённой формой выражения ментального пространства является фрейм, т.к. в своей структуре он содержит объёмные лингвистические смысловые категории. Традиционно используемые единицы когнитивистики (фрейм, сценарий, скрипт) имеют более верифицируемые признаки, чем концепт, и выступают в качестве структурных звеньев в процессе его моделирования. Для более удобного визуального восприятия в нашей работе не используется «общее пространство» в схеме интеграции.

«Блендинг» ментальных пространств «Чернобыль — Апокалипсис»

В области культовой среды большинство примеров заимствования онтологических характеристик при построении конечного пространства-бленда традиционно связано с включением мифологических элементов в ментальные пространства природных (естественнонаучных) концептов. Доминирование мифологических нарративов в объясняющей картине реальности очевидно, благодаря гегемонии мифологического мировоззрения на протяжении тысячелетий в процессе познания окружающего мира. Реже встречаются другие комбинации. Например, заимствование религиозных компонентов в уже сформированные нарративы культовой среды встречаются нечасто. Причиной данной динамики является прежде всего целостность религиозного вероучения и его философии, из которых довольно проблематично что-либо изъять без существенной деформации. Тем не менее, подобные

примеры существуют. Наглядным примером является идея из области нетрадиционной религиозности, где авария атомной электростанции (АЭС) в Чернобыле вписывается в рамки эсхатологии библейских событий. Так, после 26 апреля 1986 г. появились сотни вариантов интерпретации чернобыльской трагедии в контексте библейской эсхатологии. Известно, что слово «чернобыль» в переводе с украинского означает полынь. В рамках довольно примитивной астрологии предсказаний падение звезды из книги Откровения св. Иоанна Богослова сотни толкователей интерпретировали как пророчество о третьем ангеле: «Третий ангел вострубил, и упала с неба большая звезда, горящая подобно светильнику, и пала на третью часть рек и на источники вод. Имя сей звезде “полынь”, и третья часть вод сделалась полынью, и многие из людей умерли от вод, потому что они стали горьки» (Откр 8:10)⁹. В данном случае в уже сформированный концепт культовой среды (мантийного характера) включается элемент из религиозной эсхатологии, что само по себе довольно противоречиво. Известно, что одной из аксиом астрологии является представление о цикличности времени (как и в мифологическом мировоззрении) и, соответственно, бесконечности процессов восстановления мироздания в исходную точку хронотопа. Игнорируя этот факт, «бриколеры»¹⁰ культовой среды делают заимствования из христианской эсхатологии, которая базируется на принципе линейности временной перспективы и уникальности исторических событий. Обилие астрономических образов в Откровении толкает новые поколения интерпретаторов на создание культовых конструктов¹¹. Поводом для новых версий предсказаний выступают те или иные значимые исторические события и социокультурные вызовы современности.

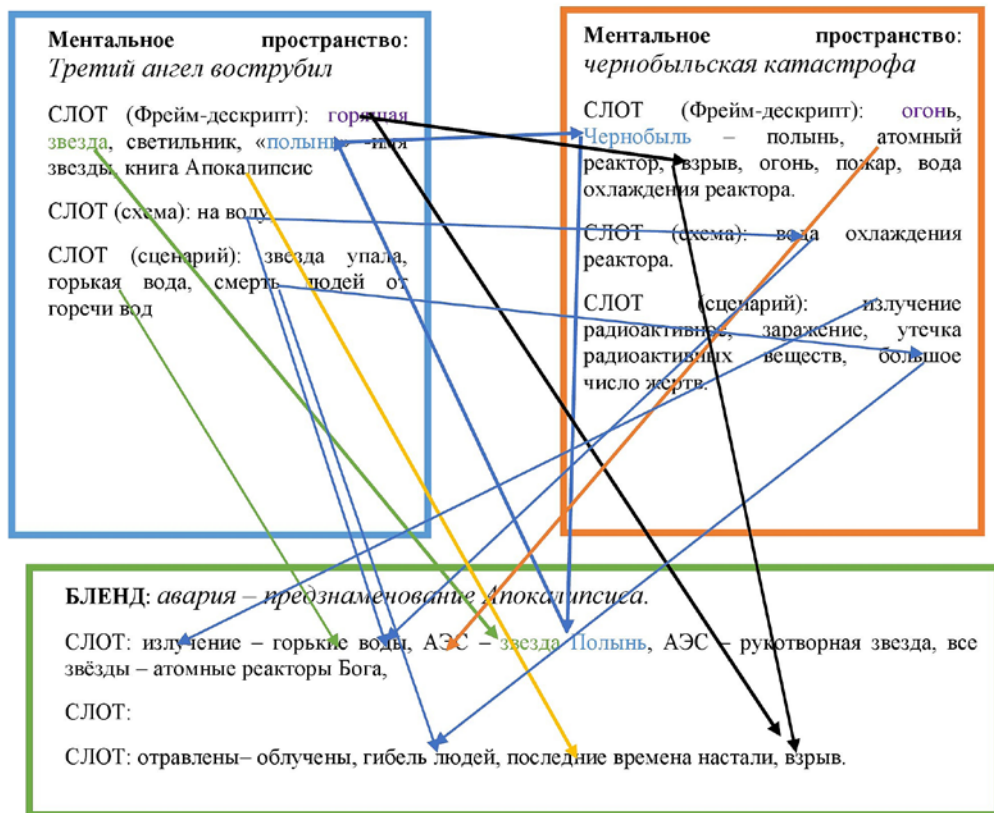
В качестве примера попытаемся восстановить процесс появления смешанного ментального пространства «Чернобыль — Апокалипсис» из исходных ментальных пространств и проследить связь семантических значений с помощью метода концептуальной интеграции (теория «блендинга»). Среди множества текстов подобной тематики нами был выбран релевантный отрывок:

«Но вот 26 марта 1986 года произошло событие, которое было описано в приведенном выше отрывке. В этот день взорвалась звезда “полынь”. Произошла катастрофа на Чернобыльской АЭС. “Чернобыль” — слово украинское, по-русски означает именно “полынь”. И излучениями этой звезды (“горькими водами”) были отравлены (облучены) и умерли многие люди. Кстати, в Откровении часто упоминаются звезды, а с точки зрения физики, звезды в космосе — это атомные реакторы, созданные Богом. Люди также научились делать “звезды” на Земле, и они называются атомными реакторами, атомными электростанциями, атомными двигателями. И одна из таких рукотворных звезд

⁹ См., например: *Вознесенская Ю.* Звезда Чернобыль. М., 2021; *Шумейко И.* Апокалипсис в мировой истории. Календарь мая и судьба России. М., 2017; *Семенов М., Семенов Н.* Судьба человечества. Откровение (Апокалипсис) Иисуса Христа. М.: Эдитус, 2018; *Катасонов В. Ю.* «Апокалипсис»: тайны раскрываются. М.: Кислород, 2020.

¹⁰ Термин «бриколаж» введён в научный оборот известным французским учёным К. Леви-Строссом.

¹¹ Жена, облечённая в солнце; под ногами её луна (Откр 12:1). Затмения Солнца и Луны (Откр 6:12). Метеоритный дождь (Откр 6:13). Семь звёзд в деснице Бога (Откр 2:1).



Культовый концепт: Чернобыльская авария – предзнаменование Апокалипсиса

взорвалась 34 года назад. Тогда даже богословы задумались и предположили: книга Откровения была написана Иоанном Богословом две тысячи лет назад и ждала своего часа. Теперь она стала открывать свои тайны, что явно свидетельствует о приближении к последним временам»¹².

В тексте культового конструкта мы выделяем те ключевые слова и выражения, которые наиболее полно характеризуют слоты ментального пространства идеи: последние времена, атомные реакторы – рукотворные звёзды, звёзды – атомные реакторы Бога, АЭС – звезда «полюнь», излучение – горькие воды, отравление – облучение. Подобным образом выделяем в тексте Священного Писания характеристики события: ангел вострубил, упала звезда, светильник горящий, название звезды «полюнь», смерть от горьких вод, падение в источники вод и реки (Откр 8:10). Выделив данные характеристики, формируем область исходных ментальных пространств с помощью соответствующих слотов. В каждом исходном ментальном пространстве с помощью выделенных лексем формируем три слота с значениями фрейма-дескрипта, схемы и сценария. Семантические значения ментального пространства «Авария на АЭС»: авария, Чернобыль (полюнь), излучение, облучение, пожар реактора, утечка радиоактивных веществ, большое число жертв. Конечное ментальное

¹² Катасонов В. Ю. «Апокалипсис»: тайны раскрываются. С. 10.

пространство (бленд), как видно из примера, содержит элементы, присущие обоим исходным пространствам, и характеристики, расширяющие их значения.

В полученном конструкте происходит смешение, наложение и дополнение деталей исходных пространств, в результате чего появляется качественно новая концептуальная структура, не зависящая от исходных пространств, имеющая собственный потенциал (признак эмерджентности) и новые законченные инференции. В данной проекции семантических значений можно выделить несколько подвидов характеристик:

— Тождественные, имеющиеся во всех трёх ментальных пространствах и обеспечивающие логическую связь между ними;

— Исходные, перенесённые из исходных ментальных пространств в готовый бленд и не имеющие аналогов в других материнских концептах;

— Уникальные, т.е. появившиеся в ходе синонимического переноса значений в совокупности уже имеющихся характеристик (тождественных и исходных);

— Утерянные.

В полученный концепт-бленд без изменений было перенесено три тождественных значения: взрыв, полынь, смерть людей. Отметим, что некоторые подобные конструкты (например, «снежный человек») содержат до шести тождественных переносов, что гарантированно увеличивает степень их витальности. Уникальностью данного примера является перенос значения лексемы «полынь» в качестве перевода на украинский язык и метонимического переноса свойства «горький» или «горечь». Значение тождественной характеристики «горящая звезда» из ментального пространства «третий ангел вострубил» было спроецировано с помощью синонимического расширения в значениях «огонь», «пожар» и «взрыв». Данное утверждение верифицируется с помощью синонимического словаря¹³.

Исходные характеристики «атомный реактор» и «звезда» из разных исходных пространств в новом бленде сформировали суммарно метафорическое значение: «АЭС — звезда Полынь». Известно, что метафорический и метонимический переносы выступают в качестве частных случаев концептуальной интеграции, что подтверждается в данном примере. Подобный троп, но уже с метонимическим переносом, сформирован исходными значениями «горькая вода — излучение».

Новые (уникальные) характеристики появляются не в результате суммирования прежних, а в процессе переноса экстралингвистических смыслов, прослеживаемых в рамках синонимического переноса. Именно эти новые элементы являются производными фоновых значений, латентно присутствующих в исходных слотах. Это своего рода семантические аномалии, появившиеся благодаря ассоциативным связям: «АЭС — рукотворная звезда», «звёзды — атомные реакторы Бога», «конец света приближается». Данный пример концептуальной интеграции является довольно уникальным. В нём исходными пространствами являются концепты религиозного и технологического характера,

¹³ Словарь синонимов онлайн // Тег поиска — «Пылать». URL: <https://sinonim.org/s/пылать> (дата обращения: 18.02.2024).

что встречается довольно редко. Однако базовым переносом значений выступает мифологический нарратив, где звезды являются объектами божественного Провидения, как и в астрологии. Кроме того, в данном примере отчётливо виден метафорический перенос — падение звезды, в контексте катастрофы (авария). Конечный бленд скорее можно отнести к области современной мантийной практики, где библейская катастрофа выступает в качестве реализованного предсказания с помощью метафоры о небесных телах. Обращает на себя внимание факт игнорирования некоторых характеристик, не включённых в новый концепт-бленд. Прежде всего, это технологические особенности, связанные с аварией: «охлаждение реактора», «утечка», «атом». Библейские образы также были исключены их процесса формирования: ангел, светильник, треть вод, падение звезды. Избирательность в процессе конструирования концепта указывает на его искусственность и явное намерение использовать только те характеристики, которые удовлетворяют конечной цели.

Заключение

В рамках нашего исследования теория концептуальной интеграции приобретает особую значимость, т.к. предоставляет возможность раскрывать процесс формирования и последующей трансформации культовых идей. Выявление в концептах культовой среды исходных ментальных пространств, принадлежащих в различным областям познания и интерпретации окружающего мира, позволяет классифицировать их по данным признакам. Генезис идей в области культовой среды общества происходит на первичном этапе в поле гипотез научного дискурса (пограничные зоны академической науки). Позже, когда наука находит верифицируемые концепции и фальсифицируемые теории ранее неизвестных феноменов или явлений¹⁴, культовые идеи перемещаются в область герменевтики древних источников, мифов, былин, сказок и текстов Священного Писания... Подобный процесс был описан Колином Кэмпбэллом, который заметил, что эзотерические идеи чаще всего становятся актуальными на рубежах научных дисциплин, своего рода «расщелинах» незнания (непознанного), выполняя роль объясняющих и восполняющих концепций¹⁵. Восприятие романтических и всеобъясняющих теорий не требует специальной подготовки. Налицо упрощение картины реальности, которую можно вложить в наукоёмкую модель или гипотезу, объясняющую всё в этом мире или хотя бы какие-то

¹⁴ В 1965 г. произошёл крах уфологической картины мира в связи с появлением первых снимков Марса с близкого расстояния, сделанных аппаратом «Маринер-4». В 1969 г. были доставлены образцы лунного грунта экипажем «Аполлон-11». Результаты исследований опровергли все имеющиеся концепции уфологов в отношении Луны. Астрономы также вынуждены были признать, что более полувека обсуждали иллюзии. Современная астрономия не располагает данными о том, что в космосе существуют планетарные системы подобные солнечной. Несмотря на несколько публичных разоблачений (1955) нацистской версии НЛО (проект «Врил») и наличия тайной гитлеровской базы на Антарктиде, данный миф продолжает своё существование на протяжении всего XX в. в разных вариантах (покорение Гитлером Луны).

¹⁵ *Campbell C., McIver Sh. Cultural Sources of Support for Contemporary Occultism // Social Compass. 1987. Vol. 34/1. P. 43.*

крупные сегменты. Естественно, что научных концепций для этого недостаточно и приверженцы «бриколажа» вынужденно дополняют естественно-научную картину реальности элементами других реальностей — религиозной, мифологической или эзотерической (реже, философской). В итоге получаются идеи и образы, которые не имеют отношения ни к окружающей реальности, ни к мифологической, ни к религиозной. Это своего рода «кентавры», соединяющие несоединимое, противоречивое и разнородное.

В ходе проделанной работы были решены обозначенные задачи. А именно, содержательно сформированы исходные ментальные пространства. Определены источники формирования данных пространств и представлено их содержание. Нами было воспроизведено конечное ментальное пространство (бленд) и выделена его структура. Проведена операция разграничения элементов по слотам (фрейм, схема, сценарий). С помощью интегрального наложения выделено несколько типов элементов в полученном бленде: тождественные, исходные, новые и утраченные. Определена функциональная значимость каждого типа характеристик в новом концепте (бленде). Тождественные характеристики дают основу для процесса интеграции, именно в них сознание находит причину для «блендинга». Утерянные характеристики позволяют выявить искусственность полученного результата и указывают на непоследовательность процесса формирования конечного ментального пространства. Благодаря полученным данным становится возможным сопоставить довольно далёкие по смыслу и тематике концепты культовой среды общества: мантийные практики, магические практики, концепты криптозоологии, концепты антропоморфных существ, мифологемы, фольклорные сюжеты и персонажи и мн. др.

Источники и литература

1. *Вознесенская Ю.* Звезда Чернобыль. М.: Вече, 2021.
2. *Катасонов В. Ю.* «Апокалипсис»: тайны раскрываются. М.: Изд-во «Кислород», 2020. 352 с.
3. *Мартинович В. А.* Сектантство: воспроизведение и миграция / Предисл. Л. И. Григорьевой. М.: Издательский дом «Познание», 2018. 552 с.
4. *Маслова В. А.* Когнитивная лингвистика: учебное пособие. Мн., 2004. 256 с.
5. *Семенов М., Семенов Н.* Судьба человечества. Откровение (Апокалипсис) Иисуса Христа. М.: Эдитус, 2018.
6. *Шумейко И.* Апокалипсис в мировой истории. Календарь мая и судьба России. М.: Алгоритм, 2017.
7. *Campbell C.* The Cult, the Cultic Milieu and Secularization // A Sociological Yearbook of Religion in Britain. 1972. Vol. 5. P. 119–136.
8. *Campbell C., McIver Sh.* Cultural Sources of Support for Contemporary Occultism // Social Compass. 1987. Vol. 34/1. P. 41–60.
9. *Fauconnier G., Turner M.* Conceptual Blending, Form and Meaning // Recherches en Communication: Sémiotique Cognitive. 2003. Vol. 19. P. 57–86.
10. *Turner M.* Conceptual blending // The Cambridge Encyclopedia of the Language Sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 35–39.

Е. А. Юрченко

Представления о крестном родительстве в нарративах мирян Русской Православной Церкви: анализ интервью с нескольких приходов Ленинградской области

УДК 271.2-558-9:316

DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_153

EDN OFAOLD



Аннотация: В современном православии существует традиция крестного родительства, которая уходит корнями в первые века христианства. На протяжении истории крестные родители и крестники взаимодействовали по-разному — это определялось культурным контекстом и религиозной ситуацией. Выбирает крестных родителей не ребенок, а его родители, которые руководствуются разными мотивами. Решение, кто будет крестным родителем, сопровождается определенными предпосылками, которые выстраиваются в систему нарративов. Например, существуют представления, каким должен быть крестный родитель или что он должен делать для духовного воспитания ребенка. Самый важный момент: крестные родители вводят ребенка в Церковь, произнося за него крещальные обеты, тем самым становясь его духовными родителями. Крещение, таким образом, закрепляет духовно-родственные отношения. В связи с этим крестное родительство — это социальный институт, где биологический родитель и крестный строят свои отношения. Формальный статус крестного родителя предполагает, что он участвует в духовном воспитании ребенка. Эмпирический анализ показывает, что крестное родительство — это прежде всего способ сохранить взаимоотношения между друзьями или укрепить родственные связи. Также в случае смерти биологических родителей крестный готов помочь с воспитанием ребенка и стать опекуном. В данной статье будут описаны разные нарративы о коммуникации между крестными и биологическими родителями, причины, которые улучшают или ухудшают эти отношения, а также будут рассмотрены основные типы отношений, выявленные на основе эмпирического материала, полученного в приходах Ленинградской области.

Ключевые слова: таинство крещения, крестное родительство, духовные родство, крестники, православие, религиозная жизнь, нарративы, крестные родители, биологические родители, духовные родители.

Об авторе: **Екатерина Александровна Юрченко**

Магистр религиоведения, аспирантка Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: yakorshi@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1664-636X>

Для цитирования: Юрченко Е. А. Представления о крестном родительстве в нарративах мирян Русской Православной Церкви: анализ интервью с нескольких приходов Ленинградской области // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 153–167.

Финансирование: Исследование выполнено при поддержке Фонда развития ПСТГУ и Фонда «Живая традиция». Проект: Социальное значение крестного родства в современной России № 1–0046/22, <http://socrel.pstgu.ru/RU/grants/kinship>, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

Статья поступила в редакцию 12.02.2024; одобрена после рецензирования 28.02.2024; принята к публикации 07.03.2024.

Ekaterina A. Iurchenko

The Concepts of Godparenthood in the Narratives of Laypeople of the Russian Orthodox Church: an Analysis of Interviews from Several Parishes in the Leningrad Region

UDC 271.2-558-9:316

DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_153

EDN OFAOLD



Abstract: In modern Orthodoxy, there is a tradition of godparenthood that dates to the early centuries of Christianity. Throughout history, godparents and godchildren have interacted differently depending on the cultural context and religious situation. It is not the child who chooses the godparents, but rather the parents, who are guided by various motives. The decision of who will be the godparent is accompanied by certain assumptions that are built into a system of narratives. For example, there are ideas about what a godparent should be like or what they should do for the child's spiritual upbringing. The most important moment is when the godparents introduce the child to the Church and make baptismal vows on their behalf, thus becoming their spiritual parents. Baptism, therefore, solidifies the spiritually related relationship. In this regard, godparenthood is a social institution where the biological parent and the godparent establish their relationship. In modern Orthodoxy, godparents are not only important actors in the baptism, who introduce a person to the Church – their formal status implies that they participate in the spiritual upbringing of the child. However, empirical analysis shows that godparenthood is primarily a way to maintain relationships between friends or strengthen family ties. Also, in case of the biological parents' death, the godparent is ready to help with the upbringing of the child and become their guardian. This article will describe various narratives of communication between godparents and biological parents, the reasons that improve or worsen these relationships, and will also discuss the main types of relationships identified based on empirical data obtained in the parishes of the Leningrad region.

Keywords: sacrament of baptism, godparenthood, spiritual parenthood, godchildren, Orthodoxy, religious life, narratives, godparents, biological parents, spiritual parents.

About the author: **Ekaterina Alexandrovna Iurchenko**

Master of Religious Studies, postgraduate student at the Saint Tikhon's Orthodox University.

E-mail: yakorshi@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1664-636X>

For citation: Iurchenko E. A. The Concepts of Godparenthood in the Narratives of Laypeople of the Russian Orthodox Church: an Analysis of Interviews from Several Parishes in the Leningrad Region. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 153–167.

Funding: The research was supported by Saint Tikhon's Orthodox University and the Active Tradition Foundation. Project: The Social Significance of Spiritual Kinship in Russia (21st century) № 1-0046/22, <http://socrel.pstgu.ru/en/grants/kinship>, Saint Tikhon's Orthodox University.

The article was submitted 12.02.2024; approved after reviewing 28.02.2024; accepted for publication 07.03.2024.

Введение

В семейных отношениях важную роль играют крестные родители. Они могут быть не связаны кровным родством с семьей крестника (хотя обычно крестных выбирают из дальних или близких родственников). Их выбор — важный вопрос для биологических родителей. Это связано с тем, что существует представление, что именно должны делать крестные родители для ребенка, каким должно быть духовное воспитание от этого человека, либо ожидается, что крестные родители будут ребенку помогать (финансово или как-нибудь еще).

В связи с этим исследовательский вопрос таков: какие нарративы формируются у мирян Русской Православной Церкви при выборе крестного родителя своим детям? Такая постановка вопроса поможет выявить, что люди вкладывают в смысл крестного родительства, есть ли ожидания по поводу роли и значения крестного в жизни ребенка, а также, каковы основные мотивы, которыми руководствуются биологические родители, выбирая определенного человека в крестные.

Чтобы стать членом Церкви, человек должен пройти через таинство крещения, тем самым отрекаясь от греховного образа жизни («быв погребены с Ним в крещении» (Кол 2:12)) и возрождаясь для новой, духовной жизни. Согласно христианскому учению, таинство крещения имеет особое значение и статус, поскольку это первое из церковных таинств и символизирует оно воскресение и возрождение в новую жизнь во Христе. Через крещение человек становится членом Церкви — Тела Христова, и может участвовать в других таинствах. Для христиан особенно важно, что Сам Иисус Христос указал на особую необходимость и спасительность крещения: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет» (Мк 16:16); «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин 3:5).

С первых веков христианства существовали крещальные поручители, которые должны были свидетельствовать, что человек действительно может стать христианином, а при крещении младенца человек произносил за него крещальные обеты и Символ веры. Крестный должен был на протяжении жизни своего духовного чада следить за его религиозной жизнью, наставлять его и поддерживать¹. Институт крестного родительства видоизменялся в зависимости от различных факторов: богословских, социальных, экономических и политических.

Б. Юссен отмечает, что в христианстве институт восприемничества начинает формироваться к концу VI в.² В рамках данного института устанавливаются связи, образующие духовное родство (*spiritual kinship*) между крестными и крещеными детьми³, а также биологическими родителями ребенка. Такие духовные связи оказывали влияние на общественную сферу

¹ Цыпин В., *прот.* Восприемники // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 468.

² См.: Jussen B. *Spiritual Kinship as Social Practice: Godparenthood and Adoption in the Early Middle Ages* / Trans. by P. Selwyn. New York, 2000. P. 193.

³ Также см. о социальной стороне взаимоотношений крещального поручителя и взрослого кандидата на крещение с III по нач. V вв.: Юрченко И. А., Юрченко Е. А. Социальные аспекты поручительства при крещении взрослых людей в позднеантичную эпоху // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 2 (22). С. 160–173.

и создавали функциональное родство между восприемником и семьей крестника. Так, было запрещено заключать браки между духовными родственниками, что аналогично запретам, применяемым к родственникам кровным. В то же время крестный брал на себя роль родителя и совместно с биологическими родителями крестника разделял их права и обязанности.

Г. Альфани, описывая духовное родительство в период Тридентского Собора, отмечает, что институт крестного родства изменился после Реформации. Он выделяет понятие «символическая сила» (*symbolic power*) крестных родителей, которое сохранилось до наших дней. Его суть в том, что крестные родители вводят крещаемого ребенка не только в христианскую общину, но и в общественную жизнь. Они берут на себя публичную ответственность перед Церковью за ребенка, т. к. сам младенец не может брать христианские обязательства⁴.

В России в развитии духовного родства можно выделить несколько больших этапов. Первый — это начало XVII в., когда оформился канонический свод законов Православной Церкви в виде Кормчей книги, в которой были прописаны основные требования к выбору крестных родителей. Второй этап — это решения Святейшего Синода в 1810 г., которые модернизируют правила для таинства крещения. Последний этап — это 1839 г., когда была опубликована новая Книга правил для священнослужителей, которая используется по сей день в Русской Православной Церкви⁵.

М. Муравьева, анализируя метрические книги храмов Санкт-Петербургской епархии за начало XVIII в., приходит к выводу: крещение или духовное родство в дореволюционной Церкви не было таким значимым, как в Европе в этот период и ранее. Крестные родители («кумовья»⁶) принимали участие в особо важных жизненных событиях крестника⁷. Все духовные дети восприемников становились родственниками между собой⁸. Однако эти правила устанавливала не Церковь, а народные обычаи, которые были отголосками дохристианской веры⁹.

Таким образом, можно сказать, что крестное родительство в разные периоды было адаптивным христианским институтом, устоявшейся формой духовного родства и социальными практиками.

В современной России большая часть населения называет себя православными¹⁰. Все эти люди крещены сами, и продолжают крестить своих детей.

⁴ См.: *Alfani G. Fathers and Godfathers: Spiritual Kinship in Early-Modern Italy*. Farnham–Burlington, Vt, 2009. P. 1–2. Также обзор работ исследователя см.: *Юрченко Е. А. Социальные связи: духовное родство и феномен доверия в социологических исследованиях Гвидо Альфани // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования*. 2022. № 4. С. 136–145.

⁵ *Muravyeva M. Godparenthood in the Russian Orthodox tradition: custom versus the law // Spiritual Kinship in Europe, 1500–1900 / Eds. by G. Alfani, V. Gourdon*. London: Palgrave Macmillan, 2012. P. 266–272.

⁶ *Листова Т. А. Кумовья и кумовство в русской деревне // Советская этнография*. 1991. № 2. С. 37.

⁷ См.: Там же.

⁸ См.: Там же. С. 39.

⁹ См.: Там же. С. 38.

¹⁰ См. подробнее: *Маркин К. В. Между верой и неверием: непрaktикующие православные в контексте российской социологии религии // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены*. 2018. № 2. С. 266–282.

Для этих людей важно выбрать своим детям крестных родителей, которые будут соответствовать определенному образу духовного родителя. Далее в статье приводятся различные нарративы при выборе духовных родителей для детей. Они позволяют актуализировать роль и значение этого социального института для современного русского православия.

Структура статьи. Во вводной части отражена проблематика исследования нарративов о крестном родительстве в современном православии. Далее следует историческая справка, — как взаимодействовали крестные родители и семьи их крестников. Она нужна затем, чтобы определить основания в нарративах родителей при выборе крестного. В основной части статьи — методологическая часть, в которой рассказывается о выборке, формах проведения исследования. После следует эмпирическая часть с анализом нарративов, — как выбирают крестного родителя.

Основная часть

Институт крестного родительства в современной России в количественных данных

О. Н. Борисова приводит результаты количественного исследования, посвященного институту крестного родства. Исследование было выполнено в 2020 г. и представляет собой опрос, проведенный на репрезентативной выборке в России, с целью оценить распространенность и особенности крестного родительства в российском православии как явления в современном обществе.

В опросе участвовали 1.549 респондентов. В анкете были вопросы, которые помогли оценить в масштабах страны, как и насколько глубоко крестный родитель участвует в жизни крестника. Было установлено, что более 80% россиян крещены, при этом 39% из них — крестные родители. Полученные данные также позволяют отметить различия в моделях крестного родства между молодыми и старшими поколениями, а также 1) между женщинами и мужчинами и 2) между респондентами с разным уровнем религиозности.

Было обнаружено, что, несмотря на свою первоначально религиозную природу, данный феномен выходит за рамки Церкви. Крестными родителями становятся как практикующие, так и непрактикующие верующие, а также те, кто не является верующим вовсе. Также было отмечено, что крещение детей происходит и в нерелигиозных семьях. Только пятая часть крестных родителей стремится знакомить своих крестников с религиозной традицией. Частый выбор родственников или близких друзей в качестве крестных родителей говорит о тесной связи данного института с семейными и дружескими отношениями¹¹.

Согласно опросу, который приводит О. Н. Борисова, основная часть респондентов (81% от общего количества — 1.260 человек) предоставили информацию о своем крещении. Исследовательский анализ указанных данных позволяет выявить, что подавляющее большинство (80% из них) было крещено в детстве, в то время как 20% приняли решение о крещении в сознательном

¹¹ Борисова О. Н. Крестные и крестники в современной России: По материалам социологического опроса. М., 2022. С. 8.

возрасте. Автор отмечает, что «респонденты, кто был воспитан в религиозном духе, значительно чаще имеют обоих крестных родителей, а также знакомы с ними лично. Доля респондентов с двумя крестными среди воспитывавшихся в религиозном духе составляет 69%. У не получивших религиозную социализацию — 50%»¹². Это говорит о том, что для практикующего православного христианина важно, чтобы у ребенка было два крестных родителя.

Выбор крестного родителя сопряжен с определенными ожиданиями, которые возникают у родителей и детей относительно его личностных качеств. Для некоторых людей важно, чтобы крестный был родственником, тогда как для других, — чтобы он активно участвовал в церковной жизни и мог воспитывать ребенка в вере. Участникам исследования, которые определяли себя как христиане или не принадлежали ни к одному религиозному течению, было предложено выбрать наиболее важные качества для крестного родителя¹³.

Согласно этому исследованию, при выборе крестных родителей учитываются следующие качества: честность и порядочность. 45% опрошенных в возрасте 18–24 лет отметили регулярное дружеское общение с родителями крестника как важное качество крестного родителя. Этот показатель является наиболее значимым по сравнению с более старшими возрастными группами. В группе 25–34 лет примерно равное количество голосов получили три качества: порядочность, регулярное общение и надежность. Для группы 35–44 лет религиозные качества, такие как наличие духовного опыта, уверенность в том, что будет молиться за ребенка, присутствие церковного воспитания и знание о церковной жизни, более значимы по сравнению с другими возрастными группами. Наблюдается также различие между более молодыми и старшими возрастными группами в отношении качества достойного социального положения и статуса¹⁴.

Качественные данные представляют собой основу для дальнейшего анализа и открывают широкий спектр тем, требующих более глубокого понимания и интерпретации. Прежде всего следует рассмотреть институт крестных в исторической перспективе, сосредоточившись на ключевых моментах, сформировавших разные модели крестного родства. Среди таких моментов можно выделить переход от тайного крещения в советское время, когда невозможно было иметь множество крестных и их выбирали из близкого круга родственников, к широкому распространению крещений в 1990-х гг. Также стоит обратить внимание на попытки формализации этого института, включая введение в 2011 г. обязательных бесед с родителями и будущими крестными родителями крещаемого перед самим крещением. Анализ этих событий позволит проследить изменения, происходящие внутри института крестного родства¹⁵. В этой связи встает вопрос, какие основные нарративы возникают вокруг темы выбора крестных родителей в современном православии. Этот исследовательский вопрос подводит к качественному исследованию,

¹² См.: Там же. С. 16.

¹³ См.: Там же. С. 47.

¹⁴ См.: Там же. С. 48.

¹⁵ См.: Там же. С. 55.

которое позволило выявить некоторые нарративы мирян Русской Православной Церкви о крестном родительстве.

Методология исследования

Методика работы по конструкции нарративов выстраивалась следующим образом. Изначально было проведено качественное исследование, в котором приняли участие активные прихожане нескольких приходов, а также священнослужители и работники храмов. Это были биографические интервью, которые позволили получить развернутые ответы на вопросы о смысле крестного родительства, а также понять, каким образом люди объясняют, как и почему они выбрали определенных людей в качестве крестных родителей для своих детей.

В статье анализируются интервью только тех крестных родителей и биологических родителей, которые крестили детей в младенчестве или раннем возрасте. Важно, что контакт устанавливался именно между духовными и биологическими родителями, ребенок же не участвовал в выборе крестного родителя. Работа с биографическими интервью биологических и крестных родителей позволяет увидеть нарративы выбора родителями крестных.

Это исследование проводилось в небольшом городе Ленинградской области (население около 100.000 чел.). Каждый информант по ходу интервью делился контактами крестных родителей своих детей либо контактами своих крестников и их родителей. Это позволило исследованию выйти за рамки одного прихода и задействовать уже несколько приходов в одном населенном пункте, также в какой-то момент получилось поговорить с крестными родителями из других регионов и стран.

В основе для анализа нарративов обозреваются отношения между семьями, а также факторы, которые мотивировали биологических родителей при выборе крестных. Например, важный термин — «духовный человек». Это понятие часто возникало в рассказах информантов. Также отмечается нарратив, что людям важно сохранить связь и коммуникацию в жизни ребенка с крестным родителем.

Этот нарратив отражает специфику общения биологических и крестных родителей либо показывает отсутствие таковой связи. В этот момент возникает вопрос о «духовности» крестного, которая внушает биологическим родителям уверенность, что крестный молится за его ребенка. Ключевым элементом связи между полученными данными и анализом нарративов о выборе крестных, важным методологическим приемом является обоснованная теория. Это позволяет выявить концептуальный код, который отражает скрытую структуру эмпирических индикаторов, представленных в данных, и тем самым позволяет выявить основные нарративы о выборе крестного родителя. Следовательно, процесс формирования теории заключается в разработке гипотетических связей между концептуальными кодами (категориями и их свойствами), выделенными (сгенерированными) из данных в виде индикаторов, которые в этом исследовании представляются нарративами¹⁶.

¹⁶ *Забавев И. В.* Логика анализа данных в обоснованной теории (grounded theory): версия Б. Глезера // Социология. 2011. № 32. С. 132.

Анализ нарративов в интервью с крестными родителями

Нарративы о степени родства крестного родителя по отношению к крестнику (укрепление биологической семьи)

Некоторые из информантов регулярно говорили, что крестный родитель должен быть родственником ребенка. Это связано с тем, что крестное родство укрепляет биологическое родство с дальними родственниками (двоюродными братьями или сестрами, троюродными дядями или тетями и т.п.). Информанты объясняли это возможностью сохранить дальние родственные связи через духовное родство.

«Крестная второго ребенка — это двоюродная сестра мужа. Мы с ней всегда хорошо общались, но хотелось как-то еще закрепить общение, тем более она верующая и набожная женщина»¹⁷;

«Мы сделали крестным отцом двоюродного брата мужа. Мы хотели закрепить отношения между нашим ребенком и другим родственником, который важен для нас»¹⁸;

«Для младшей дочери я попросила стать крестной мамой двоюродную сестру моего отца. Они живут в Сибири. Я в детстве туда часто ездила, для меня было очень знаковым событием, так как там жили бабушка и дедушка. Это родина моих предков»¹⁹.

Для людей важно укрепить семейные отношения через крестное родительство, которое представляется особой формой ответственности перед семьей за ребенка. В нарративах встречались сюжеты, когда через духовное родство семей люди возобновляли и укрепляли отношения. Информанты интерпретировали это как то, что Бог дает особую благодать для связи крестного родителя и крестника²⁰.

Исследования, посвященные поддержанию отношений, сыграли важную роль в изучении семейной динамики. Этот длительный и последовательный ряд исследований проливает свет на значимую и центральную роль поддержания отношений в формировании, управлении и сохранении одних из самых важных межличностных связей в жизни людей. Поддержание отношений тесно вплетено в коммуникативные практики, такие как повседневные разговоры, ритуалы, социальная поддержка и личностно-ориентированный диалог. Акты поддержания отношений охватывают широкий спектр взаимодействий, включая обыденные коммуникации, празднование дней рождений и годовщин, поддержку в трудных ситуациях.

Такое коммуникативное поведение помогает поддерживать отношения и устанавливать глубокие связи. Учитывая широкий спектр форм поведения,

¹⁷ Интервью. Id 1.

¹⁸ Интервью. Id 2.

¹⁹ Интервью. Id 19.

²⁰ Из интервью Id 19: «Моя троюродная сестра живет очень далеко от нас, но она крестная моего второго ребенка. Для меня это близкий человек, но кем она будет для моего ребенка, когда он вырастет — только крестной. Я вижу, что благодаря той связи у них сохранится общение».

способных поддерживать отношения, ученые предложили несколько классификаций, которые служат руководством для последующих исследований²¹. Получается, что крестное родство — это одна из форм поддержки и укрепления уже имеющихся семейных отношений.

Нарративы о создании родства через крещение детей друзей («новые родственники»)

Часто встречаются нарративы, что крестный родитель — это близкий друг родителей. Здесь существуют вариации по типу знакомства с этим человеком: совместная учеба в школе, в университете, общие интересы и т. д. Общение между родителями развивается, ребенок только усиливает связь между взрослыми. Однако основной тезис звучит следующим образом: духовное родство создает новую некровную родственную связь.

«Крестная сына — это одноклассница и моя лучшая подруга. Мы уже давно как сестры. Она много раз сидела с моим сыном. Я тоже могу ей отвезти ее сына. Мой сын привязан к ней, я знаю, что она молится за него, но еще и активно участвует в его жизни»²².

«Крестная ребенка моего — это верный друг. Ее сын для меня как мой сын. Она тоже крестная моего старшего сына, а крестным отцом является наш одноклассник. С давних пор все знаем друг друга, и это важно, потому что верные люди»²³.

«Когда я думал, кто станет крестным отцом для моего сына, то я принял решение, что им будет мой лучший друг. Он сейчас работает далеко от нас, и я понял, что это возможность укрепить нашу дружбу через духовное родство. Для ребенка — это тоже важный человек»²⁴.

Отношения поддерживаются разными акторами по-разному, в частности, мужчины и женщины (хотя сходства все равно больше, чем различий)²⁵. Женщины в большей степени поддерживают семейные взаимоотношения на протяжении всей жизни. Они выступают как хранители семьи²⁶. Женщины выполняют несколько функций: поздравляют с днем рождения, отправляют открытки, готовятся к праздникам, поддерживают связь с близким кругом, предоставляют большую эмоциональную и практическую поддержку, чем мужчины.

Нарратив о регулярном общении крестного с духовным ребенком

Для многих биологических родителей, когда они выбирают крестного, важно, чтобы он мог регулярно общаться с крестником.

²¹ Colaner C., Elkhalid A., Butauski M., Bish A., Nelson L., Rick J. Communicatively Constructing Godparenthood: Relational Maintenance and Relational Closeness // Journal of Family Communication. 2021. No. 21. P. 107–117.

²² Интервью. Id 2.

²³ Интервью. Кр 1.

²⁴ Интервью. Id 27.

²⁵ Colaner C., Elkhalid A., Butauski M., Bish A., Nelson L., Rick J. Communicatively... P. 109.

²⁶ Ibid. P. 110.

Каждый кейс взаимоотношений крестных и биологических родителей уникален: где-то они общаются на протяжении всей жизни, помогают друг другу, но это общение не связано с религиозными событиями, либо наоборот — общаются только по религиозным поводам и вместе ходят в храм.

«Я очень хочу, чтобы дочь знала свою крестную мать как близкого родственника. Мы регулярно общаемся, ходит друг к другу в гости. Звоним крестной. Крестная сама часто звонит и приходит помогать. Ребенок знает ее и радуется ей. Мне это важно»²⁷.

«Когда я выбирала крестных родителей своим детям, то обговаривала с ними, что они будут общаться с ребенком. Формат общения — это их выбор. Для меня главное — регулярность. Мои дети должны понимать, что эти люди часть семьи и что они всегда рядом»²⁸.

«Крестная мать — это “палочка-выручалочка” для меня. Она забирает часто моего сына из школы, либо с кружков. Когда он был маленький, она могла с ним посидеть. Она живет недалеко от нас. Мы так изначально не планировали, но так сложились жизненные обстоятельства, что живем недалеко друг от друга. Это очень выручает»²⁹.

«Крестный папа всегда звонит моему сыну. Он сейчас за границей живет, но общение поддерживает со всеми нами. Когда бывает в России, всегда мы встречаемся и проводим время. Ребенок его ждет и знает, что крестный его любит. Этого не было бы, если бы крестный так не общался с ним часто»³⁰.

Например, одни крестные регулярно общаются и помогают семьям своих крестных детей: поддерживают материально, оказывают включенную помощь (сидят с детьми или водят их на занятия). Другие же крестные предпочитают общаться на расстоянии, т. к. у них нет возможности часто взаимодействовать с крестниками.

Нарратив про географическую близость.

География и населенный пункт

На все эти характеристики общения оказывает влияние место проживания крестного родителя и ребенка. Но все же это не препятствие для содержательного общения.

«Я выбирал крестных родителей для своих детей по степени душевной близости. У дочери близкая подруга моей жены, они со школы вместе, но сейчас они породнились через крестное родство. Это как наша тетя. Она живет в Черногории, так как моя жена родилась и выросла там. Но крестная приезжает раз в год к нам, и мы ездим к родителям жены несколько раз в год в Черногорию на несколько месяцев. Прошлым летом гостили около трех месяцев, крестная мать практически каждый день нас навещала и помогала. Очень удобно. Сейчас они все общаются дистанционно практически каждый день. Крестная сидит с детьми нашими, когда мы рядом. Это регулярно и удобно. Крестный отец моего сына — это мой старый друг. Он мне много помогал раньше <...> приезжает к нам

²⁷ Интервью. Id 31.

²⁸ Интервью. Id 41.

²⁹ Интервью. Id 35.

³⁰ Интервью. Id 37.

в город раз в полгода. Он, конечно, не сидит с моими детьми, но всегда навещает и приходит к нам. Он звонит нам, и мы все общаемся. Дети маленькие, поэтому они особо не понимают, что и как, но для меня это важно. Крестной матерью сына является наша соседка по этажу. Решили ее сделать крестной, чтобы сподвигнуть ее к посещению Церкви, но и думали, что будет регулярно помогать, но ожидания на оправдались. Она нам не помогает и особо не сидит, хотя очень близко»³¹.

Это цитата иллюстрирует опыт человека, который на расстоянии общается с крестными: крестные, приезжая к своим духовным детям, дарят им подарки и водят ко причастию. При этом они живут в других странах. Здесь важно желание людей регулярно общаться. В рассказе отражен опыт выбора крестных родителей для детей и их взаимоотношения в контексте семейных связей. Автор указывает, что выбрал крестных, ориентируясь на близкие отношения с ними. Крестным для сына автор выбрал старого друга, который ему раньше много помогал, а сейчас принял монашество, живет в Италии и регулярно навещает автора и его семью. Крестная мать для дочери — близкая подруга жены, с которой они выросли вместе, и которая к ним приезжает ежегодно пообщаться и помочь с детьми. Однако соседка, крестная мать для сына, не общается с крестником и не помогает ему. Информант ответил, что соседку в крестные пригласил, чтобы помочь ей с воцерковлением, а также чтобы с ней подружиться.

Этот рассказ подчёркивает, как важно выбрать крестными близких людей, с которыми установлены тесные связи и которые могут регулярно участвовать в жизни и воспитании детей. Живое общение, совместные посещения и помощь взаимно обогащают отношения между крестными родителями и родителями детей. Однако в рассказе также присутствует разочарование в ожиданиях, связанных с ролью крестной матери, которая не выполняет ожидаемые обязанности.

«Я считаю, что крестный должен жить в одном городе с крестником. Крестный — это праздник. Он нужен для человека как непредвзятый взрослый: это разговоры по душам, мероприятия, посиделки и т.д. Для меня сложно видеть крестника раз в месяц или в полгода, так как они живут далеко. Но когда я с ними, я выкладываюсь максимально. Я сейчас не говорю про духовную составляющую: храм, молитвы и все такое, это и так естественно. Крестный должен делить бытийность с ребенком, а на расстоянии это тяжело»³².

Итак, человек регулярно и часто общается с крестниками, хотя и живет не в одном городе.

Люди отмечают, что часто переезжают и заводят друзей в новых местах; в таком случае, если дети рождаются на новом месте, их крестными будут люди из других регионов. Получается, что выбор крестного ребенка в новой местности и среди новых людей — это способ социальной адаптации.

Респонденты, когда берут в крестные людей из родного города и региона, не всегда учитывают, что восприимчивики могут поменять место жительства. За последние несколько лет респонденты отметили, что крестные родители

³¹ Из интервью Id 11.

³² Из интервью Id 22.

или родители крестников (дети), переезжают в другие страны и регионы. На эти переезды повлияли внешние факторы: пандемия COVID-19 и т.п. Все это делает социальные связи нестабильными, что влияет на общение между крестниками и крестными.

Нарратив о молитвенной поддержке крестного родителя

Регулярный нарратив: основная задача крестного родителя — это молитва, а материальная помощь в этом случае либо отходит на второй план, либо не имеет никакого значения.

«Крестный — это молитвенник за ребенка. Я так и выбирала крестную мать для своих детей. Это моя знакомая с прихода. Она и работает при храме. Знаю, что для нее молитва — основа. Это важно для жизни детей»³³.

В этом случае для информанта важно, чтобы крестный родитель действительно мог регулярно молиться за ребенка. В этом нарративе молитва — это духовная защита и возможность в любой ситуации просить у Бога помощи для ребенка.

«От крестного нужна молитва. Я сама каждый день молюсь за своих крестников. Это приведет их на верный путь. Сейчас они подростки, поэтому с ними сложно. Но знаю, что молитва выведет»³⁴.

Ясно, что для верующего информанта жизнь — это сложный путь, где много искушений, и тут требуется поддержка и опора для ребенка в виде молитвы крестного.

«Один раз мне так захотелось помолиться за крестницу. Я стала молиться. Вечером позвонила моей подруге, матери крестницы, рассказать о том, что я внезапно почувствовала тревогу за нее и стала молиться. Мне подруга рассказала, что они чудом днем избежали по дороге серьезной аварии. Это было в тот момент, когда я молилась. Вот и так бывает. Молитва крестного — это очень важно»³⁵.

Человек приводит в пример чудесный случай, который случился в критический момент жизни, и молитва крестного стала поддержкой для крестницы и ее родителей.

Молитвенная поддержка также может выступать способом контроля духовного пути ребенка со стороны крестного:

«Я один раз была на крещении своего первого крестника, а второй крестник появился заочно. Меня вписали в книгу о крещении, я как бы крестная. Молюсь за ребенка. Даже один раз его выпала возможность причастить его. Сейчас уже давно не виделись. Родители неверующие у него. Я переживаю за его духовную жизнь»³⁶.

³³ Интервью. Id 39.

³⁴ Интервью. Id 4.

³⁵ Интервью. Id 26.

³⁶ Интервью. Id 20.

Выводы

Крестный родитель имеет статус члена семьи, которые он получает через таинство крещения. Взаимоотношения крестных и биологических родителей — основа для дальнейшей коммуникации ребенка с духовным родителем. В основном опрошенные отмечают, что крестные редко оказываются людьми, готовыми активно взаимодействовать с ребенком, проводить с ним время, возить его куда-то и т. д. Большинство респондентов желали бы на время поручить своих маленьких детей другому близкому взрослому, но это не всегда получается.

Из этих разновидностей нарративов крестного родительства складывается межсемейная связь между крестными и биологическими родителями. Наиболее качественные формы такого взаимодействия: крестный родитель — близкий родственник; крестный родитель — дальний родственник; крестный родитель — близкий друг родителей; крестный родитель — человек, связанный с Церковью.

Качество этой связи определяется частотой коммуникации между крестным родителем и крестником, регулярностью взаимной помощи между родителями (включая присмотр за детьми, материальную поддержку, помощь в сложных ситуациях и другие виды помощи) и духовным взаимодействием. Духовное общение — важный элемент качественной связи, который может включать совместные паломнические поездки, обмен подарками, совместные посещения храма, поздравления в праздничные дни и другие проявления взаимного участия.

Второй аспект духовного общения — это молитва. Молитва — это пассивный элемент коммуникации с крестником, отражающий важность, которую респондент придает крестнику в своей жизни. Однако по разным причинам крестный родитель не всегда активно включается в молитвенные практики.

На основе проведенных интервью можно выделить несколько типов кейсов, которые характеризуют формы взаимоотношений восприимчика с крестным ребенком:

1. Активное участие крестного: в этом случае крестный активно взаимодействует с ребенком и помогает ему в различных делах.
2. Духовный наставник: здесь крестный играет роль духовного наставника, приводя ребенка в храм, рассказывая о Боге и молитвах, но не взаимодействуя с ним активно.
3. Дополнение к семейной коммуникации: в этом случае крестный общается с родителями, а связь с ребенком — скорее дополнение к общению в семье.
4. Отсутствие общения: в некоторых случаях крестный не общается ни с родителями, ни с крестником.
5. Общение взрослых: общение между крестным и крестником происходит только после взросления ребенка.

Слова «мы сделали крестным отцом двоюродного брата мужа. Мы хотели закрепить родство»³⁷ отражает стремление семьи укрепить связи с двоюродным

³⁷ Интервью. Id 2.

братом мужа путем избрания его крестным отцом. Традиционно крестный отец или крестная мать играют важную роль в жизни крестника, не только выполняя религиозные обязанности, связанные с обрядами крещения, но и принимая на себя ответственность за нравственное и духовное воспитание ребенка.

Закреплять родство через крестные связи — устойчивая традиция, которая позволяет расширить семейные узы и создать более тесные отношения. Это может быть особенно важно, чтобы поддерживать связи с родственником, который находится далеко или с которым редко лично общаются. Крестные связи могут укрепить ощущение принадлежности к одной семье и подчеркнуть важность семейных ценностей. Однако следует отметить, что хотя крестные связи могут играть важную роль в укреплении родства и создании более тесных отношений, основные семейные связи все же остаются между прямыми родственниками. Крестные отношения могут быть дополнительным элементом в сети семейных связей. С другой стороны, крестные связи могут оказаться значимыми и интенсивными благодаря родственным узам и долгосрочным взаимоотношениям между крестными родителями и их духовными детьми.

Источники и литература

Источники

1. Интервью. Id 1.
2. Интервью. Id 2.
3. Интервью. Id 4.
4. Интервью. Id 19.
5. Интервью. Id 20.
6. Интервью. Id 26.
7. Интервью. Id 27.
8. Интервью. Id 31.
9. Интервью. Id 35.
10. Интервью. Id 37.
11. Интервью. Id 39.
12. Интервью. Id 41.
13. Интервью. Кр 1.

Литература

14. *Alfani G.* Fathers and Godfathers: Spiritual Kinship in Early-Modern Italy. Farnham–Burlington, Vt: Ashgate, 2009. xiii+273 p.
15. *Colaner C., Elkhaliq A., Butauski M., Bish A., Nelson L., Rick J.* Communicatively Constructing Godparenthood: Relational Maintenance and Relational Closeness // Journal of Family Communication. 2021. No. 21. P. 107–117.
16. *Jussen B.* Spiritual Kinship as Social Practice: Godparenthood and Adoption in the Early Middle Ages / Trans. by P. Selwyn. New York, 2000.

17. *Muravyeva M.* Godparenthood in the Russian Orthodox tradition: custom versus the law // *Spiritual Kinship in Europe, 1500–1900* / Eds. by G. Alfani, V. Gourdon. London: Palgrave Macmillan, 2012. P. 247–274.
18. *Борисова О. Н.* Крестные и крестники в современной России: По материалам социологического опроса. М.: ПСТГУ. 2022.
19. *Забаев И. В.* Логика анализа данных в обоснованной теории (grounded theory): версия Б. Глезера // *Социология*. 2011. № 32. С. 124–142.
20. *Листова Т. А.* Кумовья и кумовство в русской деревне // *Советская этнография*. 1991. № 2. С. 37–52.
21. *Маркин К. В.* Между верой и неверием: непрактикующие православные в контексте российской социологии религии // *Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены*. 2018. № 2. С. 266–282.
22. *Цыпин В., прот.* Восприемники // *Православная энциклопедия*. М., 2005. Т. 9. С. 468–469.
23. *Юрченко Е. А.* Социальные связи: духовное родство и феномен доверия в социологических исследованиях Гвидо Альфани // *Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования*. 2022. № 4. С. 136–145.
24. *Юрченко И. А., Юрченко Е. А.* Социальные аспекты поручительства при крещении взрослых людей в позднеантичную эпоху // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2024. № 2 (22). С. 160–173.

К. С. Гулидова, А. А. Макарова

«Богоматерь Умиление с пророками и святыми женами» из Белозерска: палеографический и графико-орфографический анализ надписей на иконе

УДК 930.2:[75.046+271.2-526.62]
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_168
EDN KPNBRG



Аннотация: Икона «Богоматерь Умиление» («Белозерская»), хранящаяся в Государственном Русском музее — известный памятник древнерусского домонгольского искусства. В обширной библиографии, посвященной этому уникальному образу, рассматривались вопросы, связанные со стилистическими и иконографическими особенностями, исследовалась история его бытования. Между тем, памятник сохранил первоначальные именующие надписи, которые до сих пор не привлекали внимание филологов. В статье предпринята попытка восполнить этот пробел. Надписи рассмотрены с точки зрения палеографических и графико-орфографических особенностей.

Ключевые слова: Богоматерь Умиления, Богоматерь Белозерская, палеография, графико-орфографические особенности, надписи на иконах, древнерусские надписи, Русский музей.

Об авторах: **Карина Сергеевна Гулидова**

Специалист по координации реставрационной деятельности Отдела реставрации резных икон и древнерусской скульптуры Русского музея.

E-mail: karinaxe@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-7858-755>

Анна Александровна Макарова

Старший научный сотрудник музея Отдела древнерусского искусства Русского музея.

E-mail: makarovaanna@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9701-1026>

Для цитирования: Гулидова К. С., Макарова А. А. «Богоматерь Умиление с пророками и святыми женами» из Белозерска: палеографический и графико-орфографический анализ надписей на иконе // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 168–184.

Статья поступила в редакцию 21.02.2024; одобрена после рецензирования 13.03.2024; принята к публикации 18.03.2024.

Karina S. Gulidova, Anna A. Makarova

“Our Lady of Tenderness with Prophets and Holy Women” from Belozersk: Paleographic and Graphico-Orthographic Analysis of the Inscriptions on the Icon

UDC 930.2:[75.046+271.2-526.62]
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_168
EDN KPNBRG



Abstract: The monumental icon titled, “Our Lady of Tenderness” (“Belozerskaya”), which is in the collection of the State Russian Museum, is a famous example of ancient, pre-Mongol, Russian art. An extensive bibliography dedicated to this unique image examines issues related to its stylistic and iconographic features and explores the history of its existence. Meanwhile, this monumental icon has preserved the original naming inscriptions, which have not yet attracted the attention of philologists. This article attempts to fill this gap. The inscriptions are considered from the point of view of paleographic and graphico-orthographic features.

Keywords: Our Lady of Tenderness, Our Lady of Belozerskaya, paleography, graphic and orthographic features, inscriptions on icons, ancient Russian inscriptions, The State Russian Museum.

About the authors: **Karina Sergeevna Gulidova**

Specialist in coordinating restoration activities at the Department of Restoration of Carved Icons and Old Russian Sculpture of the Russian Museum.

E-mail: karinaxe@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-7858-755>

Anna Alexandrovna Makarova

Senior Researcher at the Department of Ancient Russian Art of the Russian Museum.

E-mail: makarovaanna@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9701-1026>

For citation: Gulidova K. S., Makarova A. A. “Our Lady of Tenderness with Prophets and Holy Women” from Belozersk: Paleographic and Graphico-Orthographic Analysis of the Inscriptions on the Icon. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 168–184.

The article was submitted 21.02.2024; approved after reviewing 13.03.2024; accepted for publication 18.03.2024.



Икона «Богоматерь Умиление с архангелами, пророками и святыми женами на полях». Вторая четверть XIII века. Северо-Восточная Русь. ГРМ, ДРЖ 2116

по сторонам нимба Богоматери расположено два медальона с архангелами, вокруг средника на полях — девятнадцать медальонов. Первоначальные надписи полностью сохранились в пяти медальонах, в девяти — частично, в семи отсутствуют. Надписи в медальонах колончатые, выполнены белой краской на розовом или голубом фонах.

Икона «Богоматерь Умиление» («Белозерская»)¹, хранящаяся в Государственном Русском музее, — известный памятник древнерусского домонгольского искусства. В обширной литературе, посвященной этому уникальному образу первой половины XIII столетия, рассматривались вопросы, связанные со стилистическими и иконографическими особенностями, исследовалась история его бытования и реставрации². Между тем, до сих пор неизученными остаются первоначальные именуемые надписи, сохранившиеся на иконе. В статье впервые предпринята попытка выявить все сохранившиеся именуемые авторские надписи, а также проанализировать их палеографические и графико-орфографические особенности.

В среднике иконы у изображения Богоматери находится традиционная греческая контрактура под титлами (исполнена красным), у изображения Христа надпись не сохранилась. На иконе находится двадцать один медальон: вверху

¹ ГРМ. Инв. № ДРЖ 2116. Размер: 150,7 x 105,1 x 3,0. Дерево, темпера, металлизация оловом. Икона полностью раскрыта в Русском музее И. Я. Челноковым в 1932–1935 гг.

² Живопись домонгольской Руси. Каталог. М., 1974. Кат. 13. С. 68–70 (аннотация О. А. Кориной); *Вилинбахова Т. Б.* Об иконе «Богоматерь Умиление (Белозерская)» // Искусство Руси, Византии и Балкан XIII века. Тез. докл. конф. Москва, сентябрь 1994 г. СПб., 1994. С. 40–41; «Пречистому образу Твоему поклоняемся...». Каталог выставки. ГРМ. СПб., 1994. Кат. 95. С. 167 (аннотация Т. Б. Вилинбаховой); *Пуцко В. Г.* Иконы в древнем Белозерье // Белозерье. Историко-литературный альманах. Вып. 1. Вологда, 1994. С. 236–244; *Его же.* Икона Богоматери Белозерской: русская иконопись XIII века в европейском художественном контексте // Белозерье: краеведческий альманах. Вып. 2. Вологда, 1998. С. 330–343; *Его же.* Икона «Богоматерь Белозерская» и проблемы византийско-русских историко-художественных параллелей XIII в. // Реставрация и исследование памятников культуры Русского Севера: сб. ст. Вологда, 2011. С. 117–125; *Шалина И. А.* Икона Богоматери Умиления из Белозерска — новгородский памятник второй четверти XIII века // София. 2022. № 2. С. 12–18; *Вилинбахова Т. Б.* Икона «Богоматерь умиление» из Белозерска. Материалы к каталогу собрания иконописи Русского музея // В землях Вологодских просиявшие...: каталог межрегиональной выставки и материалы научно-практической конференции. Вологда, 2023. С. 285–292.

Прочтение сохранившихся надписей затрудняют многочисленные утраты фрагментов букв, а также сильный кракелюр красочного слоя, который многократно разрывает мачты литер. У многих надписей отсутствуют первые или последние буквы слова, иногда полностью утрачено какое-либо слово из компонентов, составляющих именуемую надпись³.

Схема расположения медальонов:

1	2		3	4
5				6
7				8
9				10
11				12
13				14
15				16

Медальон 1. Надпись не сохранилась.

Медальон 2: Пророк Гедеон (Аарон)

’Ο Α[ΓΙΟΣ]/’Ο ΠΡ[Ο]Φ[Η]ΤΗΣ// ...Ω/Ν (греч.: ’Ο ἍΓΙΟΣ ΠΡΟΦΗΤΗΣ// ...ΩΝ)

Надпись повреждена сильным кракелюром и утратами живописи. Частично сохранилось лигатурное сочетание букв «ο» и «α» (буква «α» в кружочке), обозначающее «ὁ ἅγιος» (святой). Над кружком присутствует знак придыхания, знак ударения отсутствует. Лигатурное написание «πρφ» (буква «ρ» находится над буквой «π», ее длинная мачта делит букву пополам и опускается ниже, одновременно являясь мачтой для буквы «φ») в слове «ὁ προφήτης» (пророк) имеются повреждения верхней части буквы «ρ». Обе лигатурные записи по своей форме находят аналогии на греческих иконах⁴. Словосочетание «святой пророк» написано по-гречески: «ὁ ἅγιος ὁ προφήτης», однако



Медальон 2. «Пророк Аарон / Гедеон» (?).
Фото В. Ю. Торопова

³ Надписи на иконе прочитываются при визуальном осмотре. Дополнительно для их изучения привлекались макросъемка и фотографии в инфракрасной области спектра. Благодарим ведущего инженера отдела технологических исследований Русского музея Вячеслава Юрьевича Торопова за предоставленные материалы.

⁴ Икона «Богородица с Младенцем и избранными святыми на полях», XI–XII вв. // Христианство в искусстве. URL: https://www.icon-art.info/masterpiece.php?mst_id=3656 (дата обращения: 19.12.2023); Икона «Распятие», XI–XII вв. // Христианство в искусстве. URL: https://www.icon-art.info/masterpiece.php?mst_id=5418 (дата обращения



Медальон 3. «Пророк Иоанн Предтеча».
Фото В. Ю. Торопова

густого придыхания вместо легкого, что является грамматической ошибкой. Под именем «Ἰωάννης» сохранилось две трети буквы, являющейся греческим артиклем мужского рода «ὁ» (с густым придыханием) перед словом «Πρόδρομος», что в данном случае соответствует нормам греческой грамматики. В слове «πρόδρομος» лигатурное написание «πδρμ» (правая мачта «π»

артикль мужского рода использован дважды — в символе «ἅγιος», записанного, как «α» в кружочке, и перед существительным «προφήτης», что противоречит нормам грамматики греческого языка.

Медальон 3: Иоанн Предтеча

Ὁ Ἀ[ΓΙΟΣ] ἸΩ[ΑΝΝΗΣ] Ὁ / ΠΡ[Ο]
ΔΡ[Ο]Μ/Ο/Σ (греч.: Ὁ ἍΓΙΟΣ ἸΩΑΝΝΗΣ
Ὁ ΠΡΟΔΡΟΜΟΣ)

«Ὁ ἅγιος» имеет такую же лигатурную запись, как и в медальоне 2. Над кружком присутствует значок придыхания, знак ударения отсутствует. Имя «Ἰωάννης» записано в виде сокращения «ΙΩ» под титлой, над «ι» — знак густого придыхания, а «ν» — знак ударения. Мачта «π» одновременно является правой мачтой буквы «μ» и мачтой для буквы «ρ», а поперечная перекладина — нижней перекладиной буквы «δ») имеет аналогии на греческих иконах, например, на иконе «Распятие» XI–XII вв. из монастыря св. Екатерины, Синай⁵.



Медальон 5. «Пророк Исайя».
Фото В. Ю. Торопова

Медальон 4. Надпись не сохранилась.

Медальон 5: Пророк Исайя

[HC]ΑΗ [IA] (греч.: ἨΣΑΪΑΣ)

Надпись почти вся утрачена, осталась четко видимая буква «и», расположение которой относительно изображения указывает на ее нахождение

19.12.2023); Икона «Пророк Моисей и Богородица с младенцем», конец XII — начало XIII вв. // Христианство в искусстве. URL: https://www.icon-art.info/masterpiece.php?mst_id=5751 (дата обращения: 19.12.2023). Все иконы происходят из монастыря св. Екатерины, Синай.

⁵ Икона «Распятие» XI–XII вв. // Христианство в искусстве. URL: https://www.icon-art.info/masterpiece.php?mst_id=5418 (дата обращения: 19.12.2023).

в середине слова, над ней остатки нижней части буквы «а». На месте этимологического «ι» в заимствованном из греческого имени Ἰερεμίας в русском написании стоит восьмеричный «и», над которой — знак ударения. По всей вероятности, писец не видел различия между двумя греческими буквами «ι» и «η», поэтому выбрал для передачи звука [и] «и»-восьмеричный, убрав знак двойной йотации и поставив ударение, тем самым придав «грекообразность» надписи. Отметим, что схожим образом используется трема над «η» в слове «βροῖθει» (в написании «βροῖθι») в граффити Софии Киевской, подразумевая не слитное чтение οι, которые в данном случае являются не дифтонгом, а подряд идущими гласными⁶, однако в нашем случае роль тремы выполняет острое ударение. В руках пророка свиток со словами «се д[ѣ]ва въ // [чре]вѣ при[метъ]». Этот фрагмент текста позволяет атрибутировать святого именно как пророка Исаяю (Ис 7:14).

Медальон 6: Пророк Иеремия

Ο Α[ΓΙΟΣ]/ ΠΡ[Ο]Φ[Η]ΤΗΣ// Ἰ/Ε/ΡΕ[ΜΙΑ] (греч.: Ὁ ἍΓΙΟΣ ΠΡΟΦΗΤΗΣ ἸΕΡΕΜΙΑΣ⁷)

Надпись имеет значительные повреждения, полностью отсутствуют буквы на конце имени святого, однако первые четыре прочитываются хорошо. Запись «ὁ ἄγιος» как в медальонах 2 и 3. Красочный слой над кружком с «α» утрачен, поэтому были ли написаны придыхания, неизвестно. «Προφήτης» имеет такое же лигатурное написание «лрф», как и в медальоне 2. Слева от лигатурного сочетания фрагменты белой краски, предположительно остатки буквы «ὀ» (артикля мужского рода). Обращает на себя внимание написание имени пророка Иеремия (греч. Ἰερεμίας) с начальной буквы «и»-восьмеричного, над которым, однако, стоит греческий знак густого придыхания. Отметим, что в имени пророка Иеремии в греческих рукописях превалирует легкое придыхание, однако густое также встречается. В данном случае автор надписи предпочел менее частотное густое придыхание. Как и в предыдущем медальоне, здесь предпринята попытка стилизации надписи под греческую.



Медальон 6. «Пророк Иеремия».
Фото А. А. Макаровой

Медальон 7. Надпись не сохранилась.

⁶ Евдокимова А. А. Языковые особенности греческих граффити Софии Киевской // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2007. Т. 17. № 43–1. С. 117.

⁷ φ Ἰερεμίας со знаком густого придыхания также встречается в греческих рукописях, однако гораздо реже.



Медальон 8. Неизвестный пророк (Самуил/Соломон(?)). Фото В. Ю. Торопова

других букв. Сохранившиеся буквы могут служить основанием для предположения, высказанного О. А. Кориной и Т. Б. Вилинбаховой⁸, об изображении в этом медальоне пророка Соломона⁹ (возможно, Самуила).

Медальон 9. Надпись не сохранилась.

Медальон 10: неизвестный пророк



Медальон 10. Неизвестный пророк (Мельхиседек?). Фото В. Ю. Торопова

Медальон 8: остатки надписи

Ὁ Ἀ[ΓΙΟΣ] [ΠΡΟ]Φ[ΗΤΗΣ]//... (греч.: Ὁ ἍΓΙΟΣ ΠΡΟΦΗΤΗΣ)

Надпись с левой стороны от святого сильно повреждена кракелюром и имеет большие утраты, однако по видимым буквам восстанавливается греческое написание «ὁ ἅγιος προφήτης», записанное в виде лигатурных сочетаний, как в медальоне 6. Над кружочком с «ὁ ἅγιος» два знака густого придыхания, ударение отсутствует. С правой стороны от святого надпись также сильно утрачена и частично находится под слоем записи. Просматриваются остатки двух букв, расположенных на некотором расстоянии друг под другом, предположительно «с» и «м», ниже следы белой краски от двух

Ὁ Ἀ[ΓΙΟΣ]...//...ΜΒ (греч.: Ὁ ἍΓΙΟΣ... ΜΒ)

Надписи этого медальона сильно повреждены кракелюром и утратами красочного слоя. С левой стороны от фигуры святого сохранился кружок с лигатурой слова «ὁ ἅγιος», записанной, как в медальонах 2 и 3. Над кружочком — знаки двух придыханий и ударения — что соответствует правилам греческой грамматики (впервые появляется в данной лигатуре среди рассмотренных медальонов). Ниже кружочка — знак густого придыхания и фрагмент «ο» — артикля мужского рода, вероятно, перед утраченным словом «προφήτης». С правой стороны

⁸ Живопись домонгольской Руси. С. 68–70; «Пречистому образу Твоему поклоняемся...» Каталог вставки. ГРМ. С. 167.

⁹ «Пречистому образу Твоему поклоняемся...». С. 167.

от святого сохранились буквы «м» и «в», рядом и ниже остатки других букв. По предположению Т. Б. Вилинбаховой, в этом медальоне помещено изображение Мельхиседека¹⁰. Опровергнуть или подтвердить это предположение по оставшимся фрагментам букв пока не представляется возможным.

Медальон 11: пророк Иезекииль

Ο Α[ΓΙΟΣ]/ [Ο] ΠΡΟΦ[ΗΤΗΣ]// Ε/
ΖΕ/ΚΗ/Λ (греч.: Ὁ Ἅγιος Προφήτης
Ἰεζεκιήλ)

Надпись повреждена кракелюром и утратами красочного слоя. Сильно повреждено лигатурное сочетание «лр» в слове «προφήτης», а также имеются утраты фрагментов некоторых букв в имени пророка, которые, однако, не мешают выявить особенности данной надписи. Словосочетание «ὁ ἅγιος προφήτης», записанное в виде лигатурных сочетаний, как в медальонах 6 и 8. Диакритические знаки над кружком «ὁ ἅγιος» не сохранились, однако сохранился знак густого придыхания слева от лигатуры «προφήτης», что свидетельствует о наличии здесь мужского артикля «ὁ», как в медальонах 2 и 6. В имени Иезекииль (Ἰεζεκιήλ) отсутствует первая буква «Ι». Ее отсутствие нельзя связать с утратой. Ограниченное в этом месте для надписи пространство не дает возможности вписать сюда букву «Ι». Скорее всего, в данном случае запись имени отражает живое произношение писца. Обращает на себя внимание употребление восьмеричного «и» перед десятеричным «i» в окончании слова, что характерно для русской письменности, особенно раннего периода.



Медальон 11. «Пророк Иезекииль».
Фото В. Ю. Торопова

Медальон 12: Пророк Нафан

Ὁ Ἅ[ΓΙΟΣ]/ Ὁ ΠΡ[Ο]Φ[ΗΤ]Ο[Σ]// Ν/Α/ΦΑ/Ν/Β (греч.: Ὁ Ἅγιος Προφήτης
Ναθαν)

Наиболее сохранившаяся и хорошо читаемая надпись, несмотря на сетку кракелюра и на незначительные утраты на буквах «а» и «ф» в имени пророка. В медальоне использованы лигатурные записи слов «ὁ ἅγιος» и «προφήτης» как и в предыдущих случаях. Над лигатурой «ὁ ἅγιος» отметим присутствие необходимых диакритических знаков: два придыхания и ударение (как в медальоне 10), что соответствует грамматическим правилам. Словосочетание «святой пророк» имеет греческую запись: «ὁ ἅγιος ὁ προφήτης», в которой артикль мужского рода «ὁ» использован дважды — в символе «ἅγιος», записанного, как «α» в кружочке, и перед существительным «προφήτης», что противоречит нормам

¹⁰ Там же. С. 167.



Медальон 12. «Пророк Нафан».
Фото В. Ю. Торопова

и «ф»¹¹. По мнению А. А. Евдокимовой, столкнувшейся с подобной заменой в словах «βοθηεν» и «εκβοειν» в граффити Софии Киевской, подобная замена может отражать и неразличение славянами на слух греческих [f] и [θ]¹².

Медальон 13: неизвестный пророк



Медальон 13. Неизвестный пророк
(Пророк Илия). Фото В. Ю. Торопова

грамматики греческого языка. Также содержится ошибка в слове «пророк»: προφήτος вместо προφήτης . Окончание «ος» вместо «ης» (соответствующее другому склонению) могло показаться автору надписи более знакомым, тем более что оно безударное и отчетливо могло не различаться в услышанном им варианте слова. Имя святого «Нафанъ» имеет древнерусскую форму записи с редуцированным «ъ» на конце (греч. Νάθαν). В надписи обращает на себя внимание буква «ф», передающая греческую букву «θ» вместо регламентированной правилами «ө» кириллицы, что приводит к мысли о том, что писец не видел разницы между греческими буквами «θ»

$[\theta \text{ ἍΓΙΟΣ}] / \text{ΠΡΡ}[\text{O}]\text{Φ}[\text{ΗΤΗΣ}]$ (греч: $\theta \text{ ἍΓΙΟΣ ΠΡΟΦΗΤΗΣ}$)

Надпись сохранилась частично, буквы повреждены кракелюром. От слова «ὁ ἅγιος», записанного, как и в предыдущих медальонах, в виде лигатуры, сохранился небольшой фрагмент нижней части кружка. Лигатурное сочетание в слове « προφήτης » такое же, как и в предыдущих медальонах, за следующим исключением: на правой мачте буквы «л» возник элемент, напоминающий головку буквы «р». Таким образом, в этом слове появилась вторая буква «р». Подобное лигатурное сочетание находим на фреске с изображением пророка Ионы из церкви Спаса на Нередице, но с таким лигатурным

¹¹ Булаев Ф. И. Историческая грамматика русского языка. Этимология. М., 2006. С. 68; Поймаина О. С. Языковые особенности Троицкого сборника XII–XIII вв.: дисс. ... к. филолог. наук. Казань, 2012. С. 172–174.

¹² Евдокимова А. А. Языковые особенности греческих граффити Софии Киевской: автореф. дисс. ... к. филолог. наук. СПб., 2008. С. 11.

сочетанием записано кириллицей полностью слово «пророкъ»¹³. В нашем случае использовано греческое слово и греческие буквы, о чем свидетельствует наличие в лигатурном сочетании буквы «ф». Можно было бы допустить, что верхняя головка первой из «р» является на самом деле «о», тогда слово «προφήτης» было бы написано без ошибок; однако его соединение с мачтой, титла над ним и написание подобной лигатуры в остальных медальонах говорит в пользу того, что это «р». В этом случае мы вновь встречаемся с грамматической ошибкой, т.к. греческое слово «пророкъ» («προφήτης»), в отличие от русского, имеет всего лишь одну букву «р» («ρ»). По иконографии святого определяется Илия Пророкъ¹⁴.

Медальон 14: Пророк Елисей

’Ο ΑΓΙΟΣ/ ’Ο ΠΡ[Ο]Φ[Η]ΤΗΣ// ’ΕΛΙΣΑΙΟΣ (греч: ’Ο ΑΓΙΟΣ ΠΡΟΦΗΤΗΣ ΕΛΙΣΑΙΟΣ)

Надпись почти полностью сохранилась и хорошо прочитывается, несмотря на сетку кракелюра. Слово «ὁ ἄγιος», в отличие от рассмотренных ранее медальонов, записано не в виде греческой лигатуры, а полностью. Запись выполнена кириллическими буквами, при этом в лигатурном сочетании букв «ги» допущена ошибка: в большинстве случаев при передаче этого греческого слова кириллицей употреблялся *i*-десятеричный¹⁵. Несмотря на кириллическую запись греческого слова, над всеми гласными буквами стоят греческие диакритические знаки, при этом не во всех случаях они соответствуют правильному употреблению в греческом аналоге. Например, над первой буквой «α» стоит только знак придыхания, а знак ударения отсутствует (что нелогично, т.к. в поздневизантийский период знак ударения был в большем приоритете, нежели придыхание, которое редуцировалось). Крайне несообразно выглядит и знак густого придыхания, поставленный над «ο» в окончании «ἄγιος» — «ἄγιός», т.к. придыхание может ставиться над буквой лишь в начале слова. Все



Медальон 14. «Пророк Елисей».
Фото В. Ю. Торопова

¹³ Мясоедов В. К. Фрески Спаса-Нередицы. Л., 1925. Таб. XI, рис. 1.

¹⁴ Живопись домонгольской Руси. С. 68; «Пречистому образу Твоему поклоняемся...» С. 167.

¹⁵ Аналогию подобного лигатурного сочетания с «ги»: икона «Святой Николай чудотворец, с избранными святыми на фоне и полях» (ДРЖ-2778, ГРМ), I половина XIII в.; икона «Иоанн Лествичник, Георгий и Власий» (ДРЖ-2774), II половина XIII в.; фреска «Святой Петр Александрийский» из ц. Спаса на Нередице (Лазарев В. Н. Искусство Новгорода. М.; Л., 1947. Табл. 20), фреска «Святой царь Давид» (Мясоедов В. К. Фрески Спаса-Нередицы. Табл. IX, рис. 2).

перечисленные особенности противоречат грамматике греческого языка. «Προφήτης» имеет лигатурную запись, как и в других медальонах. Неправомерным является употребление артикля мужского рода «ὁ» перед словом «προφήτης» (данная ошибка встречалась и в других медальонах). При записи имени писец придерживается греческой традиции и воспроизводит имя святого без йотации первой буквы. При этом над первой буквой стоит знак густого придыхания «Ε», вместо необходимого легкого «Е» (греч. «Ἐλισαῖος»), а написание имени произведено кириллицей.

Медальон 15. Надпись не сохранилась.

Медальон 16: неизвестная святая / неизвестный святой

Надпись полностью утрачена с левой стороны от фигуры, с правой — сохранились несколько букв имени святой / святого: «х» (?), возможно, буква «i» или мачта буквы «т» и единственно хорошо прочитываемая буква «и».

Медальон 17: неизвестная святая



Медальон 17. Неизвестная святая.
Фото В. Ю. Торопова

Ἦ /Α/ΓΗ/Α (греч.: Ἦ ἉΓΙΑ)

Надпись сохранилась с левой стороны от фигуры святой, справа полностью утрачена. Сохранившиеся буквы повреждены кракелюром. В греческом слове «ἡ ἁγία» над артиклем женского рода «ἡ» стоит знак придыхания, над первой «α» в слове «ἁγία» отсутствуют знаки как придыхания, так и ударения. Во втором слове этого слова, записанного в виде лигатуры, допущена ошибка: вместо необходимого «γῖ» видим «γῆ», что в написании заглавными буквами соответствует написанию кириллицей «ги» (тождественную ошибку можно было видеть в медальоне 14). Именно в этом

написании, через «η» можно видеть слово «ἁγία», например, в граффити Софии Киевской¹⁶.

Медальон 18: неизвестная святая

Ἦ /Α/[ΓΙ]/Α (греч.: Ἦ ἉΓΙΑ)

Как и в предыдущем медальоне, надпись сохранилась фрагментарно, только с левой стороны от фигуры. Сохранившаяся надпись сильно

¹⁶ Евдокимова А. А. Языковые особенности греческих граффити Софии Киевской... № 43–1. С. 116.

повреждена кракелюром и имеет утраты в третьей и четвертой буквах. В греческом слове «ή ἄγια» над артиклем женского рода «ή» и первой «α» в слове «ἄγια» стоят знаки густого придыхания, что соответствует нормам греческой орфографии, однако над «α» отсутствует ударение.

Необходимо отметить, что в обоих медальонах при написании слова «ή ἄγια» сохранено греческое окончание «α», в отличие от древнерусского варианта написания этого слова, в котором на этом месте обычно писался юс малый¹⁷.



Медальон 18. Неизвестная святая.
Фото В. Ю. Торопова

Медальон 19: неизвестный святой. Надпись не сохранилась.

Медальон в среднике с изображением Архангела Михаила (слева)

‘Ο ΑΡ(Χ) [ΑΓΓΕΛΟΣ ΜΙΧ]Α[ΗΛ] (греч.: ‘Ο ΑΡΧΑΓΓΕΛΟΣ ΜΙΧΑΗΛ)

Надпись сохранилась частично, полностью отсутствует имя архангела (осталась одна плохо сохранившаяся буква «α»). Необходимо отметить правильное написание греческого артикля мужского рода «ὁ» с густым придыханием, но в то же время отсутствие легкого придыхания над первым «α» слове «ἀρχάγγελος».

Медальон в среднике с изображением Архангела Гавриила (справа)

‘Ο ΑΡ(Χ)[ΑΓΓΕΛΟΣ] ΓΑΒΡΗ(Λ) (греч.: ‘Ο ΑΡΧΑΓΓΕΛΟΣ ΓΑΒΡΙΗΛ)

Надпись сохранилась полностью, незначительно повреждена кракелюром. В слове «ὁ ἀρχάγγελος» над греческим артиклем мужского рода «ὁ» и первой буквой «ἀ» слова стоят знаки густого придыхания. В случае с артиклем это соответствует правилам грамматики, в случае с существительным «ἀρχάγγελος» — нет, т.к. придыхание должно быть легким. Отметим лигатурное написание букв «ρη» («ри») в имени Гавриил с неправильным употреблением «ii» на местах этимологических «η», как и в медальоне 11. Знаки ударения в этом слове отсутствуют. Отметим, что окончание ιλ встречается также в наименовании архангела Михаила в граффити Софии Киевской («Μιχαίλ») ¹⁸.

¹⁷ Пример надписи рядом с изображением святой Фотинии на иконе «Святой Николай» конец XII — начало XIII (ГТГ). См.: Гальченко М. Г. Надписи на древнерусских иконах конца XII–XV вв.: Палеографический и графико-орфографический анализ. М., 1997. С. 11.

¹⁸ Евдокимова А. А. Языковые особенности греческих граффити Софии Киевской: автореф. дисс. ... к. филолог. наук. С. 9.



Медальон «Архангел Гавриил»
из средника иконы. Фото В. Ю. Торопова.

Надписи у архангелов выполнены в строку, в отличие от надписей на полях, являющихся колончатými.

Анализ надписей каждого медальона приводит к следующим выводам. В надписях использована греческая лексика: «*προφήτης*» вместо «пророк», «*πρόδρομος*» вместо «предтеча». Их лигатурное написание традиционно для греческих мозаик, фресок и икон. При обозначении «святой» и «святая» также используется греческое написание с сохранением правильного употребления артиклей мужского и женского родов¹⁹. Имеющиеся надписи представляют следующую схему построения именования святых мужского рода: «*ὁ ἅγιος + ὁ πρόφήτης + имя*» (святой

+ пророк + имя), при этом во всех случаях слово «святой» имеет лигатурное написание в виде буквы «α», заключенной в кружок (исключение составляет медальон 14). Аналогичное построение надписей присутствует и при именовании святых жен, в которых слово «святая» имеет следующее написание: «*ἡ ἅγια*» (вместо «*ἡ ἅγια*»), т. е. вместо «ι» помещена более схожая с и-восемьмеричной «η». Образцом для вышеописанной схемы, которая «занимала доминирующее положение в XII–XV вв. в обозначении святых не независимо от типа изображения», послужили греческие образцы²⁰. В надписях присутствуют диакритические знаки, характерные для греческого письма, но их употребление во многих случаях не соответствует нормам грамматики. Например, написание слов «*ἅγιος/ἅγια*» без ударения (медальоны 2, 3, 8, 14, 17, 18); использование знака густого придыхания вместо легкого (медальоны 3 (*Ἰωάννης*), 6 (*Ἰερεμίας*), 14 (*Ἐλισαῖος*), медальон с архангелом Гавриилом); отсутствие придыхания в начале слова, но наличие его в окончании (медальон 14 (*ἅγιος* Елисей)); ударение на месте знака двойной йотации, которое используется в греческом для фиксации ударения на «ι» (Исаия вместо *Ἰσαΐας* — медальон 5). Использование во всех случаях знака густого придыхания (в том числе и на месте легкого) свидетельствует о том, что автор не разбирался в видах придыхания, но считал значимым сохранить традицию их употребления. При этом, однако,

¹⁹ Для русских надписей на иконах этого времени характерно подставление к этому слову артикля мужского рода («ο αγια») или написание этого слова как «α» в кружочке с последующим написанием конца слова «για», как, например, на изображении святой Фотинии на иконе «Святой Николай» (См.: *Гальченко М. Г.* Надписи на древнерусских иконах конца XII–XV вв... С. 11). Необходимо отметить, что, кроме употребления артикля мужского рода перед прилагательным женского рода, в окончании вместо буквы «α» стоит «Α».

²⁰ *Замятина Н. А.* Текстологический анализ русских иконных надписей: автореф. дисс. ... к. филолог. наук. М., 2002. С. 6.

используя знаки придыханий, он игнорирует знаки ударения, что крайне нехарактерно для греческой письменности (ударение продолжало употребляться как на письме, так и в устной греческой речи). Можно провести параллель с превалирующим типом тупого ударения (в т. ч. на месте острого) в граффити Софии Киевской, начертание которого схоже с густым придыханием, — имеет тот же наклон²¹. Справедливости ради следует отметить, что и на некоторых греческих иконах более позднего времени вместо густого придыхания можно видеть легкое, и наоборот²², ибо аспирация оставалась в византийском греческом только в письменной, но не в устной речи. Тем не менее, знаки ударения на греческих иконах не игнорируются.

Обращает на себя внимание и регулярное двойное употребление артикля мужского рода в словосочетании «ὁ ἅγιος ὁ προφήτης» языка (медальоны 2, 6 (?), 11 (?), 12, 14), что также противоречит правилам грамматики греческого языка. Здесь можно согласиться с высказанным предположением М. А. Гальченко о том, что греческое лигатурное написание «а» в кружочке воспринималось древнерусским писцом как некий символ для обозначения святости, без понимания того, что в данной лигатуре кружочек является артиклем мужского рода, а буква «а» — первой буквой слова «ἅγιος»²³. Однако в медальоне 14 с изображением пророка Елисея: 'Ο ΑΓΗΟΣ/ 'Ο ΠΡ[Ο]Φ[Η]ΤΗΣ// 'Ε/ΛΗ/ΣΕΝ, в котором «ὁ ἅγιος» записано не в виде лигатурного сочетания, а полностью, но кириллическими буквами, встречаем также двойное употребление греческого артикля мужского рода. Кроме того, встречена морфологическая ошибка в окончании существительного «προφήτος» вместо «προφήτης» (медальон 12).

Несмотря на следование греческим образцам и копирование (с ошибками) их графического обозначения при указании на иерархическую принадлежность, имена святых имеют славянское написание, графико-орфографические особенности которого характерны именно для древнерусской письменности: «Нафанъ» (греч. Νάθαν) с редуцированным «ъ» на конце и с буквой «ф» передающая греческую букву «θ»; «Елисеи» (греч. Ἐλισαῖος), Исаия (греч. Ἰσαΐας) и Иеремия (греч. Ἰερεμίας) с восьмеричным «и» на месте греческой «ι»; Иезекиил (греч. Ἰεζεκιήλ) и Гавриил (греч. Γαβριήλ) написание восьмеричной «и» перед десятеричной на месте греческих «ιη»²⁴.

В медальоне 14, как обращалось на это внимание выше, греческое слово «ὁ ἅγιος» записано кириллическими буквами. В нем присутствует лигатурное сочетание «ги», в котором звук [и] передан буквой «и» восьмеричной. Ту же ошибку видим и в медальоне 17.

²¹ Евдокимова А. А. Языковые особенности греческих граффити Софии Киевской: автореф. ... С. 19.

²² Например, на иконах «Оплакивание Христа» (посл. четв. XIV в.), или иконе святых пяти мучеников Персидских (ок. 1400) артикль мужского рода «ὁ» написан с легким придыханием вместо густого (См.: Цигаридас Е. Н. Священная Великая Обитель Ватопед. Византийские иконы и оклады. М., 2016. Кат. 35. Ил. 125. С. 159. Кат. 48. Ил. 152. С. 194.

²³ Гальченко М. Г. Надписи на древнерусских иконах конца XII–XV вв... С. 11.

²⁴ В греческом языке «ι», соответствующий русскому i-десятеричному, всегда пишется перед «η», соответствующему русскому и-восьмеричному.

Анализ употребления графем «і» и «и» в надписях на иконе позволяет прийти к выводу, что при передаче звука [и] для писца актуальным способом его обозначения была буква «и» (притом не только в безударном положении, как в граффити Софии Киевской²⁵, но и в ударном). Употребление же буквы «і», скорее всего, вызвано потребностью графической диссимиляции.

О палеографии надписей можно сказать следующее: ширина букв составляет не более половины их высоты, в некоторых случаях их пропорции приближаются к квадрату. Начертание букв древнее, характерное для XII–XIII вв. Из особенностей можно выделить букву «и» — широкую, почти квадратную, со строго горизонтальной поперечной перекладиной, находящейся в центре буквы (медальоны 5, 6, 11). Буква «н» с диагональной перекладиной, как греческая N, не доходящей до конца правой мачты, (медальоны 2, 12). Буква «м» с игрекообразной серединой находит аналогии на греческих иконах периода XI–XIII вв. У букв «к» и «з» равновеликие верхние и нижние части. У «к» левая и правая части соединены вместе, у «з» верхняя часть буквы похожа на цифру семь, нижняя — в виде небольшой головки с хвостиком, загнутым влево (медальон 11)²⁶. В надписях имеется два варианта написания «ω»: с высокой средней частью, характерной для XI–XII вв. (медальон 2) и широкой, с низкой средней частью, которая появляется в XIII в. (медальон 3). «Ъ» с крупной петлей, из-за чего практически отсутствует мачта буквы, хвостик длинный с небольшим загнутым вниз концом (медальон 12). В медальоне 10 встретилось интересное написание буквы «в» с петлей на спинке вертикальной мачты. По наблюдениям О. С. Пойминой, подобное написание является вариантом заглавной буквы и встречается в памятниках ростовского происхождения конца XII — начала XIII вв.²⁷ Наличие «крышечек» над некоторыми буквами: «а», «л», «н», «ф», находит аналогии в греческих и сербских надписях XII–XIII вв., а в русских — XIII в.

Надписи, сохранившиеся на свитках у двух святых в медальонах 5 и 6, являются поновительскими и выполнены не ранее XV в. В руках пророка Иеремии (медальон 6) свиток, начинающийся со слова «рече...» Палеографической особенностью этого слова является написание односторонней буквы «ч». В руках пророка Исаяи свиток со словами «се д[ѣ]ва въ // [чре]вѣ при[метъ]». Более позднее происхождение надписей подтверждают и затеки краски в кракелюр, а также видимые в ИК некоторые буквы нижележащей надписи.

Таким образом, сохранившиеся на иконе «Богоматерь Умиления» надписи в медальонах могут быть датированы XIII в. Ввиду краткости надписей и их плохой сохранности невозможно установить узкую датировку. На основании палеографического и графико-орфографического анализа имеющегося материала можно сделать вывод о том, что надписи были сделаны русским

²⁵ Евдокимова А. А. Языковые особенности греческих граффити Софии Киевской: автореф. ... С. 9.

²⁶ Аналогии буквы находим в: Троицкий сборник XII–XIII вв. // РГБ. Ф. 304/Л. № 12; Житие св. Нифонта 1222 г. // РГБ. Ф. 304/Л. № 35. См. также: Пономаренко Т. О. Языковые особенности Жития Нифонта 1222 г.: дисс. ... к. филолог. наук. Казань, 2009.

²⁷ Поймина О. С. Языковые особенности Троицкого сборника XII–XIII вв... С. 89; Троицкий сборник XII–XIII вв. // РГБ. Ф. 304/Л. № 12. Л. 14, 19, 19 об., 21, 175, 175 об.

писцом. Мастер был хорошо знаком с греческими образцами икононого письма и стилизовал свои надписи под греческие. Однако большое количество грамматических ошибок указывает на то, что в момент воспроизведения надписей на иконе перед ним отсутствовал сам образец.

Для территориальной локализации также недостаточно материала, хотя аналогии особенного написания буквы «в» можно найти в ростовских рукописях XII–XIII вв.

Источники и литература

1. «Пречистому образу Твоему поклоняемся...»: Образ Богоматери в произведениях из собрания Русского музея / Авт. вступ. ст. Т. Вилинбахова, И. Плешанова. СПб.: Palace Editions, 1995. 350 с.

2. *Брант Р. Ф.* Лекции по истории русского языка / Предисловие В. К. Журавлева, И. В. Журавлева. Изд. 2-е, стереотипное. — М.: КомКнига, 2005. — 128 с.

3. *Буслаев Ф. И.* Историческая грамматика русского языка. Этимология. Изд. 7. М.: КомКнига, 2006. 296 с.

4. *Вилинбахова Т. Б.* Икона «Богоматерь умиление» из Белозерска. Материалы к каталогу собрания иконописи Русского музея // В землях Вологодских просиявшие...»: каталог межрегиональной выставки и материалы научно-практической конференции / Сост. А. С. Преображенский, И. В. Соколова, Е. А. Виноградова; фотограф В. В. Тарасовский. Вологда: Арника, 2023. С. 285–292.

5. *Вилинбахова Т. Б.* Об иконе «Богоматерь Умиление (Белозерская)» // Искусство Руси, Византии и Балкан XIII века. Тез. докл. конф. Москва, сентябрь 1994 г. СПб., 1994. С. 40–41.

6. *Гальченко М. Г.* Надписи на древнерусских иконах XII–XV вв.: Палеографический и графико-орфографический анализ. М.: Наука, 1997. 171 с.

7. *Евдокимова А. А.* Языковые особенности греческих граффити Софии Киевской: автореф. дисс. ... к. филолог. наук. СПб., 2008. 23 с. EDN NJFJKN.

8. *Евдокимова А. А.* Языковые особенности греческих граффити Софии Киевской // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2007. Т. 17. № 43–1. С. 115–119. EDN KAONFX.

9. Живопись домонгольской Руси. Каталог. М.: Советский художник, 1974. 128 с.

10. Житие св. Нифонта 1222 г. // РГБ. Ф. 304/1. № 35. URL: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-i/f-304i-35/?ysclid=lqcae7p7r9872581131> (дата обращения: 19.12.2023).

11. *Замятина Н. А.* Текстологический анализ русских иконных надписей: автореф. дисс. ... к. филолог. наук. М., 2002. 27 с.

12. *Лазарев В. Н.* Искусство Новгорода. М.; Л.: Искусство, 1947. 180 с.

13. *Мясоедов В. К.* Фрески Спаса-Нередицы / [Со вступ. статьей Н. П. Сычева]. Л.: Гос. тип. им. И. Федорова, 1925. 31, [9] с.

14. *Поймина О. С.* Языковые особенности Троицкого сборника XII–XIII вв.: дисс. ... к. филолог. наук. Казань, 2012. 326 с.

15. *Пономаренко Т. О.* Языковые особенности Жития Нифонта 1222 г.: дисс. ... к. филолог. наук. Казань, 2009. 245 с.

16. *Пуцко В. Г.* Икона «Богоматерь Белозерская» и проблемы византийско-русских историко-художественных параллелей XIII в. // Реставрация и исследование памятников культуры Русского Севера: сб. ст. Вологда, 2011. С. 117–125.

17. Пуцко В. Г. Икона Богоматери Белозерской: русская иконопись XIII века в европейском художественном контексте // Белозерье: краеведческий альманах. Вып. 2. Вологда, 1998. С. 330–343.
18. Пуцко В. Г. Иконы в древнем Белозерье // Белозерье. Историко-литературный альманах. Вып. 1. Вологда, 1994. С. 236–244.
19. Троицкий сборник XII–XIII вв. // РГБ. Ф. 304/1 № 12. URL: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-i/?ysclid=lqsaobbhak12298846> (дата обращения: 19.12.2023).
20. Цигаридас Е. Н. Священная Великая Обитель Ватопед. Византийские иконы и оклады / Пер. и науч. ред. А. В. Захарова. М.: Верхов С. И., 2016. 439 с.: цв. ил.
21. Шалина И. А. Икона Богоматери Умиления из Белозерска – новгородский памятник второй четверти XIII века // София. 2022. № 2. С. 12–18.

Список сокращений

- ГРМ – Государственный Русский музей
ГТГ – Государственная Третьяковская галерея
ДРЖ – Древнерусская живопись
РГБ – Российская государственная библиотека

М. О. Логунова

Воссоздание мерной иконы Петра I: история уникального проекта



УДК 94(470)+271.2-526.62
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_185
EDN KQQBYI

Аннотация: Мерные иконы были очень популярны в царской семье в XVI–XVIII вв. В настоящее время традиция писания мерных икон для младенцев возрождается. Статья посвящена уникальному проекту Государственного музея истории Санкт-Петербурга по воссозданию и возвращению на историческое место мерной иконы Петра I, являвшейся элементом мемориала у могилы императора в Петропавловском соборе, но впоследствии утраченной.

Ключевые слова: мерная икона, икона, апостол Петр, Петр I, воссоздание, кипарис, рама, Петропавловский собор, М. Логунова, Д. Мироненко.

Об авторе: **Марина Олеговна Логунова**

Кандидат исторических наук, Государственный музей истории Санкт-Петербурга.

E-mail: Logounova@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-4858-7589>

Для цитирования: Логунова М. О. Воссоздание мерной иконы Петра I: история уникального проекта // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 185–198.

Статья поступила в редакцию 24.01.2024; одобрена после рецензирования 07.02.2024; принята к публикации 12.02.2024.

Marina O. Logunova

**Reconstructing Peter I's Measured Icon:
History of a Unique Project**

UDC 94(470)+271.2-526.62
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_185
EDN KQQBYI



Abstract: Measured icons were very popular in the royal family in the 16th-18th centuries. Currently, the tradition of painting dimensional icons for babies is being revived. The article is devoted to the unique project of the State Museum of St. Petersburg History to recreate and return to its historical place Peter I's measured icon, which was an element at the emperor's tomb memorial in the Peter and Paul Cathedral, but was subsequently lost.

Keywords: measured icon, icon, Apostle Peter, Peter I, reconstruction, cypress, frame, Peter and Paul Cathedral, M. Logunova, D. Mironenko.

About the author: **Marina Olegovna Logunova**

Cand. Sc. in History, State Museum of St. Petersburg History.

E-mail: Logounova@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-4858-7589>

For citation: Logunova M. O. Reconstructing Peter I's Measured Icon: History of a Unique Project. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 185–198.

The article was submitted 24.01.2024; approved after reviewing 07.02.2024; accepted for publication 12.02.2024.

Мерная (родовая, родимая) икона в XVII–XVIII вв. — икона, которую создавали ко дню крещения ребёнка. Традиция существовала в основном в правящей семье. Такая икона отражала «долготу роста и ширину объёма» новорожденного, была узкой по ширине и изображала тезоименного ему святого, отсюда название «мерная». Ее писали лучшие иконописцы Оружейной палаты на доске, обычно кипарисовой, хотя для девочек могли писать икону и на лице. В настоящее время традиция заказа мерных икон возрождается.

Где мерные иконы находились во время жизни человека неизвестно, однако можно предположить, что им отводилась определенная роль в церемонии погребения их владельца, после чего они оставались в храме-усыпальнице и являлись неотъемлемой частью придворной культуры допетровской Руси¹. В XVII в. сложилась традиция воздвигать надгробные иконостасы у гробниц первых царей из рода Романовых. Такие иконостасы включали в себя иконный портрет погребенного, патрональную икону, т. е. образ соименного ему святого, мерную (родимую) икону и т. н. гробовые иконы Богоматери и Иисуса Христа². При реформировании траурного церемониала во время правления Петра I подобная традиция была утрачена, но возродилась в XIX в.³

Сын царя Алексея Михайловича от второго брака с Натальей Кирилловной Нарышкиной царевич Петр Алексеевич, будущий царь и император Петр I, родился 30 мая 1672 г. в Кремлевском дворце в Москве, в день малоизвестного на Руси св. Исаакия Долматского. Крестили царевича Петра Алексеевича в Чудовом монастыре (не сохранился) Московского Кремля в храме Михаила Архангела 29 июня 1672 г. в Петров день. Крестной матерью новорожденного стала его тетка царевна Ирина Михайловна, крестным отцом — старший единокровный брат 11-летний царевич и будущий царь Федор Алексеевич.

Царь Алексей Михайлович, представитель второго поколения династии Романовых, очень внимательно относился к вопросу узаконения новой ветви правящего дома. Будучи православным правителем, он приказывал создавать мерные иконы своих новорожденных детей. Симон Ушаков⁴ был хорошо известен Алексею Михайловичу, именно он писал в 1661 г. мерную икону «Федор Стратилат» для царевича, впоследствии царя Федора III Алексеевича. В 1672 г. Симон Ушаков писал мерный родильный образ царевича Петра Алексеевича «Апостол Петр», заканчивал образ в связи с болезнью Ушакова Федор Козлов⁵. Икона писана на кипарисовой доске. Она была

¹ Самойлова Т. Е. К истории возникновения традиции написания мерных икон // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья: XVI век. Т. 24. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. С. 360–366.

² Сорокатый В. М. Некоторые надгробные иконостасы Архангельского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. Т. 10. М.: Наука, 1977. С. 405–420.

³ См.: Логунова М. О. Печальные ритуалы императорской России. М.-СПб.: Центрполиграф, 2011. 270 с.

⁴ Симон (Пимен) Фёдорович Ушаков (1626, Москва — 25.06.1686, Москва) — русский московский иконописец и график, ведущий иконописец Оружейной палаты.

⁵ Козлов Федор Федоров (Козел, Козленок) (ок. 1628 — ум. 1675) — жалованный иконописец Оружейной палаты, родом из Ярославля. В июне 1670 г. Ф. Козлов писал икону тезоименитой великой княжне Евдокии Алексеевне преподобномученицы Евдокии.



С. Ушаков. Мерная икона царя Федора Алексеви́ча. 1661. Музеи Московского Кремля

заказана Алексеем Михайловичем к тезоименитству «царевича... Петра Алексеви́ча в долготу и широту»⁶, т.е. в рост младенца Петра размером 11 (49,5 см) на 3 вершка (13,5). Вершок до 1845 г. — 4,5 см. Об этой работе известно из челобитной Ушакова от 1674 г.: «В прошлом государь, во 180-м году, по твоему великого государя указу, писал я, холоп твой, меру благоверного государя царевича и великого князя Петра Алексеви́ча всеа Великая и Малыя и Белья Росии; на мере — образ Пресвятыя и Живоначальныя Троицы да святого апостола Петра знаменит и ризы писал и, волей Божией, в то число заскорбел я, и после меня дописывал тот образ Федор Козлов, ему твое государево жалованье дано, а мне, холопу твоему, не дано»⁷. Из еще одного письма государю известно, что в 1673 г. С. Ушаков писал на липовой доске икону «Наталья Никомидийская» размером 11 вершков на 3 вершка «меру ж государыни благоверные царевны и великие княжны Наталии Алексеви́чны, на мере образ Пресвятыя и Живоначальныя Троицы да святыя мученицы Наталии, и за то мне не дано ничего ж, а прежде сего за такие дела было твое великого государя жалованье — сукна и тафты. Милосердый государь... пожалуй меня, холопа своего, для святыя икон своим великого государя жалованьем за мое работишко, что тебе милосердому великому государю Бог известит»⁸.

Очевидно, у иконописца были проблемы с оплатой Алексеем Михайловичем его работ, несмотря на известность и признание. Сохранилось около полусотни работ С. Ушакова с надписями, содержащими имя художника, причем большая часть из них, вероятно, подписывалась им собственноручно. Иногда в них упоминались ученики, принимавшие участие в создании иконы⁹.

Мерная икона младенца Петра, начатая С. Ушаковым и завершенная Ф. Козловым, была позднее перевезена в Петербург, где до 1827 г. хранилась в придворной ризнице, а затем по повелению императора Николая I была передана в Петропавловский собор и установлена у могилы Петра I. Таким образом, Николай I, как и каждый император из Дома Романовых, стремился

⁶ Словарь русских иконописцев XI–XVII веков. Редактор-составитель И. А. Кочетков. М.: Индрик, 2009. С. 338.

⁷ Словарь русских иконописцев XI–XVII веков. С. 693

⁸ Словарь русских иконописцев XI–XVII веков. С. 693.

⁹ Бекенева Н. Г., Нерсесян Л. В. Симон Ушаков. Жизнь и творчество // Симон Ушаков — царский изограф: Каталог выставки. М., 2015. С. 6.

показать свое уважение и поклонение великому предку и реформатору страны. Икону украшал золотой оклад весом 1 фунт 62 золотника 45 долей (677 г) и дорогая деревянная рама. Перед образом помещалась бронзовая лампада¹⁰. При изучении месторасположения иконы на пилястре южной стены Петропавловского собора выяснилось, что икона в киоте была повешена таким образом, что ее центр располагался на высоте 2 м 4 см, что соответствует росту императора Петра I.

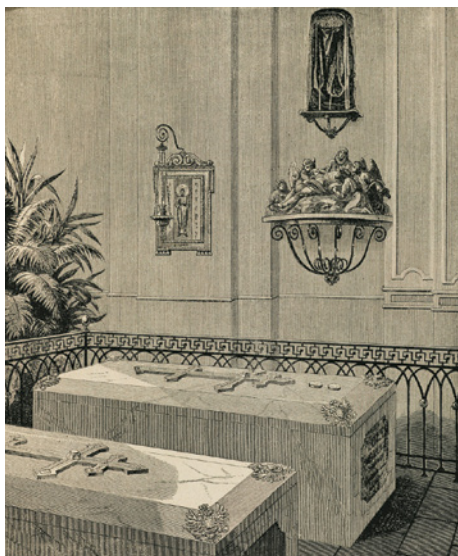
После Февральской революции 1917 г. началась эвакуация ценностей из дворцов и церквей Петрограда. Возможно, в число подобных эвакуированных в Москву предметов могла попасть и мерная икона Петра I в золотой ризе. Однако на фотографиях, сделанных в соборе в 1942 г., видно, что место данной иконы не пусто. Можно предположить, что с подлинной иконы был снят список или в Москву был отправлен золотой оклад. Известно, что убранство могилы Петра Великого частично сохранялось и во время блокады Ленинграда. В то время Петропавловский собор находился в ведении Музея Революции и от могилы императора солдаты уходили на фронт защищать город в Великую Отечественную войну. По устному преданию, икона могла оставаться в соборе вплоть до 1942 г., когда ленинградцы видели ее на своем историческом месте. Дальнейшая судьба этого памятника на данный момент остается не выясненной. Возможно, небольшой образок хранится в собрании одного из музеев России и, хочется надеяться, однажды будет идентифицирован из множества единиц хранения.

В конце 2021 г. автор настоящей статьи предложила к 350-летию Петра I воссоздать у его захоронения в Петропавловском соборе уникальный мерный (родильный) образ с изображением апостола Петра, утраченный в первой половине XX в. Руководство музея поддержало эту идею. В 2022 г. в преддверии празднования 350-летия Петра Великого Музей истории Санкт-Петербурга принял решение о воссоздании мерной иконы императора и возвращении ее на историческое место у надгробия основателя Санкт-Петербурга в Петропавловском соборе. Благородная идея сплотила в небольшой научный и творческий совет группу единомышленников. Собранные сведения и погруженность в тему изначально обозначили научного руководителя проекта — автора настоящей статьи, собравшую необходимые для работы



Ф. Козлов. Мерная икона царевны Софьи Алексеевны. 1657. Музей «Новодевичий монастырь»

¹⁰ Новоселов С. К. Описание кафедрального собора во имя Святых первоверховных апостолов Петра и Павла в Санктпетербургской крепости. СПб., 1957. С. 24–25.



Надгробие Петра I. К. Брож.
Гравюра Э. Даммюллера.
Общий вид. 1872 г. Илл. из журнала
«Всемирная иллюстрация»



Могила Петра I. Фото 1911 г.

сведения и иконографию. Активную поддержку и содействие на протяжении всего периода оказывало руководство Музея истории Санкт-Петербурга, контроль над воплощением проекта осуществлялся генеральным директором музея В. В. Кирилловым. Для воссоздания мерной иконы по совету профессора Санкт-Петербургской Академии Художеств им. И. Е. Репина Н. С. Кутейниковой был приглашен известный петербургский иконописец, руководитель иконописно-реставрационной мастерской Александро-Невской Лавры Д. Г. МIRONENKO. Особая надзорная и кураторская миссия по программно-иконографическим вопросам, а также важнейшим аспектам архитектурно-художественного соответствия осуществлялась настоятелем Петропавловского собора архим. Александром (Федоровым). Благословение на проведение этих работ дал наместник Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры епископ Кронштадтский Назарий (Лавриненко)¹¹. В течение всего периода работ он внимательно следил за творческим процессом и охотно делился своим мнением с автором. Практически все художественные, производственные и организационные решения принимались коллегиально и оперативно, в доброжелательной рабочей атмосфере¹².

Икона написана на кипарисовой доске. Левкас традиционный меловой. Позолота нимбов выполнена на полимент с полировкой агатовым зубком, с использованием антикварного сусального золота французского производства XIX в. Позолота изображений: престола,

¹¹ Епископ Кронштадтский Назарий являлся наместником Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры с 1996 по 2023 гг., в 2023 г. был назначен епископом Кузнецким и Никольским.

¹² МIRONENKO Д. Г. Из истории и опыта воссоздания мерной иконы Петра I // Научные труды Санкт-Петербургской академии художеств. Вып. 64. Проблемы развития отечественного искусства. Январь/март. СПб., 2023. С. 77–93.



Могила Петра I. Фото 1942 г.

седалищ, крыльев ангелов Троицы выполнена на полимент с использованием сусального палладия — материала дороже золота. Живопись выполнена цельнояичной темперой с использованием минеральных пигментов: свинцовые белила, бадахшанский лазурит, диаптаз, малахит, киноварь, свинцовый сурик, охры и пр., а также органических пигментов: натуральный кармин, индиго, шафран. Покрытие осуществлено в два этапа масляно-смоляными составами и копаловым¹³ натуральным лаком¹⁴.

Одним из важных вопросов, который необходимо было решить, — изображать ли Троицу Ветхозаветную, т. к. на тех иконографических материалах, которые удалось обнаружить, она прописана не была, но по данным, предоставленным научному руководителю проекта, Св. Троица была прописана самим С. Ушаковым.

На тыльной стороне иконы выполнена надпись: «Сей образ воссоздаст мерную икону Государя Императора ПЕТРА ВЕЛИКОГО. Писан в год его 350-летия иконописцем Свято-Троицкой Александро-Невской лавры Димитрием Мироненко. Санкт-Петербург. 2022 г.».

¹³ Копал (от мексиканского слова *soralli* — благовоние) — природная ископаемая смола растительного происхождения средней твердости. Общий термин, используемый для органических смол, которые не настолько стары, чтобы достаточно полимеризоваться и стать подобием янтаря. Копал получают главным образом подсочкой стволов дикорастущего копалового дерева (*Hymenaea courbaril*), а также добывают из земли (ископаемый копал).

¹⁴ *Мироненко Д. Г.* Из истории и опыта воссоздания мерной иконы Петра I // Научные труды Санкт-Петербургской академии художеств. Вып. 64. Проблемы развития отечественного искусства. Январь / март. СПб., 2023. С. 77–93.



Мироненко Д. Г.
Эскиз воссоздания мерной
иконы Петра I

Киот. Мерная икона имеет небольшие размеры, но помещена в объемный киот. Воссозданный по иконографическим материалам киот создала и преподнесла в дар музею фирма «Акантус Ателье» (генеральный директор О. Л. Спивак, главный художник и автор проекта Д. Г. Мироненко, конструкторы Р. В. Костин и А. О. Канатчиков, резчик Г. В. Останин, позолотчица А. А. Вотрогова, столяр краснодеревщик А. Д. Стуликов). Меценатом этого проекта выступил Г. Б. Фролов.

Киот изготовлен из массива липы с отделкой под французский лак. Резной декор выполнен без использования станков с числовым программным управлением, это полностью ручная работа. Позолота наружного декора произведена на лак мордан¹⁵ с защитной лакировкой поверхности, а позолота внутренней рамы — на полимент¹⁶ с чеканкой и полировкой декора. Стекло изготовлено по методике «Фасет»¹⁷. Латунный кронштейн для лампы сделан по индивидуальному проекту методом горячейковки¹⁸.

К юбилею мерная икона была укреплена в храме на историческом месте у могилы Петра Великого. Установку производили сотрудники фирмы «Акантус Ателье». Высота от пола до нижнего края киота составляет 1 м 78 см, до центра изображения — 2 м 04 см (соответственно росту Петра I).

9 июня 2022 г. в Петропавловской крепости состоялись торжественные мероприятия, посвященные 350-летию со дня рождения Петра Великого. День начался с богослужения и освящения воссозданной мерной иконы. Рано утром в 8–00 в Петропавловском соборе собрались первые лица Санкт-Петербурга, Санкт-Петербургской и Ладужской митрополии, сотрудники музея истории города, гости и прихожане собора. Митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Варсонофий отслужил у могилы императора заупокойную литию по Петру I и освятил воссозданную мерную икону. Владыке сослужили настоятель собора архим. Александр (Федоров) с клиром и другие священнослужители.

¹⁵ Мордан — клеящая смесь для сусального золочения на натуральной основе (смола и масла).

¹⁶ Полимент — специальная глина для высокоглянцевого золочения. Применяется на готовых поверхностях, как правило, левкас. Полимент увеличивает тон и блеск сусального золота в процессе полировки агатом.

¹⁷ Фасет или фацет [фр. *facette*] — скошенная боковая грань чего-нибудь, например, зеркального стекла.

¹⁸ Мироненко Д. Г. Из истории и опыта воссоздания мерной иконы Петра I // Научные труды Санкт-Петербургской академии художеств. Вып. 64. Проблемы развития отечественного искусства. Январь/март. СПб., 2023. С. 77–93.

«Чем руководствовался Петр, кроме горячего желания блага для родной страны? — сказал, в частности, митр. Варсонофий в слове после богослужения. — Он руководствовался верой. Вознося заупокойные молитвы, мы признаем, что государь был верным сыном Русской Церкви при всех недостатках, свойственных человеку. И просили Господа простить его согрешения, ибо «несть человек, иже жив будет и не согрешит». Также митр. Варсонофий процитировал слова Святейшего Патриарха Кирилла: «Петр Алексеевич оставался верующим и православным человеком. Значимые деяния, совершенные им во благо России, свидетельствуют о нем как о православном правителе, сознававшем ценность веры и христианской духовной культуры для жизни народа»¹⁹.

Затем состоялась торжественная церемония возложения цветов к могиле Петра I. В ней приняли участие губернатор Санкт-Петербурга А. Д. Беглов, председатель Законодательного собрания Санкт-Петербурга А. Н. Бельский, генеральный директор Музея истории Санкт-Петербурга В. В. Кириллов, почетные гости, курсанты Университета морского и речного флота имени адмирала Степана Макарова, петербуржцы. Так в северной столице начался главный день празднования.

После богослужения В. В. Кириллов вручил Д. Г. Мироненко и О. Л. Спиваку благодарственные письма.

Казалось бы, все сделано, икона в киоте оказалась на историческом месте и выглядела очень органично, дополнив собой небольшой мемориал на могиле Петра I. Однако на самом деле композиция была неполной из-за отсутствия лампады. Зажжение лампады рядом с уникальным деревянным иконостасом

¹⁹ «Великий сын Отечества» // Официальный сайт Санкт-Петербургской митрополии Русской Православной церкви URL: <http://mitropolia.spb.ru/news/mitropolit/?id=209326> (дата обращения 12 июля 2022)



Воссозданная мерная икона Петра I. Фото Д. Г. Мироненко. 2022



Оборотная сторона воссозданной мерной иконы Петра I. Фото автора. 2022



Рабочая группа. Слева направо: О. Б. Спивак, Д. Г. Мироненко, Н. С. Кутейникова, архимандрит Александр (Федоров), Ж. В. Воробьева, М. О. Логунова.
Фото 9 июня 2022 г.



Освящение иконы и киота. Фото автора 9 июня 2022 г.

было невозможно, но пустой кронштейн выглядел странно. Накануне главного храмового праздника Петропавловского собора и одновременно именин города, когда на богослужение ожидалось прибытие Святейшего Патриарха Кирилла, эту лауну удалось заполнить. К тому моменту над иконой появилась старинная подвесная лампада в стиле Ампира в форме металлической чашечки; на выступающем, с вогнутыми гранями поясе, на рельефных пальметках²⁰ прикреплены три цепочки, соединяющиеся наверху с куполообразной крышкой с кольцом для подвеса. Лампада была создана в Российской империи, в Санкт-Петербурге в 1845 г. На лампаде и цепях имеется несколько клейм: на тулове — «Е Ф: С»; «Д. Т /1845»; «два якоря и скипетр»; на крышке и цепях — «84». Клеймо «Е Ф: С» принадлежит серебряных дел мастеру Ефиму Сидорову, который работал в Петербурге в середине XIX в. Клеймо «Д. Т /1845» поставлено пробирным мастером Д. И. Тверским, который служил в пробирном управлении Санкт-Петербурга с 1832 по 1850 г. «84» означает пробу серебра, «два якоря и скипетр» — герб Санкт-Петербурга, свидетельствуют о месте изготовления. Высота и диаметр лампады 8 см, общая длина с цепью составляет 43 см, но для того, чтобы лампада не закрывала саму мерную икону, было принято решение сократить длину цепи, что и было сделано. Зажечь как положено лампаду в памятнике федерального значения, каковым является Петропавловский собор, не представлялось возможным, но для того, чтобы соблюсти канон, в лампаду был вставлен современный стаканчик для масла высотой 9 см и диаметром 4,5 см, выполненный из прессованного хрусталя. Лампада является даром Государственному музею истории Санкт-Петербурга к воссозданной мерной иконе мецената А. В. Голышкина.

Особенностью Петропавловского собора является то, что памятник федерального значения находится в совместном использовании как Музеем истории Санкт-Петербурга, так и Русской Православной Церковью. После того, как в 2009 г. было подписано соглашение между музеем и Санкт-Петербургской епархией, здесь регулярно проводятся богослужения. Есть у Петропавловского собора и три храмовых праздника, главный из которых — 12 июля, день апостолов Петра и Павла, а также именины города. В 2009 г. в соборе прошло первое за всю его историю патриаршее богослужение. В наши дни патриаршие богослужения 12 июля в Петропавловском соборе стали традицией. Не стал исключением этот праздник и в 2022 г.



Лампада над иконой.
Фото автора. 2022

²⁰ Пальметка — то же, что пальметта (от греч. *πάλαμψ* — ладонь) — элемент растительного орнамента в виде листа пальмового дерева, по сходству с ладонью, или с «растопыренными пальцами руки».



Патриаршее богослужение 12 июля 2022



Убранство могилы Петра I. Фото автора 2022

Находясь у могилы Петра Великого, Святейший Патриарх Кирилл не мог не видеть и ту мерную икону, которая установлена над могилой великого реформатора России. Воссоздав мерную икону Петра I, Музей истории Санкт-Петербург пошел по пути доселе непроторенному. В настоящее время подобные случаи воссоздания утраченных памятников неизвестны. Тем более важно, что сделано это было на основании соответствующего научного аппарата и аутентичной технологии иконописи. Создание, освящение и установка на историческое место мерной иконы Петра I стало одним из наиболее ярких событий в череде юбилейных торжеств по случаю 350-летия Петра Великого.

Все участники этого проекта считают, что коллективом авторов была выработана верная методика для осуществления подобных исторических реконструкций. Хочется верить, что данный эксперимент

найдет своих последователей и в дальнейшем. Тот факт, что настоящее местопребывание оригинальной мерной иконы неизвестно, нисколько не умаляет важного значения сохранения исторической памяти. Возможно, подлинная мерная икона, писанная С. Ушаковым и Ф. Козловым, когда-нибудь будет обретаена. Люди, которые принимали участие в осуществлении проекта надеются, что новый список иконы, созданный в соответствии с материалами, размерами, техникой и манерой иконописцев XVII в. специально для Петропавловского собора, останется на своем законном месте — над могилой основателя Санкт-Петербурга. Это событие — очередной шаг музея на пути восстановления исторически сложившегося в XVIII–XX вв. мемориала на могиле Петра I.



Воссозданная мерная икона и бюст Петра I над его могилой. Фото 2022

Источники и литература

1. Бекенева Н. Г., Нерсесян Л. В. Симон Ушаков. Жизнь и творчество // Симон Ушаков — царский изограф: Каталог выставки. М., 2015. 528 с.: илл.
2. «Великий сын Отечества» // Официальный сайт Санкт-Петербургской митрополии Русской Православной церкви URL: <http://mitropolia.spb.ru/news/mitropolit/?id=209326> (дата обращения 12.07. 2022)

3. *Логунова М. О.* Печальные ритуалы императорской России. М.-СПб.: Центрполиграф, 2011. 270 с.
4. *Мироненко Д. Г.* Из истории и опыта воссоздания мерной иконы Петра I // Научные труды Санкт-Петербургской академии художеств. Вып. 64. Проблемы развития отечественного искусства. Январь / март. СПб., 2023. С. 77–93.
5. *Новоселов С. К.* Описание кафедрального собора во имя Святых первоверховных апостолов Петра и Павла в Санктпетербургской крепости. СПб., 1957. С. 24–25.
6. Русская Православная церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5943681.html> (дата обращения 20 июля 2022).
7. *Самойлова Т. Е.* К истории возникновения традиции написания мерных икон // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья: XVI век. Т. 24. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. С. 360–366.
8. Словарь русских иконописцев XI–XVII веков. Редактор-составитель И. А. Кочетков. М.: Индрик, 2009. 1104 с.
9. *Сорокатый В. М.* Некоторые надгробные иконостасы Архангельского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. Т. 10. М.: Наука, 1977. С. 405–420.

Е. А. Скоробогачева, М. А. Бурова

Духовные смыслы скульптуры и живописи Ф. К. Сушкова. Философско-художественное размышление о судьбе России

УДК 73/76.071.1(470+571)(092):929
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_199
EDN YKDAZM



Аннотация: Изучение современного творчества имеет особую актуальность в связи с необходимостью осмысления историко-религиозных, этических, эстетических процессов, неотделимых от настоящего времени, что в полной мере приложимо к произведениям скульптуры и живописи Ф. К. Сушкова, высокопрофессиональные произведения которого являют философско-художественные размышления о судьбе России. Камертоном их звучания является единая и всеобъемлющая религиозно-философская наполненность содержаний. Именно она раскрывает его мировоззрение, биографические факты, суть образов. Изучая его произведения, обращаемся к понятиям «иеротопия», «верующий разум». Ряд малоизвестных в России живописных картин Сушкова впервые вводится в научный оборот, определяется их стилистическая принадлежность, основные составляющие синтезированного художественного языка. В результате проведенного исследования заключаем, что при всей многогранности произведений Сушков неизменно остается в русле христианского искусства, согласно пониманию его концепций современными исследователями в контексте эволюции мировой культуры. Настоящая статья является пока единственным научным исследованием творчества Сушкова.

Ключевые слова: Ф. К. Сушков, скульптура, живопись, векторы духовно-художественных влияний, верующий разум, православное искусство.

Об авторах: **Екатерина Александровна Скоробогачева**

Доктор искусствоведения, Российская академия живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова (Москва).

E-mail: skorobogacheva@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4576-2685>

Мария Александровна Бурова

Аспирант, Российская академия живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова (Москва).

E-mail: mariia.burova.96@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-7743-7327>

Для цитирования: Скоробогачева Е. А., Бурова М. А. Духовные смыслы скульптуры и живописи Ф. К. Сушкова. Философско-художественное размышление о судьбе России // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 199–213.

Статья поступила в редакцию 19.04.2024; одобрена после рецензирования 06.05.2024; принята к публикации 07.05.2024.

Ekaterina A. Skorobogacheva, Maria A. Burova

Spiritual Meanings of Sculpture and Painting by F. K. Sushkov. Philosophical and Artistic Reflection on the Fate of Russia

UDC 73/76.071.1(470+571)(092):929
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_199
EDN YKDAZM



Abstract: The study of modern creativity is of particular relevance due to the need to comprehend historical, religious, ethical, aesthetic processes inseparable from the present, which is fully applicable to the works of sculpture and painting by F. K. Sushkov, whose highly professional works are philosophical and artistic reflections on the fate of Russia. The tuning fork of their sound is a single and comprehensive religious and philosophical fullness of contents. It reveals his worldview, biographical facts, the essence of images. Studying his works, we turn to the concepts of «hierotopia», «believing mind». A number of little-known paintings by Sushkov in Russia are introduced into scientific circulation for the first time, their stylistic affiliation, the main components of the synthesized artistic language are determined. As a result of the conducted research, we conclude that for all the versatility of the works, Sushkov invariably remains in line with Christian art, according to the understanding of his concepts by modern researchers in the context of the evolution of world culture. This article is so far the only scientific study of Sushkov's work.

Keywords: F. K. Sushkov, sculpture, painting, vectors of spiritual and artistic influences, the believing mind, Orthodox art.

About the authors: **Ekaterina Aleksandrovna Skorobogacheva**

Doct. Sc. in Art Studies at the Ilya Glazunov Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture (Moscow).

E-mail: skorobogacheva@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4576-2685>

Maria Alexandrovna Burova

Postgraduate student in Art Studies at the Ilya Glazunov Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture (Moscow).

E-mail: mariia.burova.96@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-7743-7327>

For citation: Skorobogacheva E. A., Burova M. A. Spiritual Meanings of Sculpture and Painting by F. K. Sushkov. Philosophical and Artistic Reflection on the Fate of Russia. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 199–213.

The article was submitted 19.04.2024; approved after reviewing 06.05.2024; accepted for publication 07.05.2024.

Творчество большого художника всегда связано с актуализацией вечных ценностей, выраженных в онтологии тем, значимых для национального менталитета — Жизнь, Смерть, Материнство, Судьба человека, Война, Созидание, осмыслением Истории, поиски Бога... Актуализация вневременных содержаний, возвращение к национальным устоям, к понятиям «патриотизм», «духовная идентификация народа» исключительны важны сегодня. Обращаясь к творчеству такого масштабного и многопланового скульптора и живописца как Фёдор Кузьмич Сушков (1923–2006), важно сразу же выявить основной камертон звучания — направленность произведений, определяющую их эмоционально-идейное восприятие. Для мировоззрения Фёдора Сушкова, художника и просветителя, солдата и гражданина, этим камертоном является единая и всеобъемлющая религиозно-философская наполненность содержания. Именно она раскрывает его мировоззрение, биографические факты, суть образов; именно в таком ракурсе обратимся к исследованию его творчества.

Федор Кузьмич Сушков является верующим и православным художником, в условиях советской действительности не имевшим возможности прямо следовать традициям православного искусства. Он выражал их иносказательно, — через многоплановое прочтение форм находил аутентичные воплощения христианских содержаний. Таковы идеи его творчества: смиренное принятие скорбей и страданий, готовность к самопожертвованию, трактовка образов Великой Отечественной войны как неизбежности противостояния, в том числе духовного сопротивления ради освобождения Отечества, что звучит напоминанием слов Спасителя: «Не мир пришел Я принести, но меч» (Мф 10:34), т. е. автор утверждает, что в мире, где столь сильно зло, неизбежна борьба во имя России. Отчасти в подобных интерпретациях художник обращается к некоей «наивной вере», свойственной многим деятелям искусства, — через культуру примирить конфессиональные различия, вернуться к теории «всеединства», зародившейся еще в Серебряном веке.

В драматургии его искусства, в философии творчества обозначенные идеи нашли многообразные и глубинные интерпретации. Следует также отметить общность его заключений, явленных языком скульптуры и живописи, с положениями философов И. А. Ильина, В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова, а также близость его творческого метода ряду ведущих русских художников XIX — начала XX вв.: А. А. Иванова, В. И. Сурикова, В. М. Васнецова. Они выражали православное мировоззрение через многообразные построения художественной формы и пространства, часто через корреляцию религиозных образов с исторической, аллегорической, фольклорной тематикой; именно так достигали профессиональных высот мастерства в русле отечественного православного искусства. Их опыт продолжил в своем творчестве Сушков, несмотря на все исторические смуты и духовные противоречия смятенного XX в. Так, подтверждается, что в творческой лаборатории художника присутствуют особые утопические проекты, «мифологемы» интеллектуального творчества, далекие от живой практики Православия, отражающие характерные для творческой интеллигенции устремления, например, Л. Н. Толстого, соединить несоединимое, явить определенную «ревность не по разуму» (по Исааку Сирину), попытку человеческим умом проникнуть в Божественный Промысл.



Ф. К. Сушков. Троица Новозаветная. Рельеф

В детские годы родной край привлекал его ширью и лиричностью пейзажей, тем величественно-задушевным образом простора, который издавна и поныне столь свойственен России. Многие выдающиеся отечественные художники и скульпторы были выходцами из крестьянской среды: А. Архипов, Ап. и В. Васнецовы, С. Конёнков, И. Крамской, Ф. Малявин, А. Пластов, И. Репин, А. Рылов, А. Рябушкин, В. Суриков, С. Эрьзя и многие другие. К их числу принадлежит и художник Ф. Сушков.



Ф. К. Сушков. Шашка Гурда. 1990-е гг.

Иеротопия». Оно, согласно определению А. М. Лидова¹ и заключению Г. В. Скотниковой², понимается как «творчество по созданию сакральных пространств».

¹ Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006 // URL: http://www.hierotopy.ru/ru/?page_id=182 (дата обращения: 20.07.2024).

² Скотникова Г. В. Созвучие вечным смыслам бытия. СПб., 2012.

Религиозно-философский подход к постижению истории и современности, к их отображению языком скульптуры и живописи далеко не случаен для Сушкова, — он во многом связан с происхождением его семьи, той духовной атмосферой, которая сопутствовала началу его жизненному пути. Фёдор Сушков — выходец из народа, из русской глубинки. Он родился четвертым ребенком и единственным мальчиком в семье Кузьмы и Татьяны, крестьян села Новосолдатка Воронежской области.

При всей насыщенности жизни и творчества, их наполненности событиями и свершениями, выковывающими и оттачивающими его личность, Фёдор Кузьмич является прежде всего художником, в наиболее широком и многозначном значении этого термина: живописцем, мастером создания формы в пространстве, — скульптором, художником слова и художником-творцом собственной жизни. Изучая его произведения, следует обратиться к понятию «иеротопия».

Каждая из многообразных граней личности Ф. К. Сушкова окрашена особыми оттенками религиозно-философских воззрений, пониманием христианских смыслов и концепций искусства, о чём пишет М. Н. Цветаева³, многовекторностью художественных влияний⁴ и самобытностью их воплощений. Особо важно, что при всей многогранности звучания произведений Сушкова неизменно остается в русле христианского искусства, согласно пониманию его концепций современными исследователями в контексте эволюции мировой культуры.

Их исток следует искать в годах его детства, отрочества и юности, подобных чистым родникам, неустанно питающих поток мыслей, чувств, образов художника на протяжении всей жизни. Её начало, переходя на языке искусства, можно охарактеризовать не через живописную полихромную, а через лаконично суровые контрасты графики, через черно-белые тона скорбей и радостей, утрат и их преодоления, щедро наполнивших его рассветные годы.

Родители Фёдора были репрессированы и трагически погибли. В 1930–1940-е гг. он воспитывался бабушкой, очень набожным и исключительно образованным для крестьянской среды того времени человеком. Переживания детских лет уже в 1990-е гг. Фёдор Сушков выразил в живописной композиции «Шашка Гурда»⁵, пространство которой построено сегментарно, причём каждая его составляющая обращена к разновременным событиям, образующим единую хронологическую цепь, подобно решению клейм в житийных иконах. Его бабушка знала математику, литературу, историю, географию, арабский, греческий, латинский языки. Любимому внуку он читал Библию, стремясь с детских лет приобщить его к великой мудрости христианского учения, и это удалось в полной мере. Вероятно, уже тогда будущий художник впервые постигал азы православного искусства, знакомился с иконописью, храмовой стенописью, гравюрами, что не могло не сказаться в дальнейшем на его живописном языке. Годы спустя детские воспоминания и переживания он выразил в композиции «Детство. Гражданская война».

Сушков хорошо и с удовольствием учился, быстро вырос, но ясный рассвет его жизни вновь оборвался неумолимо и быстро 22 июня 1941 г., в день и час начала Великой Отечественной войны, о чем юноша узнал почти сразу же после выпускного бала. В 1941 г. 18-летний Фёдор Сушков решил идти на фронт, вступил в ряды Красной армии. После участия в первых боях был

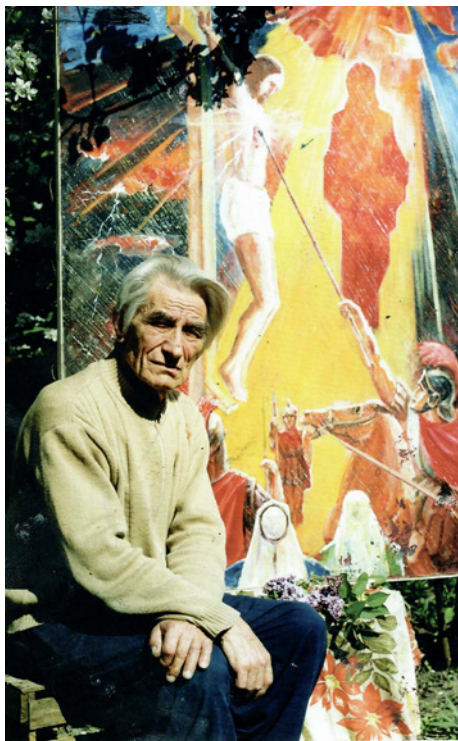


Ф. К. Сушков. Материнство. 1973

³ Цветаева М. Н. Христианский взгляд на русское искусство. СПб., 2012.

⁴ Скоробогачева Е. А. Многовекторность как одна из ключевых характеристик искусства Русского Севера // Искусство и образование. М., 2018. № 2. С. 47.

⁵ Гурда (чечен. Гурда, Гурда) — чеченское холодное оружие, клинки с клеймом в форме челюсти.



Ф. К. Сушков в мастерской на фоне картины Распятие. 1990-е гг.

отправлен на курсы ротных командиров, затем назначен командиром штрафного батальона⁶ 8-й Панфиловской дивизии, где под его командованием находилось более 470 человек. Они (Сушков в первую очередь) отвечали за обеспечение прорывов при наступлении на фашистов. Об этом через многие годы, как о немеркнущем воспоминании, художник рассказал в живописном полотне «Штрафбат», лаконичном в своем построении, ярком по колориту. Многофигурная композиция со стаффажным решением фигур отчасти напоминает произведения Брейгеля и Босха, не только в композиционном плане, но и по тому напряженному насыщенному содержанию, которое они в себе заключают, и отчасти обращена к традициям древнерусской живописи. Картина написана на сопоставлении ярких контрастных и несколько выбеленных оттенков, словно озаренных трагическим напряжением войны, вспышкой того боя, который едва не стоил Сушкову жизни.

Он получил тяжелое ранение, был госпитализирован. Как впоследствии рассказывал Фёдор Кузьмич, теряя сознание, испытал мистическое видение, словно увидел всю свою жизнь, и произнес вслух, что не умрёт. Врач, майор по званию, помогавший раненому Сушкову, вспоминал те его слова: «Я не умру, я ещё буду строить храм». Действительно, ему было суждено построить такой символический храм — храм веры, искусства, своей жизни.

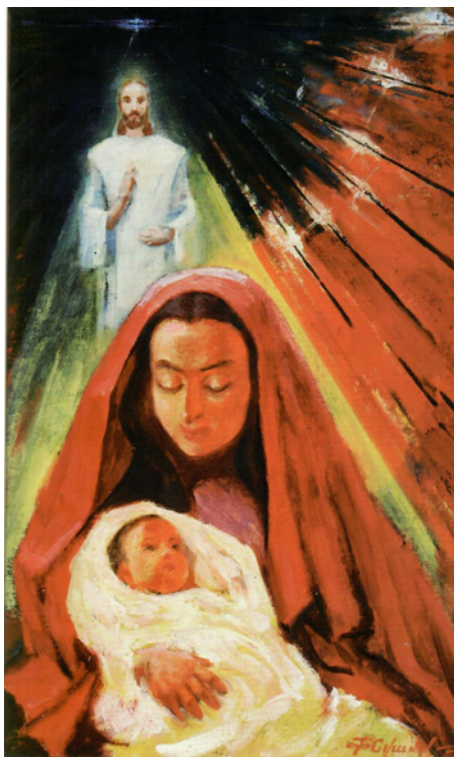
«Строительство» началось в конце 1940-х — первой половине 1950-х гг. После испытаний военных лет, когда еще так живы были скорби и трагедии утрат, жизненный и творческий путь художника окрасили светлые события и начинания. Именно тогда происходило и его становление как профессионального скульптора, и создание семьи. Сохранились ранние графические произведения, созданные в годы учебы в школе Александра Бучкури. Фёдор Сушков женился на односельчанке Марии Александровне Кулаковой, студентке Медицинского института. В 1949 г. жена получила диплом об окончании ВУЗа, и в том же году Фёдор Кузьмич поступил в институт искусств в Харькове. После успешного окончания обучения он получил распределение в Воронеж

⁶ Штрафбат — штрафное подразделение в ранге батальона. Туда направлялись военнослужащие офицерского состава всех родов войск, осужденные за воинские или общеуголовные преступления. Данные подразделения формировались в пределах фронтов — от одного до трех на каждом фронте. В штрафбате насчитывалось по 800 человек.

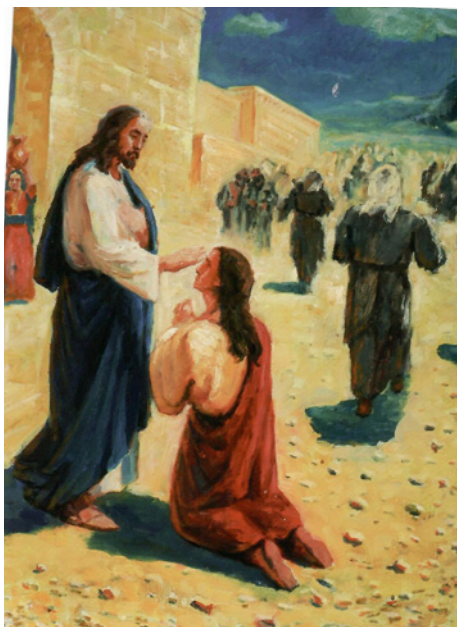
в качестве скульптора-монументалиста. В его творчестве рождались новые и новые произведения, а в его семье родились две дочери: Алла в 1947-м и Татьяна в 1956-м гг.

Фёдор Кузьмич продолжал работать много и плодотворно как скульптор-монументалист, получая государственные заказы, преображая новыми и новыми скульптурными композициями образ Воронежа. Он не был приверженцем коммунизма, но и не вступал в открытое противостояние с властью. Несмотря на трагизм детских переживаний — потерю репрессированных родителей, — в нем никогда не было озлобленности. Напротив, он сумел сохранить расположение к людям, всей своей жизнью и творчеством подтверждая действенность христианских истин о всепрощении, смирении и человеколюбия.

Его скульптурные образы воспевали великую Россию, героизм нашего народа, победу над фашизмом в Великой Отечественной войне. Сушков, живя и работая при советской власти, при доминировании соцреализма, отчасти вынужденно следовал официальным стилистическим требованиям времени, отчасти преодолевал эти рамки. Ему удавалось находить некоторые созвучия своего искусства с «суровым стилем», а также расширять диапазон содержания через обращение к общечеловеческим вневременным темам и иносказательным интерпретациям образов Нового Завета. Таковы уподобление 12-ти фигур в скульптурной группе «Победа» 12-ти апостолам, крестообразная композиция стелы «Победа», созвучие образов Матери и Ребёнка Богоматери с Младенцем. Он визуализировал положения православного мировоззрения — идеи соборности и жертвенной любви, которые пронизывают все образы Великой Отечественной войны в его произведениях. Именно поэтому в скульптурных группах «Победа» и «Шиловский плацдарм» воины предстают как единое целое, как образ Воинства Небесного, сплоченные одними и теми же помыслами и стремлениями — через жертвенную любовь к Родине, соборно, в самоотверженном служении ей, добиться победы над фашизмом. Нередко Фёдор Сушков располагал фигуры в ряд во фризообразных композициях, что уподоблено предстоянию Святых перед Спасителем в иконографических решениях «Деисус», «Радость праведных о Господе», «Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской». Его солдаты шествуют друг за другом подобно святым в композициях древнерусской живописи «Страшный суд», «Церковь воинствующая»,



Ф. К. Сушков. Рождение Авраама. 1994



Ф. К. Сушков. Привели ему грешницу.
1995

«Шествие на Голгофу» и др. Так в XX столетии в нашем Отечестве свершалось это шествие во имя торжества Светлых Сил, так свершается оно и ныне.

Вопреки советской идеологии, все более крепла вера художника в Господа, а вместе с ней и уверенность в необходимости реализовать себя как религиозного живописца: через рисунок, цвет, иносказательным языком, восходящим к канонам искусства Византии и Древней Руси, к классике отечественного и мирового искусства, выразить свою философию творчества, художественные концепции, мировоззрение. Его живописный язык во многом опирается на древнерусскую иконопись, отчасти созвучен иконописной традиции XVIII столетия, когда было найдено сочетание «языка» искусства Древности и Нового времени, прежде всего в иконах-картинах, в парсунах. Таковы

трактовки образов Спасителя, свт. Николая Чудотворца, исторического персонажа Боброка-Волынского, которым свойствен лаконизм, обобщенность форм и силуэтов, резкость контуров, контрасты локальных цветов, отчасти плоскостность тональных и декоративность колористических решений. Вместе с тем Сушков отражал требования академизма: классическое построение в произведениях трёхмерных форм, пространства, световоздушной среды, фактуры материалов. Таким образом был достигнут сложный синтез традиций и стилей в индивидуальном художественном языке.

В скульптуре советского времени он иносказательно обращался к сюжетам Нового Завета: к образам 12-ти апостолов (скульптурная группа «Победа»), к темам «Рождество Христово» и «Оплакивание» («Пьета» в искусстве Ренессанса). Такова композиция «Памятник славы» (1974 г.), построенная на диагональных ритмах, на контрастах образов, сопоставлений начала и конца земной жизни, гибели солдата и рождении младенца. В прочтении смыслов данного монумента не менее важна ступенчатая конструкция, символизирующая последовательное движение снизу вверх, уподобление «лестнице жизни», библейской лестнице Иакова, восхождения человека ко Господу. Такое прочтение темы во многом основано на живописных и скульптурных трактовках византийского, древнерусского искусства, имеет определенные созвучия в культуре классицизма и реализма, как России, так и Европы. Раскрывая батальные сцены, он словно видел в них духовную битву Добра и зла, Света и тьмы, Бога и сатаны, — выражал одну из важнейших идей христианства, что четко соотносится с символическим пространством иконы «Церковь воинствующая» или «Благословенно воинство Небесного Царя» (1550-е гг., ГТГ).

Ярким, значимым периодом в жизни Фёдора Кузьмича стали 1960–1970-е гг., время, когда пришла заслуженная известность, когда он продолжал работать много и плодотворно, прежде всего как скульптор. Многие его скульптурные произведения получили первое признание и были установлены на воронежской земле. Не может не поражать масштаб сделанного. Им созданы такие монументы и скульптурные композиции, как горельефы девяти писателей: Пушкин, Гоголь, Тургенев, Некрасов, Островский, Толстой, Чехов, Горький, Маяковский (1964 г.) на Воронежской областной универсальной научной библиотеке имени И. С. Никитина, «Гимн жизни» (1967 г.) на Задонском шоссе в Воронеже, стела «Победа», композиционный центр которой составляет орден ВОВ, в честь 30-летия победы в Великой Отечественной войне — мемориальный комплекс на площади Победы в Воронеже, открытие которого состоялось 9 мая 1975 г.⁷, «Шиловский плацдарм» (1980-гг.) в поселке Шилово⁸ Воронежской области, звучащий напоминанием о кровопролитных боях в этом селении за правый берег реки Воронеж, «Летящая конница» (2005 г.) в Воронежской области, мемориал «Пьедестал» (1975 г.) — памятник лётчикам, отстоявшим воронежское небо в военные годы, «Монумент погибшим во время гражданской войны» (1987–1988) в городе Россошь близ Воронежа, квадрига «Наездница и фанфаристы» (1957 г., в соавторстве) на фасаде здания Ростовского цирка, «Материнство» (1967 г.), скульптура «Бесконечность» и «Памятник космонавтам» в Нововоронеже (1990-е гг.), «Прорыв» в Новом Мамоне (1983 г.). Кроме того, им созданы декоративные скульптурные композиции для нескольких зданий в Воронеже, в том числе горельеф «Адам и Ева» для фасада Дворца культуры. Фёдор Сушков является автором более 50-ти монументов по всей стране: в Смоленске, Ростове-на-Дону, Кемерово, Семилуках, Россоши, и, конечно же, в Воронеже — городе, с которым теперь была связана вся его жизнь, зарождение многих творческих замыслов и их реализация. Заслуженно Фёдор Кузьмич является почётным гражданином Воронежа. В городе его именем названа улица, а на фасаде выставочного зала



Ф. К. Сушков. Засадный полк.
Волынский-Боброк. 2004

⁷ Мемориальный комплекс — скульптурная композиция, вечный огонь перед ней и стела, на вершине которой находится орден Отечественной войны I степени — создан в честь защитников Воронежа, сражавшихся за город в 1942–1943 гг. Авторами являются скульптор Фёдор Сушков и архитекторы Николай Гуненков и Петр Даниленко.

⁸ Микрорайон в Воронеже. Административно подчинён администрации Советского района. Расположен в правобережной части города на левом берегу Дона, при впадении в него реки Воронеж. Население микрорайона — 7,8 тыс. жителей (2010). Статус посёлка городского типа имел с 1986 по 2011 гг., после чего вошёл в состав города Воронеж и получил статус микрорайона.

Воронежского отделения Союза художников (ул. Пушкинская, 7), где творил мастер, установлена мемориальная доска. И, несомненно, важно, что в июле 2023 г. в Воронежском областном художественном музее имени И. Н. Крамского состоялась персональная выставка произведений Ф. К. Сушкова.

Плодотворным стало сотрудничество, а точнее, творческое содружество с архитекторами Н. Ф. Гуненковым, Ю. В. Львовым и А. Г. Бузовым, что может напомнить о православном понятии «соборность» и о «художниках-соборниках», вместе, в едином стремлении создающих величественные храмовые образы. В советское время по идеологическим причинам Фёдор Кузьмич и его единомышленники не имели возможности работать над храмостроительством и благоукрашением церквей, но они, в первую очередь Сушков, создавали символический храм — зримый образ славы Отечества, звучащий напоминанием о полных трагизма и противоречий событиях XX в. Вместе с тем, в монументальных скульптурных композициях, многосоставных и многоплановых в своем содержании, как и всегда в творчестве Сушкова, отражена многовековая слава Отечества, его вневременные духовные основы, которые невозможно раскрыть без обращения к православному учению.

В этот же период, находясь на вершине известности, Фёдор Кузьмич получил приглашение от Министерства культуры и скульптора Е. В. Вучетича в Москве на должность руководителя творческой мастерской. Сушкову предложили возглавить и курировать все скульптурные работы Советского Союза, но он ответил отказом. Следует предположить, что политическая и идеологическая составляющие сыграли в этом решении далеко не последнюю роль. Не вступая в конфликт с официальной идеологией, скульптор, прошедший Великую Отечественную войну, стоявший на патриотических позициях, все же оставался чужд ей. Его мировоззрение и философия творчества были основаны на многовековых исторических и религиозных устоях России. Они были впитаны им, отчасти интуитивно, отчасти осознанно, еще в детские и юношеские годы, укреплены и приумножены в зрелом возрасте, а потому невозможно понять его жизненный и творческий путь вне их. Фёдор Сушков, будучи религиозным художником-мыслителем, умел «плыть против течения».

Начиная с 1989 г. всё более значимое место в его творчестве занимала живопись, прежде всего религиозная. Именно в этой сфере он продолжал столь же много и целеустремленно работать вплоть до начала 2000-х гг. В новых творческих устремлениях и экспериментах его поддерживала семья, в том числе внуки Лариса, Анна и Александр. В этот же период Фёдор Кузьмич стал задумываться о создании коллекции собственных работ, на что получил благословение при личной встрече от Армянского патриарха Вазгена I.

Культуру России, ее составляющую — изобразительное искусство, всегда определяли два важнейших фактора: приверженность православию и сохранение классических традиций: от древнерусского искусства до высокого реализма, духовно-стилистических направлений, столь по-разному воплощающих единое религиозно-философское понятие «верующий разум»⁹,

⁹ *Казин А. Л.* Событие искусства: классика, модерн, постмодерн в пространстве русской культуры. СПб., 2020. С. 7.

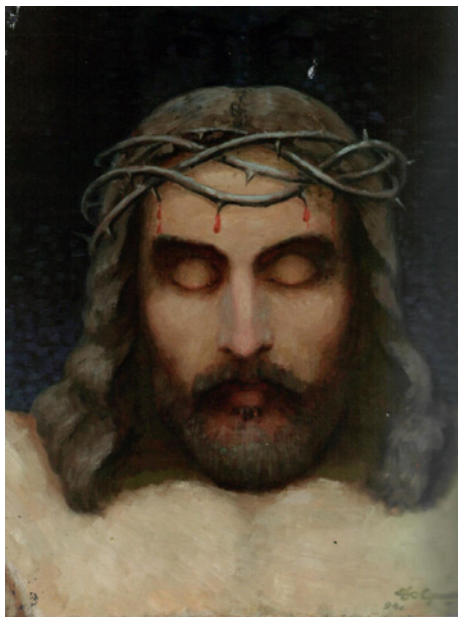
изображение человека как образа и подобия Божия. Именно такая направленность, неотрывная от развития национальной отечественной культуры, свойственна живописи Сушкова.

Среди сотен написанных им картин особое место занимает обращение к древнерусской тематике, а именно к сложнейшим переломным событиям отечественной истории, произошедшим 8 сентября 1380 г., — Куликовской битве. Художник говорил об этом со свойственным ему лаконизмом живописного языка, с сопоставлением контрастных плоскостей цвета и тона. Таковы его картины «Засадный полк» и «Боброк». Память ратных подвигов стародавней Руси воскресает в этих произведениях: мы видим землю, объятую пламенем — сражающуюся и непокоренную. Уже более 150-ти лет длилось тогда господство татаро-монгол, но Русь поднялась на борьбу, смогла выстоять.

Живописные композиции дают историко-философские заключения о далеких событиях. Через острый рисунок, насыщенные цветовые сочетания, контрастные ритмы художником передан наивысший накал сечи. К решающему моменту битвы обращено произведение «Засадный полк». Во главе с князем Владимиром Андреевичем и славным воеводой Дмитрием Михайловичем Волынским-Боброком засадный полк не дал татаро-монголам одолеть наших воинов, во многом предрешив победу. Русь снова поверила в свои силы, в стародавние заветы предков. Выдающийся историк В. О. Ключевский писал: «Событие состояло в том, что народ, привыкший дрожать при одном имени татарина, собрался, наконец, с духом, встал на поработителей и не только нашел в себе мужество встать, но и пошел искать татарских полчищ... Преподобный Сергей благословил на этот подвиг главного вождя русского ополчения, сказав: “Иди на безбожников смело, без колебания, и победишь”»¹⁰.

На первый план в живописном искусстве Сушкова выходят религиозные сюжеты и образы, решенные как философские мирообъемлющие обобщения, как визуальные воплощения верующего разума. С одной стороны, Фёдор Кузьмич обращался в них к православным традициям Древней Руси и Византии в отношении иконографических трактовок, иконологии, иносказательности, многоаспектности решения содержания. Как подобие иконописного пространства построена композиция картины «Штрафбат». Образы икон напоминают его произведения: «Иисус», «Энергия Христа» — подобия иконографических решений «Спас Нерукотворный», «Господь Вседержитель». К иконописной иконографии, к колористике храмового искусства обращены его образы свт. Николая Чудотворца и Богородицы: «Богоматерь с Младенцем», «Покров». В композиции «Распятие» интерпретирована композиционная схема решения одного из важнейших сюжетов Нового Завета, широко известного в искусстве Ренессанса, Северного Возрождения, Византии и Древней Руси, Нового времени. Обращение к подобной тематике особенно сложно, поскольку ее решения известны в тысячах вариантов в мировом искусстве. Тем сложнее избежать компиляции, найти собственное прочтение, что, несомненно, удалось Фёдору Сушкову.

¹⁰ Ключевский В. О. Значение преп. Сергия Радонежского для русского народа и государства // Lib.ru. URL: http://az.lib.ru/k/kljuchewskij_w_o/text_1892_radonezhsky_olderfo.shtml (дата обращения: 20.07.2024).



Ф. К. Сушков. Иисус в терновом венце. 1994

Другие живописные холсты художника имеют ярко выраженные индивидуальные, именно им найденные построения, которым свойственно синтезированное прочтение. В них то доминирует реалистический художественный язык («Рождество Христово», «Вход в Иерусалим», «Моление о Чаше», «Явление Пилату и сотнику до суда», «Снова копьё судьбы», «При распятии», «Так быстро скончался?» — образ Понтия Пилата), то они приближены к символизму. Таковы картины «Приближение духа Христа сынам человеческим», «Копьё, которым проткнули Иисуса», «Кровь Нового Завета», «Снятие с креста». Исходя из общего обзора многих произведений Ф. К. Сушкова, заключаем, что символистские трактовки в его живописи доминируют, что вновь подчеркивает значимость выражения именно идеи, мировоззрения, а не внешней характеристики.

Следует отметить такую значимую черту творчества Ф. К. Сушкова, как многовариантность композиционных решений, которые, в свою очередь, обуславливают многовариантность в передаче движений, силуэтов, портретных характеристик, деталей. Как примеры, можно обозначить живописные композиции «При распятии» и «Снятие с креста». Меняя трактовки, художник ищет всё более и более выразительные решения, остро раскрывающие идеи, передающие оттенки смыслов. Важно отметить и то, что найденные одни и те же композиционные трактовки он воплощал и в живописи, и в скульптуре, отчасти меняя их, развивая решения замыслов. Таковы скульптурная «Стела» и живописные композиции «Медный змий», «И как Моисей вознес Медного Змия в пустыне, так и должно быть вознесено Сыну Человеческому» (в двух вариантах).

Выразителен «Автопортрет» Фёдора Кузьмича, написанный в 1990-е гг., также известный в нескольких вариантах. Отметим глубину образа, трактованного строго фронтально, на напряженном по звучанию красно-охристом фоне. Суровые черты лица, подчеркнутые лаконизмом решений, передают характер самого художника, и в то же время обобщены, уподоблены трактовкам ликов.

При преваливании христианской тематики в его мировоззрении и искусстве всегда была важна тема пересечений, идейного единства мировых религий: христианства, иудаизма, буддизма, ислама, как выражения вневременной мудрости мира, общечеловеческих светлых начал. Об этом позволяют судить его живописные композиции: «Просто образ Мухаммеда», «Пророк Мухаммед», «Явление Мухаммеду», «Когда же придет он, Дух Истины?», «Родился Сын Божий». Один из невоплощенных проектов Сушкова, свидетельство глобальных масштабов замыслов — «Храм всех религий», что отчасти

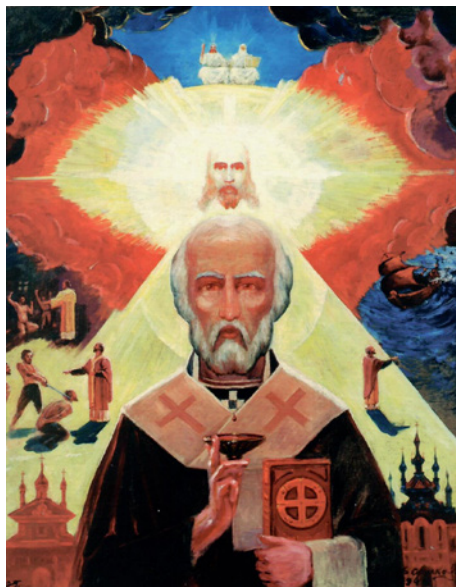
перекликается и с идейной направленностью, и с колористическими решениями произведений Н. К. Рериха. Важно, что, не имея возможности реализовать многие из своих эскизов, Фёдор Кузьмич в деталях воплощал их в жизнь, умел скульптурные образы переносить в живопись и наоборот.

О сложности, длительности композиционных поисков и смысловых оттенков звучания свидетельствуют произведения, обращенные к идеям космогонии. В них зритель находит трактованные как детали вплетения в живопись шифров, сочетаний букв и цифр. Можно вспомнить об интерпретации в искусстве тех же тем и идей С. Т. Конёнковым, выдающимся скульптором XX в., наследие которого по сей день недостаточно изучено. Глубинное символическое прочтение образов раскрыто Сушковым в его полотнах «Лик Христа», «Медный змей», «Пророк Мухаммед», «Свет истины», «Бесконечность». При всем многообразии решений, перечисленные композиции объединяет доминанта вертикалей: форматов, построений, ритмов, деталей.

Перечисление этих названий уже позволяет судить о склонности Фёдора Кузьмича к религиозно-философским изысканиям, во многом предопределенным еще в детские годы и затем в тяжелую военную пору, а также о его принадлежности к особому типу художника-мыслителя, столь характерного для России. Обозначенные образные характеристики отчасти ассоциируются с религиозными сюжетами в литературных сочинениях А. А. Блока, Н. С. Лескова, Ф. М. Достоевского, Ф. И. Тютчева, И. С. Шмелева и других выдающихся писателей-философов России, с обобщенным, вневременным и вместе с тем жизненным восприятием образа народа философами С. Н. Булгаковым, И. А. Ильиным, П. А. Флоренским, современным философом А. Г. Дугиным.

Так, картина «Челн на реке», панорамный пейзаж, в котором применен ракурс панорамного обзора сверху, с высоты птичьего полета, не может не напомнить об эпохе Серебряного века, о символизме, о строках А. А. Блока в стихотворении «Осенняя любовь»:

«Христос! Родной простор печален!
Изнемогаю на кресте!
И челн твой — будет ли причален
К моей распятой высоте?»



Ф. К. Сушков. Николай Чудотворец. 1994

В 2005 г. Фёдор Кузьмич тяжело заболел, — сказывались фронтовые ранения. Испытывая сильные боли в спине и ногах, он уже не мог ходить, не мог

держат кисть. Его жизненный путь оборвался 12 июля 2006 г. Все свои произведения он подарил внучке Анне Александровне Сушковой-Назаровой, которая ныне ведет работу по популяризации его творческого наследия и в России, и за рубежом.

Отметим тот факт, что особенно широкое признание произведения Сушкова получили сначала у итальянских зрителей и критиков, т. к. после кончины Фёдора Кузьмича А. А. Сушкова-Назарова отвезла всю коллекцию картин именно в Италию. В период с 2010 по 2014 гг. под высоким патронатом министерства культуры Италии и посольства России, при содействии администраций итальянских городов выставки, представляющие искусство Ф. К. Сушкова, с успехом состоялись в Милане, Болонье, Флоренции, Падуе, Венеции, в республике Сан Марино и т. д.

В 2019 г. его творчество было удостоено престижной премии Каналетто при патронате министерства культуры Италии и ЮНЕСКО, а также премии на Биеннале «Канарские острова» за вклад в развитие искусства. В мае 2019 г. научный комитет ПроБиеннале «Венеция» под председательством известного критика итальянского искусства Витторио Старби отметил живописное полотно Ф. К. Сушкова «Рождение Иисуса». В 2020 г. его произведения удостоены премии Якопо да Понте — премии посла интернационального искусства в странах Азии, а в следующем году, по решению внучки художника А. А. Сушковой-Назаровой, вся коллекция его картин была возвращена в Россию.

В 2023 г. исполнилось сто лет со дня рождения Фёдора Кузьмича Сушкова. Его произведения, отражающие личность художника, гражданина, православного философа, просветителя, ныне как нельзя более актуальны. Образы, отраженные в его скульптуре и живописи, обращены к национальным и общечеловеческим темам, к памятникам старины, к изучению культурно-исторического и религиозно-философского наследия. Так раскрывается возможность диалога культур Древней Руси и Нового времени, обретения синтеза традиций. Мотивы, художественный язык, символизм трактовок, фундаментальные духовные содержания творчества (строение мира, господство светлых созидательных начал, мудрость Божьего Промысла) ярко, самобытно интерпретированы в искусстве Ф. К. Сушкова, в произведениях, принадлежащих к различным видам творчества (скульптуре, живописи, графике) и различным жанрам (историко-религиозная композиция, портрет, пейзаж). Философско-этическое содержание его произведений экстраполируется на процессы общественной жизни, мировоззренческие позиции, постулированные в трудах Ф. И. Буслаева, Ф. М. Достоевского, С. Н. Дурьлина, И. А. Ильина, Н. Н. Стрехова, Е. Н. Трубецкого, П. А. Флоренского, И. С. Шмелева и др., обращенных к самосознанию народа.

В творчестве Фёдора Кузьмича Сушкова переплелись тысячи впечатлений, событий жизни автора, его семьи, многовековой истории Отечества. Подобно корням, питающим дерево, они наполнили его образы исключительной силой, глубиной, достоверностью. Будто из самой русской земли поднялись эти образы, из горечи потерь и величия побед нашего народа, из протяжности, неизъяснимой задушевности русских песен, стародавних, веками хранимых традиций. И возникли картины, воплощение титанического труда

художника, всей его жизни, его дум, скорбей и радостей, боли и гордости за нашу Русь и великой надежды на ее светлое воскресение. Каждый персонаж и деталь его композиций — это иносказание о его жизни на родной земле, о России: многоликая, разноголосая, с бесконечностью ее бед и светом негасимой веры, с взлетами и падениями ее истории, с богатством и скудостью ее земель, с бездной ее испытаний и высотой возрождения.

Вневременные идеи, в русской традиции нерасторжимо связанные с православием, столь необходимые сегодня, отражены во всем творчестве и деятельности Фёдора Сушкова, заслуженно нередко называемого «современным русским Микеланджело». Так же в начале XX столетия именовали выдающихся отечественных скульпторов Сергея Конёнкова и Степана Эрзью. В заключение вспомним слова философа Ивана Ильина: «Нельзя любить Родину и не верить в нее. Но верить в нее может лишь тот, кто живет ею, вместе с нею и ради нее, кто соединил с нею истоки своей творческой мысли и своего духовного самочувствия»¹¹. Так искусство художника, отражающее вечную борьбу света и тьмы и торжество светлых начал, помогает выстоять в смуте событий, создает одухотворенный образ, неотделимый от истории страны и жизни каждого.

Источники и литература

1. *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою // *Грядущая Россия*. Минск: Харвест, 2009. С. 2–213.
2. *Казин А. Л.* Событие искусства: классика, модерн, постмодерн в пространстве русской культуры. СПб., 2020. 243 с.
3. *Ключевский В. О.* Значение преп. Сергия Радонежского для русского народа и государства // Lib.ru. URL: http://az.lib.ru/k/kljuchewskij_w_o/text_1892_radonezhsky_oldorfo.shtml (дата обращения: 20.07.2024).
4. Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006 // URL: http://www.hierotopy.ru/ru/?page_id=182 (дата обращения: 20.07.2024).
5. *Скоробогачева Е. А.* Многовекторность как одна из ключевых характеристик искусства Русского Севера // *Искусство и образование*. М., 2018. № 2. С. 47–58.
6. *Скотникова Г. В.* Созвучие вечным смыслам бытия. СПб.: Альфарет, 2012. 197 с.
7. *Цветаева М. Н.* Христианский взгляд на русское искусство. СПб.: Изд-во РХГА, 2012. 303 с.

¹¹ *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою // *Грядущая Россия*. Минск, 2009. С. 2.

Г. В. Скотникова

Традиция «метафизического персонализма» в формировании национального самосознания молодого поколения России

УДК 1(470)(091)
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_214
EDN XQOPTK



Аннотация: Статья фиксирует внимание на особом значении философии для русского человека, его проникнутости интересом самосознания, ценностью духовного мира, «внутреннего сокровища духа» (Н. Я. Данилевский). Вместе с тем в настоящее время проблема состоит в том, что при наличии метафизических потребностей в обществе отсутствует метафизическая почва. Это противоречие отчетливо выявило актуальность задачи формирования элементарной философской культуры в русском национальном духе. Краеугольные камни, заложенные на пути ее решения, автор видит в работах петербургского философа Н. П. Ильина (1947–2023), прежде всего в его фундаментальном исследовании «Трагедия русской философии».

Ключевые слова: русский человек, философия, преемственность, традиция, магистральная линия, Н. П. Ильин, «метафизический персонализм».

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1495-529X>

Для цитирования: Скотникова Г. В. Традиция «метафизического персонализма» в формировании национального самосознания молодого поколения России // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 214–222.

Статья поступила в редакцию 29.03.2024; одобрена после рецензирования 10.04.2024; принята к публикации 15.04.2024.

Galina V. Skotnikova

**The Tradition of “Metaphysical Personalism”
in Forming National Self-Awareness
of Younger Generation in Russia**

UDC 1(470)(091)

DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_214

EDN XQOPTK



Abstract: The article draws attention to the special importance of philosophy for the Russian person, his permeation with the interest of self-awareness, spiritual world, “the inner treasure of the spirit” (N. Ya. Danilevsky). At the same time, the current problem is that while there are metaphysical needs in society, there is no metaphysical soil. This contradiction clearly revealed the relevance of the task of forming an elementary philosophical culture in Russian national spirit. The author sees the cornerstones laid on the path to its solution in the works of the St. Petersburg philosopher N. P. Ilyin (1947–2023), primarily in his fundamental study “The Tragedy of Russian Philosophy”.

Keywords: Russian people, philosophy, continuity, tradition, main line, N. P. Ilyin, “metaphysical personalism”.

About the author: **Galina Viktorovna Skotnikova**

Doct. Sc. in Cultural Studies; Professor of the Department of Theory and History of Culture at the St. Petersburg State Institute of Culture; Leading Researcher in the Sector “Current Problems of Contemporary Artistic Culture” at the Russian Institute of Art History.

E-mail: galina-skotnikov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1495-529X>

For citation: Skotnikova G. V. The Tradition of “Metaphysical Personalism” in Forming National Self-Awareness of Younger Generation in Russia. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 214–222.

The article was submitted 29.03.2024; approved after reviewing 10.04.2024; accepted for publication 15.04.2024.

В России философия имеет совершенно особое значение. Из всех сфер умственной деятельности русский человек более всего призван к философии. Выдающийся отечественный мыслитель и ученый мирового уровня Н. Я. Данилевский (1822–1885) подчеркивал, что ни один другой народ, каким бы высокоразвитым и свободолюбивым он ни был, не придает такого первенствующего значения «внутреннему сокровищу духа»¹.

Соответственно, будучи погружен лучшими своими стремлениями в свой внутренний духовный мир, русский не может не быть глубоко проникнут интересом самосознания. В свое время И. В. Киреевский, рассматривая сущность философского подхода, размышляя о соотношении философии и богословия, подчеркивал их единство, но не тождественность, определив философию как «науку самосознания», а богословие как «науку Богосознания». Выдающийся представитель русской философии второй половины XIX в. П. Е. Астафьев, развивая мысль И. В. Киреевского, писал, что был «безмерно счастлив», послужив «одному из священнейших и величайших, и самое малое им причастное возвеличивающих дел жизни: делу родного, национального самосознания»². П. Е. Астафьев отчетливо высказал преемственно воспринятый Россией Нового времени древнерусский идеал: «Душа человеческая всего дороже, ее спасение, полнота, цельность и глубина внутреннего мира — прежде всего, а все прочее само приложится, несущественно — таков девиз “святой Руси”...»³ Принцип «душа всего дороже» можно истолковать как подлинную русскую идею.

Россия богата философами, воплотившими свои идеи во многих развернутых, значительных трудах. Однако в настоящее время важнейшая проблема может быть сформулирована следующим образом: при сохранении метафизических потребностей русского народа отсутствует осознанная метафизическая почва, вследствие того, что нет адекватного образа национальной философии.

Какова исконная традиция, основополагающее направление в истории русской философской мысли, в чем ее сущность, пути и линии творческой преемственности с личностным сознанием нашего современника? Таковы ключевые вопросы, возникающие при обращении к отечественному философскому наследию.

Петербургский историк философии, доктор физико-математических наук, профессор Николай Петрович Ильин (1947–2023) фундаментально обосновал принципиально новую концепцию, новую парадигму русской философии, обозначив ее магистральное направление термином «метафизический персонализм». Речь идет о его труде «Трагедия русской философии»⁴. На основании тщательного изучения первоисточников Н. П. Ильин показывает, что период

¹ Данилевский Н. Я. Сборник политических и экономических статей. СПб., 1890. С. 227.

² Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии) // *Его же. Избранные произведения*. М., 2021. С. 449.

³ Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи // *Его же. Философия нации и единство мировоззрения*. М., 2000. С. 42.

⁴ Ильин Н. П. Трагедия русской философии. М., 2008.

высочайшего расцвета русской культуры второй половины XIX в. (1850–1890-е гг.) стал в области философии временем наивысших достижений, плодотворным утверждением «нашей нравственной и умственной самостоятельности» (А. А. Григорьев).

Предмет философии представителей метафизического персонализма — внутренний человек, человек в его духовном измерении, жизненную силу которому дает ощущение неразрывной связи с Родиной, с ее национально-духовной и религиозно-православной почвой. Когда мы говорим: «внутренний человек», то имеем в виду душу, т.е. всю полноту внутренней жизни, интеллект, волю, чувство в их единстве, а также сознание как форму всего содержания души.

Другое, антагонистическое, позитивистское направление, готовое пожертвовать и человеком⁵, и Россией во имя общечеловеческого единства, питающееся нигилизмом по отношению к Родине⁶, ее истории, культуре, ее вере, Н. П. Ильин именует чаадаевско-соловьевским, видя в В. С. Соловьеве непосредственного предтечу философии Серебряного века. Показательна по отношению к философам Серебряного века — «деятелям нового религиозного сознания», как они себя называли — позиция И. А. Ильина, чье творчество хронологически принадлежит этому времени, но сущностно относится к метафизическому персонализму. Как известно, мыслитель подчеркивал, что его философия «противостоит философии Бердяева-Мережковского-Булакова-Розанова-Карсавина». Русская тема у философов Серебряного века оказалась пропитана модернизмом в отношении православной традиции, — возвращаясь в Церковь, они стремились ее учить, осовременивать⁷.

Лучший ответ на первое «Философическое письмо» П. Я. Чаадаева, потрясшее образованное общество, принадлежит, как известно, А. С. Пушкину, высоко ценившему знакомство с Чаадаевым в последние лицейские годы («Твоя дружба заменила мне счастье», — писал поэт). Однако впоследствии в историческом понимании Отечества Пушкин и Чаадаев оказались на различных берегах. «Брезгливо-пренебрежительное отношение к России» (В. Г. Морозов), воспитанное в Чаадаеве его дядей, проявилось в душевном равнодушии философа к православной духовности, вылилось в досаду и страстную беспомощность перед загадкой о положении славянства и России в мировой культуре, вернее, в европейском мире. Чаадаев явился по сути предтечей современных западников-либералов, с легкостью подхвативших

⁵ Вспомним, например, такие слова П. Я. Чаадаева: «Назначение человека есть уничтожение личного бытия и замена его бытием вполне социальным или безличным» (Гулыга А. В. Шеллинг // ЛитЛайф. URL: <https://litlife.club/books/130794/read?page=79> (дата обращения: 05.02.2024)).

⁶ Скотникова Г. В. Национальная духовность России в полемике Н. Я. Данилевского и В. С. Соловьева: самоценность или неполноценность? // *Ее же*. Византийский ассист. Византийская художественная традиция и русская культура. История и теория. СПб., 2018. С. 129–133.

⁷ Симаков Н. К. Зарождение модернизма // Православная церковь. Современные ереси и секты в России: сб. / Под ред. митр. Иоанна (Снычева). Изд. 2-е, доп. СПб., 1995. С. 69–71.

его интеллектуальную эстафету. Идея о том, что история России «требует другой мысли, другой формулы, как мысли и формулы, выведенные Гизотом из истории христианского Запада»⁸, озарившая Пушкина в 1829 г. в его полемике с Н. А. Полевым, журналистом, принявшим на себя роль историка, Чаадаева не вдохновила, оказалась ему чужда. «Несколько печатных рассуждений ума сухого и недальновидного, сердца бедного и недалекого и ничего об этой своей недалекости не знающего», — так отзывался о нем в конце XIX в. В. В. Розанов⁹. Пушкин в своем письме от 19 октября 1836 г. почувствовал ахиллесову пята своего друга. Поняв, что тот стыдится своей русскости, поэт писал: «Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить Родину или иметь иную историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал», по сути, выражая мысль, что народность есть часть духовной природы человека.

В интеллектуальном облике В. С. Соловьева Н. П. Ильин видит воплощение «всех тех отклонений и соблазнов, которые русская мысль преодолевала на пути к самой себе», противостоя методологической позиции, объединяющей выдающихся историков русской мысли как прошлого (В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский, Г. В. Флоровский), так и настоящего времени (А. Ф. Замалеев, И. И. Евлампиев, М. А. Маслов), для которых Соловьев, как создатель систем, есть центральная фигура отечественной философии.

Основоположниками русской философии Нового времени стали, как известно, И. В. Киреевский и А. С. Хомяков. «Тысячелетие продолжалось русское бытие, но русское самосознание начинается с того лишь времени, когда Иван Киреевский и Алексей Хомяков с дерзновением поставили вопрос: “Что такое Россия, в чем ее сущность, призвание и место в мире?”» (Н. А. Бердяев). Именами этих философов ознаменовано возвращение русского образованного общества к Церкви и святым отцам. Ибо они не только для философа имели интуицию первостепенной значимости личного церковного опыта, но и творчески раскрыли, обосновали ее. Вспомним, например, мысль Хомякова, вошедшего в историю как историософ, философ, поэт, а также как «гениальный светский богослов», восстановивший восточно-православный, византийский опытный метод богословствования, говоривший о себе, что он ничего не доказывает, а воспроизводит атмосферу Церкви. Согласно И. В. Киреевскому, «глубокое, живое и чистое любомудрие святых отцов» есть зародыш высшего философского начала развития самобытного православного русского любомудрия. В конце жизни философ писал: «Направление философии зависит в первом начале своем от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице». «Вся сущность религиозного знания заключается не в догматике, не в символе, а в живом сочувствии с духовной жизнью церкви». Мыслитель оставил задание-завет: развитие самобытного православного мышления «должно быть общим делом всех

⁸ Пушкин А. С. История русского народа, сочинение Николая Полевого // *Его же. Полное собрание сочинений*: в 16 т. Т. 11: Критика и публицистика, 1819–1834. М.; Л., 1949. С. 119–124.

⁹ Розанов В. В. Открытое письмо к г. Алексею Веселовскому // *Русское обозрение*. 1895. Декабрь. С. 905–913.

верующих и мыслящих людей, знакомых с писаниями святых отцов и с западно образованностью»¹⁰.

«В устройстве русской общественности личность есть первое основание»¹¹, — писал И. В. Киреевский, подчеркивая, что «разумно-свободная личность есть единственная существенность мирового бытия», одна «имеющая самобытное значение».

Идея чистого сердца, искания благодатного преобразования души¹² соединяется с идеей национальной, народной духовной почвы в следующей фазе славянофильского движения, которая приходится на вторую половину XIX в., начинаясь временем «почвенничества», открывшем классический, т. е. наиболее зрелый период в истории русской философии. Позицию представителей этого философского направления ярко выражают слова Н. Н. Страхова: «Нам не нужно искать каких-нибудь новых, еще не бывалых на свете начал, нам следует только проникнуться тем духом, который искони живет в народе нашем и содержит в себе всю тайну роста, силы и развития нашей земли».

Наивысшие взлеты философской мысли Россия переживает главным образом в 1870–1890-е гг. При этом как бы связующим звеном между двумя фазами развития русского самосознания является Аполлон Александрович Григорьев (1822–1864), соединяя ранних славянофилов и «почвенников». Его верным учеником и последователем был совершенно противоположный по складу натуры Н. Н. Страхов, который, как и Григорьев, отстаивал традиционные ценности русской культуры, противостоя усиливавшемуся нигилизму, и опираясь на философию классического идеализма. А. А. Григорьев, создатель «органической критики» (критик, «который никогда не ошибался», по Н. И. Калягину), беззаветно служивший высшей правде жизни и искусства, признанный вождь и идейный вдохновитель почвенников, понимал философию как непосредственный ответ сознания¹³, порожденный всей жизненной стихией, как «головную мысль с корнями в сердце». Для него философия требует всего человека: «Наши мысли, если они действительно мысли, а не баловство одно, суть плоть и кровь наша, вымучившиеся до формул и определений. Не многие в этом сознаются, ибо не многие имеют счастье, или несчастье, рождать из себя собственные, а не чужие мысли».

А. А. Григорьев (которого Ф. М. Достоевский охарактеризовал как «наиболее русского человека... из всех своих современников») для исследовательского сознания долгое время оставался загадкой, не укладывався в привычные рамки классификации жизненных и творческих позиций. С этой точки зрения

¹⁰ Скотникова Г. В. Философия Ивана Васильевича Киреевского и святоотеческий опыт // Верующий разум. 2023. № 12. С. 70–79.

¹¹ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Inca Group «War and Peace». URL: <https://www.warandpeace.ru/ru/commentaries/view/70672/?ysclid=lu9qo17z2l266183580> (дата обращения: 27.03.2024).

¹² Скотникова Г. В. Достоевский и византийско-аскетический идеал русской духовности // *Ее же*. Созвучие вечным смыслам бытия. СПб., 2012. С. 133–150.

¹³ Для А. А. Григорьева сознание — это форма всего содержания души, а народность по своему первичному смыслу — внутреннее состояние души человека. Человек — наследник национальных традиций, а заложенная в его природе способность к приятию этих традиций и является народностью, или национальностью.

необходимо специально подчеркнуть прорыв, осуществленный современным петербургским историком философии Н. П. Ильиным.

Н. П. Ильин в своем труде убедительно показывает, что во второй половине XIX в. русская мысль достигает зрелости, появляются философы мирового уровня, в сочинениях которых метафизика человека получает «близкую к совершенству форму, и самое глубокое содержание». Исследователь называет имена: Н. Н. Страхов (1828–1896), П. Е. Астафьев (1846–1893), Л. М. Лопатин (1855–1920), П. А. Бакунин (1820–1900), Н. Г. Дебольский (1842–1901), В. А. Снегирев (1841–1889), В. И. Несмелов (1863–1937). Представляется, что к когорте этих мыслителей безусловно принадлежат Н. Я. Данилевский (1822–1885) и философ, чье творчество приходится преимущественно уже на XX в. — И. А. Ильин (1883–1954)¹⁴.

Н. П. Ильин пишет, что каждый из названных им мыслителей сосредоточил свои основные усилия на одной из проблем, связанных с «полнотою самосознания», «разработал особенно глубоко свой особый раздел учения о человеке», и эти разделы, органически входя в действительность русской философии, являют ее живое целое. Н. Н. Страхов — рациональную антропологию, учение о месте человек в природе; П. Е. Астафьев и Л. М. Лопатин — психологию и пневматологию, учение о духовно-душевной субстанции «внутреннего человека»; П. А. Бакунин — общую субъектологию (одновременно герменевтику) человека, учение о природе сознания как «самоотношения» и «отношения к другому»; Н. Г. Дебольский — исключительно важное учение о народности, нациологии как принципиально новый раздел метафизики человека; В. А. Снегирев и В. И. Несмелов — выдвинули на первый план персоналогию, учение о личности человека, поставив его в самую непосредственную связь с православной христологией¹⁵; Н. Я. Данилевский — дал «новую формулу» мировой истории, обосновав цивилизационный подход, имеющий ядром метафизику народного духа; И. А. Ильин — раскрыл своеобразие русской национальной духовности, укорененной в Православии. В настоящее время представители именно этого подхода ведут «борьбу за умы людей, не продавших душу космополитизму»¹⁶.

Как писал А. Ф. Лосев (1893–1988), «всякая философия, которая не кончается учением о Родине, есть наивная и ненужная философия»: «Каким именем назовем эту великую и страшную, эту всемогущую и родную для человека стихию, когда он чувствует себя не просто в физическом родстве с нею, а именно главным образом, в духовном и социальном родстве с нею, когда он знает для себя бесконечное богатство индивидуального, когда это общее максимально внутренне для него, когда оно и есть он сам в своей последней

¹⁴ Наследие Н. Я. Данилевского и И. А. Ильина не стало предметом специального рассмотрения Н. П. Ильина, но было, как можно думать, основываясь на опубликованных текстах, в планах перспективной разработки.

¹⁵ *Ильин Н. П.* Трагедия русской философии. Ч. I. От личины к лицу. Введение в принципы историко-философского понимания. СПб., 2003. С. 193–194.

¹⁶ «Византийский кабинет» СПбДА 13 декабря 2022 г. провел онлайн круглый стол под названием «Настольная книга каждого русского». К 200-летию со дня рождения автора книги «Россия и Европа» Н. Я. Данилевского (1822–1885)».

и интимной сущности? Это есть Родина». «Наша философия должна быть философией Родины и жертвы, а не какой-то там отвлеченной, головной и никому не нужной «теорией познания» или «учением о бытии или материи». В самом понятии и названии “жертва” слышится нечто возвышенное и волнующее, нечто облагораживающее и героическое. Это потому, что рождает нас не просто “бытие”, не просто “материя”, не просто “действительность” и “жизнь” — все это нечеловечно, надчеловечно, безлично и отвлеченно, — а рождает нас Родина, та мать и та семья, которые уже сами по себе достойны быть, достойны существования, которые уже сами по себе есть нечто великое и светлое, нечто святое и чистое. Веления этой Матери Родны непререкаемы. Жертвы для этой Матери Родины неотвратима. <...> Жертва же в честь и во славу Матери Родины сладка и духовна. Жертва эта и есть то самое, что единственное только и осмысливает жизнь...»¹⁷

Русская философия — это сознательный путь русского человека к самому себе, к национальному идеалу духовной личности.

Сегодня, однако, можно повторить слова В. В. Розанова: «Замутился источник вкуса к философии». Н. П. Ильин подчеркивает: «Необходим очень непростой труд по формированию элементарной философской культуры в русском национальном духе. Как решать эту задачу — разговор особый. Но уверен, что при этом не обойтись без бескорыстия и энтузиазма тех, кто способен следовать максиме: *docendo discimus* — уча, учимся»¹⁸.

Речь идет о постижении традиции магистральной линии отечественной философии, линии «метафизического персонализма», прежде всего в школьной и студенческой аудиториях, чутких душой, открытых к интеллектуальному восприятию, ищущих правды и истины, верного ощущения и осознания своей национальной духовной сущности и силы.

Источники и литература

1. Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи (к русской национальной психологии) // *Его же*. Избранные произведения: Философия. Психология. Культура. М.: Институт Наследия, 2021. 590 с.
2. Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи // *Его же*. Философия нации и единство мировоззрения. М., 2000.
3. Гулыга А. В. Шеллинг // ЛитЛайф. URL: <https://litlife.club/books/130794/read?page=79> (дата обращения: 05.02.2024).
4. Данилевский Н. Я. Сборник политических и экономических статей. СПб., 1890.
5. Ильин Н. «Мужество мыслящего человека — это его самостоянье» // Русское поле. URL.: <http://parus.ruspole.info/node/9476> (дата обращения: 20.02.2024).
6. Ильин Н. П. Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. СПб.: Алетей, 2019.

¹⁷ Лосев А. Ф. Жизнь // *Его же*. Из творческого наследия. М., 2007. С 230–235.

¹⁸ Ильин Н. «Мужество мыслящего человека — это его самостоянье» // Русское поле. URL.: <http://parus.ruspole.info/node/9476> (дата обращения: 20.02.2024).

7. Ильин Н. П. Моя борьба за русскую философию. Избранные очерки и статьи. Т. 1. Русская классическая философия и ее противники. СПб.: Алетейя, 2020.
8. Ильин Н. П. Моя борьба за русскую философию. Избранные очерки и статьи. Т. 2. Становление национал-персонализма как философской основы русской идеологии. СПб.: Алетейя, 2020.
9. Ильин Н. П. Трагедия русской философии. М.: Айрис-пресс, 2008.
10. Ильин Н. П. Трагедия русской философии. Ч. I. От личины к лицу. Введение в принципы историко-философского понимания. СПб., 2003.
11. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Inca Group «War and Peace». URL: <https://www.warandpeace.ru/ru/commentaries/view/70672/?ysclid=lu9qo17z2l266183580> (дата обращения: 27.03.2024).
12. Лосев А. Ф. Жизнь // *Его же*. Из творческого наследия. М., 2007. С. 230–235.
13. Пушкин А. С. История русского народа, сочинение Николая Полевого // *Его же*. Полное собрание сочинений: в 16 т. Т. 11: Критика и публицистика, 1819–1834. М.; Л., 1949. С. 119–124.
14. Розанов В. В. Открытое письмо к г. Алексею Веселовскому // Русское обозрение. 1895. Декабрь. С. 905–913.
15. Симаков Н. К. Зарождение модернизма // Православная церковь. Современные ереси и секты в России: сб. / Под ред. митр. Иоанна (Снычева). Изд. 2-е, доп. СПб.: Издательство Санкт-Петербургской митрополии «Православная Русь», 1995. С. 69–71.
16. Скотникова Г. В. Достоевский и византийско-аскетический идеал русской духовности // *Ее же*. Созвучие вечным смыслам бытия. СПб.: Альфарет, 2012. С. 133–150.
17. Скотникова Г. В. Национальная духовность России в полемике Н. Я. Данилевского и В. С. Соловьева: самоценность или неполноценность? // *Ее же*. Византийский ассист. Византийская художественная традиция и русская культура. История и теория. СПб.: Аргус СПб, 2018. С. 129–133.
18. Скотникова Г. В. Философия Ивана Васильевича Киреевского и святоотеческий опыт // Верующий разум. 2023. № 12. С. 70–79.
19. Страхов Н. Н. Борьба с Западом / Сост. и коммент. А. В. Белова / Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 576 с.
20. Страхов Н. Н. Мир как целое. Черты из наук о природе / Предисл., коммент. Н. П. Ильина (Мальчевского). М.: Айрис-пресс, 2007. 576 с.
21. Фатеев В. А. Н. Н. Страхов. Личность. Творчество. Эпоха. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2021.

В. И. Шаронов

Мифология о переходе Л. П. Карсавина (1882–1952) в католичество несостоятельна: новые материалы

УДК 1(470)(092); 2(008)(091)
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_223
EDN SLDXRX



Аннотация: В статье исследуются основные источники, ставшие причиной появления слухов о переходе русского религиозного философа Льва Платоновича Карсавина (1882–1952) в католичество. Автор статьи тщательно сверяет историю появления таких утверждений со свидетельствами А. А. Ванеева, ученика и последователя Л. П. Карсавина, и ставшими доступными документальными источниками — уголовным и лагерным делами, историей болезни, перепиской причастных лиц и т. д. Методичный, скрупулезный анализ показывает, что подобные слухи, бросающие тень на имя крупного православного мыслителя, совершенно недостоверны, лишены реальных оснований. Главными причинами их распространения в отношении Карсавина стал крайний информационный голод, а также личная конфессиональная тенденциозность и национально-политическая идеологизированность некоторых авторов. Устойчивости слухов также содействовало легкомысленное некритическое восприятие авторитетными лицами русской эмиграции и современными исследователями недостоверных сведений о Карсавине, в том числе в форме их последующего публичного воспроизведения на русском языке без необходимых опровержений.

Автор расценивает публикацию данной исследовательской статьи не только как научную работу, как стремление установить истину, но и как исполнение церковного долга по отношению к памяти Л. П. Карсавина, до последнего вздоха оставшегося верным сыном Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: Л. П. Карсавин, А. А. Ванеев, Э. Ф. Зоммер, П. Буткевичус, В. Насявичус, А. Сваринскас, П. Леони, Абезь.

Об авторе: **Владимир Иванович Шаронов**

Кандидат педагогических наук, Заслуженный работник культуры РФ, ученый секретарь Западного филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы.

E-mail: sharonovvi@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9708-1446>

Для цитирования: Шаронов В. И. Мифология о переходе Л. П. Карсавина (1882–1952) в католичество несостоятельна: новые материалы // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 223–251.

Статья поступила в редакцию 18.03.2024; одобрена после рецензирования 04.04.2024; принята к публикации 05.04.2024.

Vladimir I. Sharonov

The Mythology of L. P. Karsavin's (1882–1952) Conversion to Catholicism is Untenable: New Materials

UDC 1(470)(092); 2(008)(091)
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_223
EDN SLDXRX



Abstract: The article examines the main sources that caused the rumors about the conversion of the Russian religious philosopher Lev Karsavin to Catholicism. The author of the article carefully examines the appearance of such statements with the testimonies of A. A. Vaneev, a student and follower of L. P. Karsavin and available documentary sources – criminal and camp cases, medical history, correspondence of the persons involved, etc. The stability of the rumors was also facilitated by a frivolous attitude towards unreliable sources, expressed in their translation into Russian without the necessary comments refuting all the unreliable information.

The author regards the publication of this research article not only as a scientific work establishing the truth, but also as the fulfillment of the Church's duty towards the memory of L. P. Karsavin, who remained a faithful son of the Russian Orthodox Church until his last breath.

Keywords: L. P. Karsavin, A. A. Vaneev, E. F. Zommer, P. Butkevichus, V. Nasyavichus, A. Svarinskaskas, P. Leoni, Abez.

About the author: **Vladimir Ivanovich Sharonov**

Cand. Sc. in Pedagogy, Honored Culture Worker of the Russian Federation, Scientific Secretary of Western Branch of the Russian Academy of National Economy and Public Administration.

E-mail: sharonovvi@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9708-1446>

For citation: Sharonov V. I. The Mythology of L. P. Karsavin's (1882–1952) Conversion to Catholicism is Untenable: New Materials. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 223–251.

The article was submitted 18.03.2024; approved after reviewing 04.04.2024; accepted for publication 05.04.2024.

В обширной галерее самых значительных имен русских религиозных мыслителей фигура Льва Платоновича Карсавина (1882–1952) во многом уникальна. Для историка, ставшего религиозным философом, тема времени и вечности стала одной из основных, и в своих оригинальных идеях он опирался на православную догматику и церковную традицию. После изгнания Карсавин вернулся на Родину, был преследуем за веру и завершил свою жизнь в неволе. Будучи «в терпении великом, в скорбях, в нужде, в тесноте; под ударами, в тюрьмах, в смутах; в трудах, без сна, в постах» (2 Кор 6:5–6), Карсавин оставался верным сыном Православной Церкви, как и бесчисленные невинные мученики, погибшие в безвестности. Вопреки подавляющему забвению мест лагерных погостов Провидение откликнулось на любовь его лагерных друзей и всех вовлеченных в поиски его могилы¹, и вернуло нам ее вместе с подробностями последних дней жизни и смерти Льва Платоновича.

Но, как все человеческое, донесенные свидетельства оказались уязвленными нашей греховной поврежденностью, и уже больше семидесяти лет имя Л. П. Карсавина сопровождают ложные слухи о его измене Православию. То исчезая, то возникая вновь, эти слухи подобно плесени инфицируют, чернят добрую память о замечательном русском мыслителе, ученом и поэте. Сам Карсавин при жизни был готов к такой посмертной судьбе: он считал, что наше спасение и блаженство — это и есть наша обоженность, что человек не смог бы их достигнуть, «если не “было” страданий, нищеты, плача, перенесенных с кротостью обид, неудовлетворенного алкания правды, жертвы собою, отказа от своего, гонений и злословий»². Дочь Карсавина Сусанна Львовна передала автору настоящей статьи слова отца о посмертной судьбе: «Вижу, как бы сквозь тусклое стекло, гадательно (1 Кор 13:12): что будут мне досаждать и после смерти»³.

Восстановление и сохранение доброй памяти о каждом исповеднике веры в нашей Церкви всегда считалось и остается делом общего духовного долга. Эта задача особенно важна, если вольно или невольно произносится неправда об убеждениях и вере личности, и она кратно важнее, когда речь идет о личности столь значительной, как Л. П. Карсавин. История возникновения слухов о нем показывает, как любовь, великодушие и благородство могут становиться беззащитными перед предубежденностью, готовностью ревнителей лукавить ради тех или иных интересов.

Существует две прямо противоположные версии того, какие обстоятельства сопровождали завершение земного пути Л. П. Карсавина. Автор той, что хронологически возникла первой и содержала ложные слухи, — осужденный советским трибуналом военный преступник Эрих Франц Зоммер (1912–1996). Чаще всего в исторических публикациях он упоминается как переводчик

¹ Место захоронения Л. П. Карсавина было установлено в 1989 г. на бывшем лагерном кладбище у поселка Абезь в Республике Коми, расположенного в нескольких километрах до Полярного круга.

² Карсавин Л. П. О личности // *Его же. Религиозно-философские сочинения*. Т. I. М., 1992.

³ Эта встреча состоялась в ходе поисков по установлению места захоронения Л. П. Карсавина в Вильнюсе.

Иоахима фон Риббентропа при вручении 22 июня 1941 г. послу в Берлине В. Г. Деканозову ноты об объявлении Германией войны СССР. Часть своего наказания Зоммер отбывал в том же отдельном лагерном пункте (ОЛПе) № 4 близ станции Абезь (Коми АССР), где был Л. П. Карсавин.

После выхода в 1955 г. Указа Президиума Верховного Совета СССР «О досрочном освобождении и репатриации немецких военнопленных, осужденных судебными органами СССР за совершенные им преступления против народов Советского Союза в период войны»⁴ Э. Ф. Зоммер был освобожден. Он вернулся в ФРГ и вскоре опубликовал в журнале Папского Восточного Института «*Orientalia Christiana Periodica*» статью «О жизни и смерти русского метафизика. Запоздалый некролог Льва Карсавина (†12.7.1952)»⁵. В ней он в пафосных выражениях утверждал, что перед смертью Карсавин перешел в католичество. Поскольку Зоммера, как он сам указал в своей статье, доставили в Абезь уже после смерти Карсавина, свой рассказ о жизни русского метафизика в заключении он построил, опираясь исключительно на слухи, отобранные им среди тех, что имели хождение в среде заключенных. Эти домыслы, всегда циркулирующие внутри замкнутого лагерного периметра, многократно искажались при передаче от человека к человеку. Зоммер их собрал, дал им свою личную трактовку и подал их в журнале как несомненные, реальные факты. О направленности его предубеждений можно судить по крайне эмоциональным комментариям и явному смещению значимых акцентов в желаемую Зоммеру сторону.

Автор другой, прямо противоположной версии настаивал на безусловной верности Л. П. Карсавина Православной Церкви и его неизменном духовном постоянстве. Эти свидетельства Анатолия Анатольевича Ванеева (1922–1985) имеют особую значимость, поскольку все два года нахождения Карсавина в Абези именно Ванеев был его ближайшим другом, постоянным собеседником, учеником и душеприказчиком. Удивительную взаимную духовную и интеллектуальную близость Карсавина и Ванеева подтверждали многие очевидцы их дружбы, в т. ч. и сторонники зоммеровской версии, и даже сам Зоммер: «Я никогда не встречал человека, который до такой степени отказался бы от собственного Я и погрузился в мир идей своего учителя. При этом, он не только был полон его словом, прочитанным или услышанным, после смерти Карсавина он продолжал развивать его мысли, выстраивать дальше его метафизическую систему»⁶.

Для Анатолия Ванеева Лев Карсавин стал тем, по кому он до конца своих дней сверял не только свою мысль, но и свою совесть, в отношении

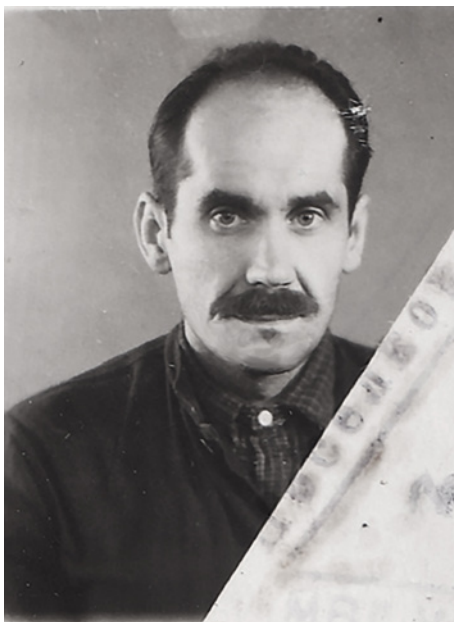
⁴ Указ Президиума Верховного Совета СССР от 28.09.1955 г. «О досрочном освобождении и репатриации немецких военнопленных, осужденных судебными органами СССР за совершенные им преступления против народов Советского Союза в период войны» // Сборник Законов СССР и Указов Президиума Верховного Совета 1938 – июль 1956. М., 1956. С. 411–414.

⁵ *Sommer E. Vom Leben und Sterben eines russischen Metaphysikers. Ein verspäteter Nachruf auf Leo Karsavin († 12.7.1952)* // *Orientalia Christiana Periodica*. 1958. Vol. XXIV. P. 129–141.

⁶ *Зоммер Э. Ф. О жизни и смерти русского метафизика. Запоздалый некролог Льва Карсавина († 12.7.1952)* // Лев Платонович Карсавин. М., 2012. С. 460.

кого по твердости своего характера и духовных убеждений никогда не мог допустить ни одного легковесного слова, ни, тем более, неправды. Память об Учителе была для Ванеева свята в самом прямом значении этого понятия: он не сомневался, что любовь к умершему есть несомненное подтверждение его живого присутствия с нами⁷, и поскольку она несовместима с ложью, такая любовь есть главное свидетельство истины о нем.

За возможность быть рядом с Карсавиным всего десять последних дней его жизни и проводить Учителя в последний путь Ванеев готов был заплатить своей жизнью: не имея в том нужды, он под предлогом операции на своей раненой в войну ноге добился перевода из инвалидного, т.е. с облегченным режимом лагеря в больницу, где находился Карсавин, зная, что потом будет



А. А. Ванеев. Фотография на справку об освобождении. 1954 г. пос. Абезь // Личный архив семьи Ванеевых

отправлен на смертоносные работы в шахты Инты. Анатолий Анатольевич совершил еще один духовно-интеллектуальный подвиг: он спас и сохранил созданные в неволе работы Карсавина. Настоящим философским памятником Льву Карсавину в масштабе большой истории русской религиозной мысли стала книга «Два года в Абези», созданная Ванеевым. Благодаря этому мы в подробностях знаем, что было сказано, написано и пережито Львом Платоновичем на завершающем этапе его жизненного и творческого пути.

Строго говоря, указания на ошибочность ложных слухов о переходе Карсавина в католичество точно уже прозвучали⁸, но их краткость, увы, не сопровождалась тщательной аргументацией, опровергающей несостоятельность не одного, а всех утверждений Зоммера о пребывании Карсавина в Абези. По прошествии нескольких лет стало понятно, что это совершенно необходимо сделать, поскольку слишком очевидно, как мельчайшие ростки не опровергнутой неправды способны возвращать ей жизнеспособность.

Вскрыть несостоятельность слухов о Л. П. Карсавине теперь можно тем основательнее, что подлинность изложенного А. А. Ванеевым в книге «Два года в Абези»⁹ полностью подтверждается ставшими доступными страницами

⁷ Иванов К. К. А. Ванеев — ученик Л. Карсавина // *Его же*. Камни. СПб., 2016. С. 26–33.

⁸ См., например: Лев Платонович Карсавин. М., 2012. С. 92, 456; Шаронов В. И. К истории мифа о переходе Л. П. Карсавина в католичество // Слово. ру: Балтийский акцент. Калининград, 2016. Т. 7. № 2. С. 88–96.

⁹ В настоящей статье мы используем единственно верный и полный среди всех опубликованных текст этой книги, прошедший тщательную сверку с рукописью автора, в журнале «Наше наследие» в 1990 г.: Ванеев А. А. Два года в Абези // Наше наследие.

уголовного¹⁰ и лагерного дел Льва Платоновича¹¹, а также историей его болезни в заключении¹² и другим документам. Сверка рассказанного Ваневым с этими историческими свидетельствами, хронологией событий и обстоятельствами пребывания Льва Карсавина в абезьском лагере дает результаты¹³, однозначно подтверждающие точность и правоту Анатолия Анатольевича.

Согласно записям в лагерном Деле Л. П. Карсавина, 8 августа 1950 г. он был доставлен этапом из Вильнюса через пересыльную тюрьму в Ленинграде в Особый лагерный пункт (ОЛП) № 4. 30 сентября 1950 г. ему был поставлен диагноз — милиарный (т.е. имеющий множественные очаги) туберкулез. Попечением отбывающего приговор врача Владаса Шимкунаса (1917–1979)¹⁴ Карсавин был помещен на стационарный режим лечения во внутренний лазарет ОЛПа с одновременным присвоением ему категории «инвалид». В конце мая 1951 г. по инициативе сотрудников оперативной части лагеря, опасавшихся возникших предосудительных разговоров и возможной противоправной деятельности собравшихся в одной палате больных, общавшихся с Карсавиным на религиозные темы, под предлогом ограниченного количества мест (20 мест на 2.000 заключенных) больного профессора перевели в другое лечебное подразделение того же лагеря и полустационарный врачебный режим¹⁵.

6 марта 1952 г. в связи с ухудшением здоровья, неблагоприятным прогнозом развития болезни и во избежание увеличения показателей смертности в ОЛПе № 4 Льва Карсавина перевезли на саночках в ОЛП № 1, известный

Общественно-политический и литературно-художественный и научно-популярный журнал Советского фонда культуры и Госкомпечати СССР. М., 1990. 1990. № 3 (15). С. 61–83; № 4 (16). С. 81–103.

Остальные варианты текста книги, изданные в печатном виде или размещенные в Сети, имеют ошибки, отсутствующие слова и целые фрагменты.

Далее для краткости и экономии места при цитировании нами используется сокращение: Два года. № 3 или № 4 и указывается соответствующая страница.

¹⁰ Уголовное (следственное) дело Льва Платоновича Карсавина. L. Karsavino baudžiamoji byla // Lietuvos upatingasis archyvas (Особый архив Литвы). Ф. К.-1. Оп. 58. В. П-11972-ЛИ.

¹¹ Личное дело заключенного № 029095 Карсавина Льва Платоновича. Особый лагерь МВД. Листов 44 // Личный архив автора.

Ксерокопия дела была получена в 1989 г. из Архива МВД Коми АССР по запросу газеты «Молодежь севера» в ходе поисков автора места нахождения могилы Л. П. Карсавина.

¹² 21 лист из истории болезни Л. П. Карсавина вложен в его Личное дело.

¹³ Далее использованы данные, изложенные в книге А. А. Ваневым и подтвержденные документами вышеуказанных Уголовного дела, Личного дела и Истории болезни заключенного. По причине множественности приводимых фактов листы дел указываются выборочно.

¹⁴ Шимкунас Владас Никодимович, лагерный врач (патологоанатом), близко опекавший и заботившийся о Л. П. Карсавине. Осужден по ст. 58 УК РСФСР. Находился в заключении в Минлаге 1945 по 1953 гг. После освобождения остался работать врачом в ОЛП № 4 в Абези, в 1956 г. вернулся в Литву. Его трудами сохранены опознавательные знаки могилы Л. П. Карсавина, их фотофиксация, благодаря чему в значительной степени ее место расположения удалось установить.

¹⁵ Два года. № 3. С. 78.



Эскиз А. А. Ванеева «Отдельный лагерный пункт № 4 в Абези» // Центральный государственный архив литературы и искусства Санкт-Петербурга (ЦГАЛИ СПб). Фонд Р-1012. Опись 1, Дело Дело 34, Лист 8.

среди заключенных под названием «Центральная больница» или «Больничный городок». Там его поместили в барак для безнадежных и умирающих. В конце мая того же года А. А. Ванееву в ОЛП № 4 передали именно ему адресованную собственноручно написанную записку Карсавина. В ней среди прочего Лев Платонович писал: «Температура колеблется от 36,5° (редко) до 37,2° и даже до 38°»¹⁶. Это в точности соответствует записям в журнале измерений температур, имеющемуся в Деле заключенного.

Получив эту записку, Ванеев считал, что ему необходимо быть рядом с умирающим Карсавиными и обратился к врачам с просьбой дать ему направление в ту же Центральную больницу для операции на ноге, никак не заживавшей со времен фронтового ранения в 1941 г.¹⁷ Добившись направления, он был помещен в Центральную больницу, где сразу стал навещать Карсавина.

10 июля 1952 г. Ванеев перенес операцию на ноге, 13 июля он смог встать на костыли и возобновить общение с Карсавиным. Лев Платонович понимал, что смерть близка как никогда, но продолжал работать над статьями и, несмотря на ухудшение своего состояния, считал важными религиозно-философские диалоги со своим молодым другом и учеником. Тогда же Анатолий Ванеев подарил Карсавину свой нательный крест, за что тот поблагодарил: «Вы угадали мое желание»¹⁸.

Вскоре в ту же больницу, также для того, чтобы быть рядом с Карсавиным, организовал свой перевод и Владас Шимкунас. Он выполнил свое давнее обещание Ванееву познакомить его с католической молодежью — заключенными, работавшими санитарями в Центральной больнице. В книге «Два года

¹⁶ Два года. № 4. С. 87.

¹⁷ Там же. С. 88.

¹⁸ Там же. С. 94.

в Абези» из их числа персонально выведен только один человек, его реальное имя Ванеев скрыл под псевдонимом Свентонис¹⁹.

Свентонис обратился к Ванееву с просьбой разъяснить основные идеи Карсавина: «Поскольку самого Карсавина в нынешнем его состоянии просить об этом, к сожалению, нельзя, от разговоров может быть вред его здоровью»²⁰. Ванеев в течение нескольких встреч подробно объяснял Свентонису идеи Карсавина, в т. ч. сугубо критический взгляд Льва Платоновича на добавление в *Credo filioque* и существенности с точки зрения Карсавина этой ошибки²¹. Однако Свентонис уклонился от обсуждения догматических разногласий.

Состояние Карсавина резко ухудшалось, поэтому Шимкунас предложил Ванееву поговорить с умирающим об исповеди. Карсавин выслушал предложение Ванеева пригласить для исповеди протоиерея Петра²² и сообщил, что не считает исповедь обязательной: «Разве обязательно нужен о. Петр или кто-то другой? Что изменится от этого? Умирая, человек соединяется с Богом. Бог сам знает, как нужно все устроить»²³. Впрочем, несмотря на такой довод, Карсавин согласился исповедаться: «Пусть будет так, как хотите Вы и Владас. Пригласите ко мне отца Петра»²⁴.

Ванеев трижды обращался к православному священнику с просьбой исповедать умирающего Карсавина, священник всякий раз обещал, но так и не пришел. Карсавин, выслушал сообщение Ванеева об этом, спокойно отреагировал: «О. Петр не приходит? Пусть не приходит. На то он и Петр. В таких обстоятельствах церковный канон разрешает вообще обойтись без священника. Любой православный в отношении к умирающему может взять эту обязанность на себя»²⁵.

Далее Ванеев продолжает: «Обстоятельства сложились так, что любым православным мог быть не кто иной, как только я. Но я не признавал себя готовым к этой роли и даже не знал толком, как это делается.

Поэтому я сказал:

— Пусть уж лучше это будет хоть католический, но священник.

— Хорошо, — сказал Карсавин, — пусть будет, как решите Вы и Шимкунас»²⁶.

17 июля умирающий исповедался католическому священнику.

¹⁹ О том, кто и по какой причине был скрыт А. А. Ванеевым под именем Светонис см. ниже.

²⁰ Два года. № 4. С. 93.

²¹ Там же. С. 83, 93.

²² Два года. № 4. С. 93.

Из соображений духовной деликатности А. А. Ванеев не назвал в своей книге некоторых участников событий полными именами. В т.ч.о. Петра, под чьим именем в книге скрыт реальный священник Петр Алексеевич Чельцов (1888–1972). В 2000 г. он был причислен к лику святых и почитается как Святой Праведный Петр Великодворский. См.: Деяние Юбилейного Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о соборном прославлении новомучеников и исповедников Российских XX века. Москва, Храм Христа Спасителя. 13–16 августа 2000 г. // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatikh/paterik-novokanonizirovannyh-svjatyh/1_60 (дата обращения: 15.03.2024).

²³ Два года. № 4. С. 95.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 98.

²⁶ Там же.

Чуть позже исповеди Ванеев увидел на лежащем Льве Платоновиче еще один крест рядом с подаренным им самим. Карсавин пояснил: «Это Свентонис приходил после исповеди. Поздравлял и захотел подарить крест. Я не возражал, чтобы его не огорчить. Пусть будут два»²⁷.

19 июля Карсавин передал рукописи Ванееву в качестве духовного наследования и завещания²⁸. На следующий день Карсавин скончался²⁹.

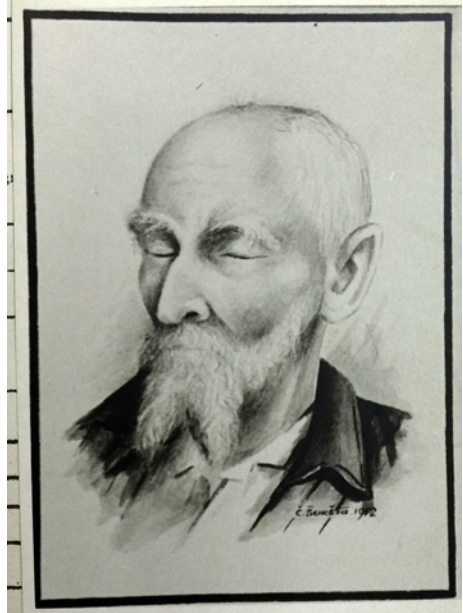
Что касается версии Э. Ф. Зоммера, то в ней есть всего четыре достоверных утверждения об обстоятельствах жизни и смерти Л. П. Карсавина в лагере³⁰:

- 1) Лев Платонович действительно находился в Абези;
- 2) последнюю исповедь у Карсавина действительно выслушал ксендз;
- 3) Карсавин действительно умер в абезьском лагере в июле 1952 г.;
- 4) Самым близким человеком к Карсавину был его ученик А. [А. А. Ванеев].

Что касается остальных сообщений Зоммера, обилие очевидных нелепиц заставляет сомневаться в состоянии его душевного здоровья в момент написания некролога, что может быть объяснено тяжестью перенесенных испытаний и особенностями его личности.

Перечислить основные утверждения Зоммера совершенно необходимо, чтобы в полной мере убедиться в их полной несостоятельности. Итак, по твердому, но ошибочному заявлению Зоммера смерть Л. П. Карсавина наступила не 20-го, а 12-го июля 1952 г., что противоречит официальному Акту о смерти о кончине 20-го в 7 часов 30 минут³¹.

Вопреки сообщению Зоммера, эта смерть случилась не «по ту сторону Полярного круга»³² и совсем не от мозгового удара³³. Никогда и никто



Посмертный рисунок Л. П. Карсавина.
Автор — заключенный Ч. Шукшта
(1951 г.) //
Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių
skyrius (Отдел хранения рукописей Вильнюсского университета). F. 151. Ap. 1.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 100.

²⁹ Там же. С. 101.

³⁰ Здесь и далее используется русский перевод статьи Э. Ф. Зоммера, осуществленный и опубликованный С. С. Хоружим. См.: *Зоммер Э. Ф. О жизни и смерти русского метафизика. Запоздалый некролог Льва Карсавина (†12.7.1952) // Лев Платонович Карсавин. М., 2012. С. 455–466.*

³¹ Акт о смерти 20 июля 1952 г. Рукописная версия // Личное дело заключенного... Л. 42 (60). Также см.: Акт о смерти 20.07.1952. [На бланке с печатью] // Уголовное (следственное) дело Льва Платоновича Карсавина. Л. 270.

³² *Зоммер Э. Ф. О жизни и смерти русского метафизика. С. 458.*

³³ Там же. С. 459.

не отправлял престарелого и больного русского метафизика на штрафные работы³⁴, а его артериальное давление не могло, разумеется, достигнуть немислимых для человека значений, зачем-то указанных в статье — 300x230 (!) мм рт. ст.³⁵ Не было у Карсавина ни в ОЛПе № 4, ни где-либо специально выделенной ему персональной «светлой палаты для умирающих» с окном на запад, «чтобы он мог быть наедине со своими мыслями и мог бы пребывать со своими близкими и друзьями на Западе»³⁶. Во всем массиве лагерных мемуаров не найти сообщений о выделении кому-либо из политзаключенных отдельной светлой палаты в лагере...

Человеку, минимально знакомому с атмосферой и нравами, царившими в лагерях в 1930–1950-е гг., очевидна полная несостоятельность заявлений, что несчастный умирающий старик, осужденный к тому же за антигосударственную деятельность, с пометкой на лагерном деле «Белоэмигрант», внушал уважение не только «вышестоящему лагерному начальству»³⁷, но «даже охранникам, что жили бездумной растительной жизнью»³⁸.

Карсавин, вопреки написанному Зоммером, никогда не писал, и не стал бы писать «истолкование Символа веры с католических позиций»³⁹, да еще такое, чтобы его целиком бы одобрили представители католического духовенства. Ванеев упоминает в своей книге о созданном Карсавиным комментарии к Символу веры, и о том, что этот текст почти сразу же был изъят при обыске, а воссоздавать его еще раз Лев Платонович отказался⁴⁰. Но Ванеев хорошо запомнил комментарий и кратко передал в книге его содержание⁴¹, прямо противоположное утверждениям Зоммера, и содержащее критику *filioque*. Точка зрения Карсавина на эту проблему даже в лагере осталась неизменной и соответствовала той, что была изложена в его ранних известных работах⁴².

Попутно необходимо особо отметить, что по примеру Льва Карсавина лично к католикам Анатолий Ванеев всегда относился с неподдельным уважением, а с товарищами по заключению католиком Владасом Шимкунасом и капуцином Станиславом Добровольским (1918–2005)⁴³ его до конца жизни связывала полная взаимного доверия братская дружба, и ни один из них

³⁴ Там же. С. 458.

³⁵ Там же. Записи в Истории болезни Л. П. Карсавина свидетельствуют о максимальных значениях его давления 165 x 80 и температуре, указанной Львом Платоновичем в приведенной выше записке к А. А. Ванееву.

³⁶ Там же. С. 459.

³⁷ Там же. С. 460.

³⁸ Там же. С. 456.

³⁹ Там же. С. 461.

⁴⁰ Два года. № 3. С. 83.

⁴¹ Там же. С. 82–83.

⁴² См.: *Карсавин Л. П.* Восток, Запад и русская идея. Петербург, 1922; *Его же.* Уроки отреченной веры // *Евразийский временник.* Париж, 1925. № 4. С. 66–81 и др.

⁴³ Добровольский Станислав, О. Ф. М. Сар, (в миру Альгирдас Миколас Добровольский), католический монах-францисканец. С 1946 по 1956 гг. находился в заключении в лагерях Инты и Воркуты. Был широко известен среди религиозной интеллигенции СССР, дружил со многими известными деятелями культуры и искусства. См. подробнее: *Чепайтите М.* Отец Станиславас Добровольскис. М., 2023.

никогда не писал и не говорил ничего даже отдаленно похожего на переход Карсавина в католичество.

То, что в карсавинском «Венке сонетов» не 150 сонетов, как сообщил немецкий автор⁴⁴, а в десять раз меньше, можно отнести к незначительному недоразумению, также как и то, что при крайне тяжелом состоянии здоровья Карсавина и его постоянном пребывании на больничной койке его просто не могли «всюду видеть в культурно-воспитательной части» ни за читальным столом, ни на скамейке в убогом скверике, ни на соломенной подстилке двухъярусных нар, ни, тем более, «во всегда живой, никогда не утомляющей беседе»⁴⁵. По складу личности Карсавин не мог быть активистом лагерной жизни, а при его «политической» статье вряд ли кто-то из русских заключенных рискнул бы становиться инициатором сбора средств для осужденных иностранцев. Подобные действия были бы равносильны самоубийству.

Слова Зоммера о том, что Карсавин в Абези постоянно перечитывал «Войну и мир»⁴⁶, воспринимаются, мягко говоря, очень странными, если помнить о феноменальной памяти Льва Платоновича, и крайне резких карсавинских оценках духовных позиций великого русского писателя⁴⁷, а также о том, что Ванеев трижды упоминает имя Толстого только передавая свои разговоры с Н. Н. Пуниным и ничего не пишет о каких-либо книгах Льва Николаевича.

К сообщению о том, что ученик Карсавина А. [Ванеев] «четыре или пять лет он следовал за ним из одного лагеря в другой, устраивая [???] себе подобные перемещения»⁴⁸, нельзя отнестись иначе, чем как к совершенно невероятному в реальности: ни один человек из отбывавших срок по ст. 58-й УК РСФСР не мог и заикнуться о возможности подобных «устроений».

Наконец, вершиной нагромождения всех этих совершенно необоснованных сообщений Зоммера в его статье и стало утверждение о переходе Карсавина в католичество. При том оно было подана в высшей степени пафосно, — как «последняя мудрость»⁴⁹ русского метафизика, созревшая и твердо принятая им задолго до непосредственного акта обращения, «в предыдущие годы», и, в дополнение ко всему, выразившаяся в форме карсавинского признания «отклонения Востока от апостольской Матери-церкви и схизмы, длившейся с 1054 года»⁵⁰.

Более всего поражает, что в свидетели истинности подобных утверждений Зоммер в своей статье назначил... самого Ванеева: «А. [Ванеев] высказался однажды, что он, вероятно, пошел бы по этому же пути, если был бы достаточно подготовленным»⁵¹, т.е. и сам бы перешел в Римскую Церковь. Вероятнее всего, Зоммер в желаемом для самого себя смысле перетолковал фразу Ванеева о неготовности принимать самому исповедь у умиравшего Учителя⁵².

⁴⁴ Зоммер Э. Ф. О жизни и смерти русского метафизика. С. 465.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Карсавин Л. П. О сущности православия // *Его же*. Сочинения. М., 1993. С. 359–402.

⁴⁸ Зоммер Э. Ф. О жизни и смерти русского метафизика. С. 460.

⁴⁹ Там же. С. 462.

⁵⁰ Два года. № 4. С. 98.

⁵¹ Зоммер Э. Ф. О жизни и смерти русского метафизика. С. 462.

⁵² Два года. С. 98.

О содержании этого некролога и слухах Анатолий Ванеев знал в самых общих чертах от дочерей Карсавина Ирины (1906–1987) и Сусанны (1920–2003), а они, свою очередь, из писем третьей дочери — Марьяны Львовны Сувчинской (1911–1994)⁵³. Но можно быть уверенным, что случись Анатолию Анатольевичу познакомиться с текстом Э. Ф. Зоммера, он по своему великодушию и благородству не стал бы комментировать ни этот текст, ни опускаться до личных оценок несчастного католического автора, ставшего пленником слухов и собственных заблуждений.

Тепло дружбы со многими товарищами по заключению из числа католиков незримо присутствует в отклике Анатолия Анатольевича на дошедшие до него слухи: «Позднее на Западе появилось ошибочное сообщение, будто бы Карсавин перед смертью перешел в католичество. Не думаю, чтобы здесь имела место сознательная ложь. Просто у католиков встречается конфессиональная восторженность и легкое верие в свою пользу. Сообщение о том, что Карсавин принял последнее таинство от католического священника, в устной передаче подверглось трансформации вплоть до ошибочного, но сенсационного известия о переходе в католичество. Предположить со стороны Карсавина такой шаг могли только люди, не имевшие никакого представления о нем»⁵⁴.

Помимо вышесказанного, необходимо выяснить и то, почему ложные слухи в отношении Л. П. Карсавина широко распространились в кругах русской эмиграции. Этому предшествовала и отчасти способствовала частная переписка М. Л. Сувчинской с Т. С. Франк (1886–1984), вдовой С. Л. Франка (1877–1950). Вскоре после того, как Зоммер был освобожден из заключения и смог вернуться в ФРГ, в г. Ройтлинген, он нашел всемирно известную балерину Т. Л. Карсавину-Брус (1885–1978), сестру Льва Платоновича. В начале апреля 1956 г. Марьяна Львовна сообщала в письме к Т. С. Франк: «Уже месяц тому назад я получила известие о папиной смерти — и по-видимому, из того же источника (в Германии — Reutlingen), что и тётя Тамара. Не написала вам раньше, потому что ждала подтверждения, и имела слабую надежду, что это ошибка. Также мне сообщили адрес немецкого пленного, бывшего с папой в том же лагере Abes-14-B (по-моему, это в восточной Германии). Жду от него ответа, надеюсь получить сведения точнее и подробней»⁵⁵.

В июне того же 1956 г. года Марьяна Львовна дополнила первое письмо тем, что узнала непосредственно от Ф. Э. Зоммера: «Только вчера получила письмо из Германии от русского немца, бывшего в лагере Абезь (на реке

⁵³ Письма М. Л. Сувчинской к Т. С. Франк // *Оболевич Т. Семён Франк, Лев Карсавин и евразийцы*. М., 2020. С. 175–181. Кроме того, в сообщениях между разделенными родственниками участвовал много гастролировавшая всемирно известная пианистка М. В. Юдина (1899–1970). Юдина близко дружила с Л. П. Карсавиным, была убежденной православной прихожанкой и остро переживала жизненную драму Льва Платоновича. Она и после его смерти находилась в длительной переписке с семьей Сувчинских и с Карсавиными. См.: *Юдина М. В.* В искусстве радостно быть вместе. Переписка, 1959–1961 гг. М., 2009; *Ее же.* Дух дышит, где хочет. Переписка 1962–1963 гг. М., 2010.

⁵⁴ Два года. № 4. С. 98.

⁵⁵ Письма М. Л. Сувчинской к Т. С. Франк. С. 175.

Уссе⁵⁶ рядом с Воркутой), где скончался папа. Он лично не знал папу, т. к. приехал туда через несколько дней после его кончины, но ... знал хорошо всех друзей и учеников, бывших заключённых вместе с папой, которые, он пишет, его очень любили, окружали заботами, переписывали его работы»⁵⁷.

С высокой степенью вероятности можно предположить, что вежливая любезность и тактичность Марьяны Львовны была истолкована Зоммером как отсутствие возражений против его сообщений о переходе в католичество ее отца, и это придало ему дополнительную долю уверенности для соответствующей интерпретации услышанного в лагере во вскоре последовавшей статье в «*Orientalia Chrisitana Periodica*».

В 1958 г. Марьяна Львовна смогла установить связь с вильнюсскими родственниками, узнать от них подробности об отце, но переписка вследствие цензуры имела «краткий и условный» характер⁵⁸. В следующем письме Марьяна Львовна уже вполне четко обозначила свою позицию относительно слухов об обращении отца: «Что касается “принятия католичества”, то до меня дошли самые противоречивые слухи по этому вопросу – поэтому я не считаю себя вправе ни говорить, ни писать об этом, и очень бы просила, чтобы и другие действовали подобно мне. Я нахожусь в переписке с разными лицами, и очень возможно, что истинное положение вещей со временем всё-таки выяснится»⁵⁹.

Увы, пожеланию Марьяны Львовны, чтобы имя ее отца в связи со слухами о переходе в католичество не обсуждалось, не суждено было исполниться. В 1959 г. в Италии вышла книга питомца Руссикума, католика восточного обряда Пьетро Леони (1909–1995)⁶⁰ «*Spia del Vaticano*» («Шпионы Ватикана»), о пребывании в советских лагерях. В Абезь Леони попал спустя целых три года после смерти Карсавина, но среди прочего он уверенно сообщил, что познакомился с находившимся там поляком, апостольским администратором монсеньором Адольфом Кукурузинским (1894–1970)⁶¹, в числе «достижений которого обращение русского писателя, философа и поэта Льва Платоновича Карсавина»⁶².

Книга П. Леони, как и журнал «*Orientalia Chrisitana Periodica*» со статьей Зоммера, вышли тиражом всего в несколько сотен экземпляров, но все, что имело отношение к положению верующих в Советской России, внимательно читалось в парижском Свято-Сергиевском православном богословском

⁵⁶ Правильно, река Уса.

⁵⁷ Письма М. Л. Сувчинской к Т. С. Франк. С. 176.

⁵⁸ Там же. С. 178.

⁵⁹ Там же. С. 179.

⁶⁰ Леони Пьетро, SJ, он же по документам, полученным в СССР, Пётр Ангелевич Леони, итальянский католический священник, член ордена иезуитов, в 1945–1955 гг. отбывал наказание в СССР по ст. 58 УК РСФСР, участник Русского апостолата.

⁶¹ Кукурузинский Адольф Феликсович, польский католический священник, доктор канонического права. После освобождения от фашистов Луцка в 1944 г. был арестован, приговорен к 10 годам ИТЛ и отправлен в Минлаг. В 1955 г. был освобожден, вернулся в Польшу, служил в гг. Ополе и Прушкове.

⁶² Цитируем автора по русскому переводу. См.: Леони П. «Шпионы Ватикана...» О трагическом пути священников-миссионеров: воспоминания Пьетро Леони, обзор материалов следственных дел. М., 2012. С. 357.

институте. Можно не сомневаться, что сообщения Зоммера и Леони о переходе Карсавина в католичество, на фоне предыдущих его сложных отношений с профессорской средой, быстро разошлись среди сотрудников. Но самую плохую услугу в распространении ложных слухов оказали не те, кто недолюбливал Льва Платоновича, а Антон Владимирович Карташов, решивший публично выступить в его защиту. Увы, 85-летний доктор церковной истории не дал себе труда основательно продумать возможные отрицательные последствия такого шага.

Все, что было сказано о последнем периоде и смерти Карсавина, Карташов заимствовал у Зоммера и Леони⁶³. А два больших заключительных абзаца своей статьи автор сопроводил густым экуменическим пафосом и заявлениями, призванными оправдать Льва Платоновича в том, чего он не совершал: «Человеческая, расовая разность не должна, да на деле и не может заглушить в нашей совести высочайшей истины, что мы все — крещенные, все христиане “едино есмы”, как Отец в Сыне и Сын в Отце. <...> Признаемся по совести, что в данной обстановке, в положении Карсавина *in extremis*, когда в личности нет своего православного отца духовного, мы сами приняли бы с признательностью к благому Промыслу Божию такое напутствие, даже и прямо от римо-католика»⁶⁴.

Но эти горячие, возвышенные слова только добавили очередную порцию к слухам, тем более что Карташов еще дополнительно дорисовал картину угасания Льва Платоновича новой и лично им додуманной подробностью — указанием на принятие Святых Тайн от «униатского батюшки», отпевшего и похоронившего усопшего⁶⁵. Этот текст после вскоре случившейся кончины самого Карташова опубликовал «Вестник РСХД», и статья, выражаясь языком современных политтехнологов, стала формирующим информационным событием для широкой целевой аудитории русской эмиграции.

В 1962 г. большинство сведений из статьи Э. Ф. Зоммера о пребывании Л. П. Карсавина в лагере еще раз публично пересказала Т. С. Франк. Сделала она это в передаче⁶⁶, предназначенной для все той же русской аудитории — на радио «Свобода»⁶⁷. В процессе подготовки этой передачи она получила письмо от М. Л. Сувчинской, в котором дочь Карсавина сообщала: «№ “*Orientalia Christiana Periodica*”, о котором вы пишете, находится у меня с 1958 г., — он был мне вручен самим автором E. F. Sommer’ом, мы с ним в переписке и виделись несколько раз.

Кроме его свидетельства у меня есть другие, и противоречащие⁶⁸, поэтому я не нашла возможным говорить об этом, кому бы то ни было.

⁶³ *Карташов А. В.* Лев Платонович Карсавин (1882–1952) // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1960. №№ III–IV (58–59). С. 72–79.

⁶⁴ Там же. С. 78.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ *Франк Т. С.* Памяти Льва Платоновича Карсавина / Публ. Т. Оболевич // Философский полилог. 2018. № 4. С. 87–89.

⁶⁷ В настоящее время внесено в перечень иностранных организаций, деятельность которых признана нежелательной на территории РФ.

⁶⁸ А. А. Ванеев с момента освобождения и до своей смерти был близким другом вильнюсских родственников Л. П. Карсавина, они многократно гостили друг у друга.

Этот вопрос остаётся и останется открытым, может быть, ещё надолго»⁶⁹.

Темы перехода Л. П. Карсавина в католичество Т. С. Франк не касалась, но его выступление косвенно укрепило доверие к давней статье Зоммера и в очередной раз закрепило у слушателей неверную дату смерти Льва Платоновича.

В 1972 г. к очередной круглой дате, связанной с годами рождения и смерти Л. П. Карсавина, «Вестник РСХД» опубликовал подборку материалов о Льве Платоновиче. Внимание заинтересованных читателей из русской эмиграции к этому номеру было повышенным уже потому, что в нем читатели могли ознакомиться с первым переводом главы о системе философских взглядов Карсавина из «Истории русской философии» Н. О. Лосского⁷⁰, изданной в 1951 г. Нью-Йорке⁷¹ и годом позже переизданной в Лондоне⁷². Текст содержал как высокую оценку отдельных идей Карсавина, так и серьезные упреки в адрес его философской системы, в т. ч. — в пантеизме. В нем же Лосский кратко изложил положения резкой карсавинской критики католицизма за *filioque*⁷³.

Но еще больший интерес к этому номеру был обеспечен публикацией ранее неизвестных и созданных в заключении работ самого Льва Карсавина — «О молитве Господней»⁷⁴, отрывка утраченного произведения «Об апогее человечества»⁷⁵, Венка сонетов⁷⁶ и Терцин⁷⁷. Статья «О молитве Господней» позволяла сделать уверенный вывод, что Лев Платонович и в лагере остался верным своему православному исповеданию догмата об исхождении Святого Духа от Отца⁷⁸, но это мог понять только сравнительно узкий круг читателей, компетентных в богословии. Для большинства же интересовавшихся судьбой крупного русского ученого и философа, вне всяких сомнений, было важно, что нового о нем сообщалось в статье, прямо названной «Материалы к биографии Льва Платоновича Карсавина 1882–1952»⁷⁹. Не подписанные

Письма дочерей Ирины и Сусанны Карсавиных к Анатолию Ванееву свидетельствуют об абсолютном доверии между ними. См.: Письма С. Л. и И. Л. Карсавиных к А. А. Ванееву // Центральный государственный архив литературы и искусства (ЦГАЛИ) СПб. Ф. Р-1012. Ванеев Анатолий Анатольевич (1922–1985) — поэт, религиозный философ. Оп. 1. Д. 71; Д. 72.

⁶⁹ Письма М. Л. Сувчинской к Т. С. Франк. С. 179–180.

⁷⁰ Лосский Н. О. Лев Платонович Карсавин // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1972. №№ II–III (104–105). С. 254–270.

⁷¹ *Lossky N. O. History of Russian Philosophy*. New York, 1951.

⁷² *Lossky N. O. History of Russian Philosophy*. London, 1952.

⁷³ Лосский Н. О. Лев Платонович Карсавин. С. 266.

⁷⁴ Карсавин Л. П. О молитве Господней // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1972. №№ II–III (104–105). С. 275–288.

⁷⁵ Карсавин Л. П. Отрывок утраченного произведения «Об апогее человечества» // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1972. №№ II–III (104–105). С. 289–297.

⁷⁶ Карсавин Л. П. Венки Сонетов // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1972. №№ II–III (104–105). С. 298–304.

⁷⁷ Карсавин Л. П. Терцины // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1972. №№ II–III (104–105). С. 304–318.

⁷⁸ Лосский Н. О. Лев Платонович Карсавин. С. 273.

⁷⁹ Материалы к биографии Льва Платоновича Карсавина. 1882–1952 // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1972. №№ II–III (104–105). С. 250–253.

именем автора, они воспринимались как подготовленные редакцией журнала и завершались твердым утверждением: «Перед смертью Лев Платонович исповедался и причащался у католического священника — православный священник, которого несколько раз звали к умирающему, оказался трусом и отказался прийти»⁸⁰.

Сегодня можно назвать имя того, кто напрямую был причастен к публикации в «Вестнике РСХД» биографии Л. П. Карсавина с таким финалом. Это важно для ответа на вопрос, имеет ли подобное утверждение множественных свидетелей, или оно обязано своим существованием крайне малому числу лиц или даже одному.

Наличие в биографической справке записки из Центральной больницы, адресованной лично А. А. Ванееву, как будто указывает на его причастность к этой публикации сразу по нескольким причинам. Прежде всего, нельзя забыть, что перевод записки с литовского на русский язык был сделан Антанасом Жвиронасом (1899–1954), и, как указал Ванеев в книге, «был передан»⁸¹ ему из ОЛПа № 1 в ОЛП № 4, т. е. и записка, и перевод наверняка имели копии во избежание изъятия при обысках.

Анатолий Ванеев просто не мог указать неправильную литеру захоронения на могиле Карсавина — П-80, обозначенную в журнале. К моменту публикации он уже без малого два десятилетия как получил из Абези и письма Владаса Шимкунаса с этой литерой, и фотокарточки могилы с этой дощечкой на колышке и номером на ней П-11, сделанные Шимкунасом⁸².

Для понимания обстоятельств, которых возникла памятная публикация о Л. П. Карсавине, важно вспомнить о том, что к началу 1970-х гг. в СССР разворачивалась кампания против А. И. Солженицына, а после присуждения писателю Нобелевской премии явственно обозначился курс КГБ на выявление очагов инакомыслия. В связи с этим, а также не в последнюю очередь после предупреждений о Станислава Добровольскиса, Анатолий Ванеев резко сократил свою переписку с товарищами по заключению и свел к минимуму свои контакты с друзьями из Литвы.

Но до этого Ванеев в течение многих лет, еще с начала своей ссылки в Инте осенью 1955 г., десятилетиями создавал множественные копии лагерных работ Л. П. Карсавина, чтобы не допустить их утрату. Эти копии он в обязательном порядке направлял в Вильнюс родным Льва Карсавина и Владасу Шимкунасу. Последний, в свою очередь, дружил с католиками, отбывавшими приговор в Абези и исполнявшими обязанности санитаров в больнице, когда там был и умер Лев Карсавин. Поскольку отличительной чертой биографической справки Карсавина в «Вестнике РСХД» было наличие в ней правильной даты его смерти — 20 июля 1952 г., а доступ к архивным делам в СССР в 1972 г. был совершенно невозможен, наиболее вероятным организатором публикаций

⁸⁰ Там же. С. 253.

⁸¹ Два года. № 4. С. 87.

⁸² Письма В. Н. Шимкунаса к А. А. Ванееву от 21.05.1955 г. и от 30.05.1955 г. // Письма Шимкунаса Владаса, врача стационара в Абезьском лагере (Вильнюс, пос. Абезь), Шимкунас Леонтины, его жены, Ванееву А. А. // Российский государственный архив литературы и искусства СПб (РГАЛИ). Ф. Р-1012. Оп. 1. Д. 86.

в «Вестнике РСХД» может быть известный историк русской философии Е. В. Барабанов, входивший в круг лиц общения А. А. Ванеева и священника Сергея Желудкова (1909–1984)⁸³, а также кто-то из литовских авторов⁸⁴. На национальность автора публикации указывает характерная ошибка в журнальном тексте, распространенная именно среди литовских авторов: они почти всегда переносят на русский язык правила литовской грамматики, и русское «в Абези» через аналогию написания в литовском варианте склонения — «į Abezės» — становится «в Абезе»⁸⁵.

Но в письмах Владаса Шимкунаса нет признаков недостаточного знания им русского языка, он владел им великолепно. Еще важнее то, что после освобождения Шимкунас держался как можно дальше от какой-либо политической деятельности и в конце 1960-х — начале 1970-х был с головой погружен в любимую врачебную деятельность, — работал заведующим отделением Ново-Вильнюсской психоневрологической больницы⁸⁶. При этом многолетняя личная переписка между В. Н. Шимкунасом и А. А. Ванеевым содержит большое количество упоминаний об их доверительных дружеских отношениях с бывшими санитарями Центральной больницы в Абези Повиласом Буткявичусом (1923–1985) и Альфонасом Сваринкасасом (1925–2014)⁸⁷. Оба они в указанный период активно продолжали религиозную и националистическую деятельность, и через Шимкунаса имели копии лагерных работ Карсавина⁸⁸. Третьим бывшим литовским заключенным из тех, кто был в Центральной больнице, кто после освобождения входил в близкое окружение В. Шимкунаса, А. Сваринкасаса и П. Буткявичуса, а, значит, тоже имел копии карсавинских рукописей, был Владас Насявичус (1909–1986).

Из всех этих людей А. Ванеев не был связан какими-либо отношениями с В. Насявичусом. Забегая вперед и отвечая на вопрос о том, кто был автором утверждений в «Вестнике РСХД» за 1972 г. о переходе Л. П. Карсавина в католичество, о причастии у католического священника, о «православном священнике, оказавшимся трусом», обозначим, что только в мемуарах В. Насявичуса, опубликованных в 1992 г. в Чикаго, практически в точности все будет повторено еще раз⁸⁹.

С начала 1970-х гг. и вплоть до 1983 г. А. А. Ванеев работал над своей книгой «Два года в Абези», но некоторые варианты рукописи через близкое окружение попали в самиздат и получили хождение в очень предварительном, неполном виде, к тому же с появившимися при перепечатках ошибками.

⁸³ Общее мнение лиц, вовлеченных в события тех лет.

⁸⁴ Таким человеком мог быть литовский историк Винцас Трумпа (1913–2002) или кто-то из бывших заключенных.

⁸⁵ Там же. С. 275.

⁸⁶ Vladas Šimkūnas // Visuotinė lietuvių enciklopedija. URL: <https://www.vle.lt/straipsnis/vladas-simkunas/> (дата обращения: 17.03.2024).

⁸⁷ Письма В. Н. Шимкунаса к А. А. Ванееву от 12.07.1955 г.; от 10.02.1956 г. и др. // Письма Шимкунаса Владаса, врача стационара в Абезьском лагере...

⁸⁸ *Kocienė S. Gudytojas ir bibliografas Vladas Šimkūnas // Medicinos bibliografijos raida ir svarba mokslininkui. Konferencijos medžiaga. Vilnius, 2018. P. 64.*

⁸⁹ *Nasevičius V. Profesorius Leonas Karsavinas paskutinėje savo gyvenimo stotyje // I laisve. Rezistencinės minties ir kultūros žurnalas. Nr. 114 (151). Chicago, IL, 1992. P. 22–32.*

Так они и были опубликованы вначале Владимиром Аллоем в его альманахе «Минувшее»⁹⁰, а затем в брюссельском издательстве «Жизнь с Богом»⁹¹. Анатолий Ванеев считал своим долгом знакомить с фрагментами рукописи дочерей Карсавина Ирину и Сусанну, а также своих друзей-католиков Владаса Шимкунаса и Станислава Добровольскиса. Как уже было сказано, отсутствие с их стороны каких-либо возражений стали еще одним из подтверждений несостоятельности этих кривотолков. Важно и то, что ксендз Альфонсас Кукурузинский, выслушавший последнюю исповедь Карсавина, никогда не произнес ни слова о каком-либо переходе Льва Платоновича в католичество.

Очередной этап оживления этих слухов проходил на волне религиозно-националистического самоутверждения в Литве и был связан с последовательной кампанией закрепления его имени в качестве «Литовского Платона»⁹² и того, чьи лучшие годы прошли именно в Литве. Последнее тоже не более, чем выдача желаемого за действительное. Зять Карсавина П. П. Сувчинский (1892–1985) был одним из близких людей и самых посвященных в семейные тайны семьи Карсавиных. Он свидетельствовал, что переезд в Литву был добровольной ссылкой, абсолютно жертвенным поступком Льва Платоновича ради материального благополучия семьи: «Постепенно его силы самозащиты — начали сдавать и сдали окончательно, когда он согласился ехать в Литву. <...> Он принял предложение ехать в Ковно как в ссылку, и я уже ни в чем не мог ему помочь»⁹³.

Отсутствие сколь либо существенных прижизненных откликов в Литве на труды и деятельность Л. П. Карсавина также указывает на надуманность многих восторженных «свидетельств» популярности русского ученого, появившихся значительно позже, лишь в конце 1980-х — начале 1990-х гг. А обилие весьма критических, язвительных оценок образовательного уровня и научной компетентности своих литовских коллег, звучавших из уст самого Льва Платоновича и отраженных в его уголовном деле⁹⁴, указывают, что и в Каунасе, и в Вильнюсе его отношения с университетской национальной средой были далеки от тех взаимных симпатий, какими их изображали в Литве в 1990-е гг.⁹⁵ Но в Литве нашлось достаточно тех, кто очень хотел «национализировать» мыслителя с мировым именем.

⁹⁰ Ванеев А. А. Два года в Абези // *Минувшее*. Paris, 1988. № 6. С. 54–203.

⁹¹ Ванеев А. А. Два года в Абези // *Его же*. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Bruxelles; Paris, 1990. С. 5–189.

⁹² Печально, но упрочению этого тезиса немало содействовал такой авторитетный ученый как С. С. Хоружий, в нескольких своих работах тиражировавший словосочетание «Литовский Платон» и приводивший пример употребления словосочетания «Литовский Вольтер». См. главу «Как становятся “Литовским Платоном”» в работе: *Хоружий С. С. Русский философ в Литве: А CASE STUDY // Лев Платонович Карсавин*. М., 2012. С. 442–451.

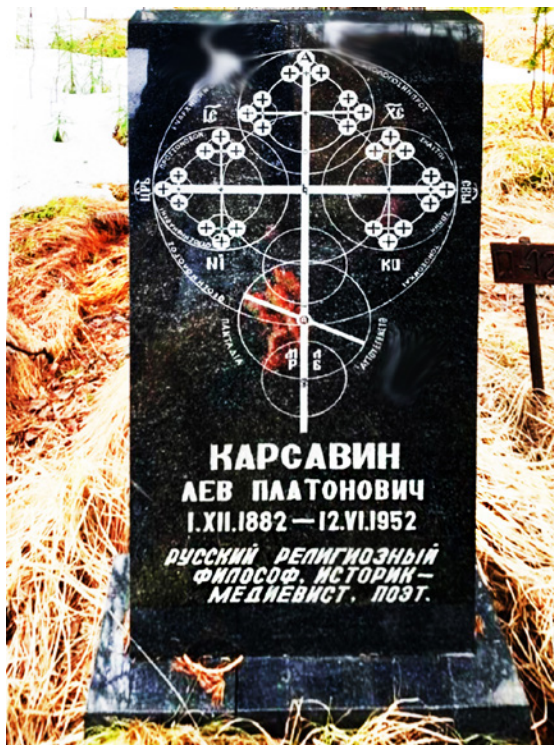
⁹³ П. П. Сувчинский — М. В. Юдиной. 12 марта 1962 г. // *Юдина М. В. Дух дышит, где хочет*. Переписка 1962–1963 гг. М., 2010. С. 67.

⁹⁴ В Уголовном деле Л. П. Карсавина сохранено много неместных отзывов в адрес преподавателей из числа национальных кадров Каунасского и Вильнюсского университетов в связи с их низким уровнем образованности и научной квалификации. См.: Меморандум. По материалам дела-формуляр «Алхимик» / Пакет № 2 // Уголовное (следственное) дело Льва Платоновича Карсавина. Л. 8–18.

⁹⁵ См., напр.: *Лев Платонович Карсавин*. М., 2012. С. 445–446.

14 июня 1989 г. место могилы Л. П. Карсавина в Абези⁹⁶ было установлено поисковой экспедицией, организованной автором настоящей статьи при поддержке доктора исторических наук, преподавателя-археолога Сыктывкарского государственного университета В. А. Семенова, иеромонаха Трифона (Плотникова), настоятеля Вознесенской церкви села Иб в Республике Коми и др. К экспедиции присоединились бывший абезьский ветеринар сыктывкарец Альгердас Шеренас и его двоюродный брат Йонас⁹⁷ Шеренас из Вильнюса.

Уже через месяц после установления места погребения Л. П. Карсавина на лагерное кладбище прибыла специальная литовская католическая делегация под руководством епископа К. Василяускаса. Гости привезли с собой стремительно отлитую из металла мемориальную доску внушительных размеров. Полное имя Л. П. Карсавина на ней было расположено над его русским написанием, а дата смерти соответствовала именно той, что обозначил когда-то в своей статье Э. Ф. Зоммер — 12.VII.1952 г. Стоит заметить, что ко времени литовской экспедиции действительно верный день кончины Карсавина — 20 июля 1952 г., отраженный в соответствующем Акте о смерти заключенного, уже был известен, но использование даты 12 июля уже стало своеобразным маркером, сопровождающим слухи и отсылающим к злополучной статье в «*Orientalia Chrisitana Periodica*». Поразительно, но, несмотря на то что подлинный день смерти давно и многократно назывался в российской и зарубежной научной печати, в т.ч. со ссылкой на документы, дата 12 июля все эти годы упорно воспроизводилась всеми литовскими



Современный вид плиты на могиле Л. П. Карсавина в Абези. Личный архив В. И. Шаронова

⁹⁶ См. подр.: Шаронов В. Одиннадцатая в бесконечном ряду. На сохранившемся кладбище заключенных в Абези найдена могила Л. П. Карсавина // Молодежь Севера. Сыктывкар, 1989. 25 июня. № 76 (6182). С. 3; 30 июня. № 77 (6183). С. 3; *Его же*. «Он всегда был русским...» Памяти Льва Платоновича Карсавина. Специальное приложение к газете «Русская мысль». Париж, 1990. № 3828. 18 мая 1990 г. С. 1–4.

⁹⁷ В поисках могилы в самой Абези по причине давней болезни А. Шеренас не участвовал, что не помешало ему потом опубликовать отчет о поисках и установлении места могилы от своего имени. См.: Шеренас А. Как была найдена могила Льва Карсавина // Согласие. Вильнюс, 1991. № 9 (83). С. 5–6.



Прорись с деревянной лагерной таблички на найденной могиле Л. П. Карсавина в Абези. 1989 г. Сделана В. И. Шароновым. Тогда же была вместе с землей с могилы отправлена С. Л. Карсавиной

справочными изданиями, и продолжает значиться таковой в настоящее время, в т.ч. в Литовской электронной энциклопедии⁹⁸, в литовской версии Википедии⁹⁹ и т.д.

Почти сразу после установления могилы Л. П. Карсавина в Литве на правительственном уровне стала обсуждаться идея переноса праха в Вильнюс¹⁰⁰. Одновременно в литовской печати одна за другой появились публикации о том, что совсем не российская экспедиция,

а именно литовские энтузиасты искали и установили место могилы Карсавина¹⁰¹. Лишь благодаря вмешательству одного из самых авторитетных в то время в Литве католических священников Станиславу Добровольскису, узнавшего от автора настоящей статьи о категорическом несогласии дочерей Карсавина Сусанны и Марьяны на перенесение останков, этот проект был остановлен.

11 марта 1990 г. Литва вышла из состава СССР, а уже с мая по август в пяти номерах самого массового журнала «Švyturys»¹⁰² с разовым тиражом каждого выпуска около 200 тыс. экземпляров, был опубликован литовский перевод книги Анатолия Ванеева «Два года в Абези»¹⁰³, но в заметно сокращенной версии. В переводе отсутствовали многие важные факты, в том числе подробности, связанные с исповедью, важные характеристики героев и т.д.

Публично в литовской печати о себе, как о свидетелях обстоятельств последних дней жизни Льва Карсавина, заявили бывшие заключенные абезьского лагеря Повилас Буткявичус (1923–1985), монсеньор Альфонасас Сваринкасас (1925–2014) и Владас Насявичус (1909–1986). В книге Ванеева описаны его знакомство и диалоги на богословские темы в Центральной больнице, разговоры о Карсавине переданы через героя, получившего от автора имя Свентонис. В действительности за ним скрыты два реальных человека: черты внешности и характера Свентонис получил от Сваринкасаса, а содержание диалогов — от тех, что Ванеев в реальности вел с Буткявичусом. Такая творческая конспирация объясняется тем, что А. А. Ванеев, работая над книгой, уже знал о непростых отношениях обоих литовцев с органами советской госбезопасности из-за их правозащитной и религиозно-националистической деятельности¹⁰⁴.

⁹⁸ Mureika J. Levas Karsavinas // Visuotinė lietuvių enciklopedija. URL: <https://www.vle.lt/straipsnis/levas-karsavinas/> (дата обращения: 16.03.2024).

⁹⁹ Levas Karsavinas // Lietuviškojoje Vikipedijoje. URL: https://lt.wikipedia.org/wiki/Levas_Karsavinas (дата обращения: 16.03.2024).

¹⁰⁰ Levas Karsavinas // Vilnijos Vartai. Vilniaus apskrities bibliotekų kraštotyros. URL: <https://www.vilnijosvartai.lt/personalijos/levas-karsavinas/> (дата обращения: 16.03.2024); Šerėnas A. Apie Levo Karsavino kapą // Literatūra ir menas. 1989. Rugs. 9. P. 12. и др.

¹⁰¹ Шеренас А. Как была найдена могила Льва Карсавина. С. 5–6.

¹⁰² Švyturys — русск. Маяк.

¹⁰³ Vaneevas A. Dveji metai abezeje // Švyturys. Vilnius, 1990. №№ 12–15.

¹⁰⁴ Povilas Butkevičius (1923) // Vikipediја. URL: [https://www.wiki-data.lt-lt.nina.az/Povilas_Butkevi%C4%8Dius_\(1923\).html](https://www.wiki-data.lt-lt.nina.az/Povilas_Butkevi%C4%8Dius_(1923).html) (дата обращения: 16.03.2024); Politiniam kaliniui,

Имя Свентонис только на слух русского читателя звучит по-литовски, владеющий же литовским языком человек с этим не согласится. Такое имя объясняется тем, что Ванеев слегка искажил литовское слово Švent (швент), что на литовском означает нечто, указывающее на святость, как и производные от этого корня, например, šventikas — священник, šventovė — храм, šventas — святой. П. Буткявичус был выпускником Высшей иезуитской школы¹⁰⁵, А. Сваринкас вскоре после смерти Л. П. Карсавина был тайно в лагере рукоположен¹⁰⁶.

Ванеев так описывает свое общение со Свентонисом (читай, с Буткявичусом): «Свентонис сказал, что обо мне он слышал (от кого же, кроме Шимкунаса?) как об ученике Карсавина и надеется услышать от меня разъяснение основных идей Карсавина, поскольку самого Карсавина в нынешнем его состоянии просить об этом, к сожалению, нельзя, от разговоров может быть вред его здоровью. <...>

Я взглянул на Свентониса с намерением возразить, так как прочно усвоил от Карсавина, что спор о “Филиокве” — не спор о словах, а расхождение, по существу, отобразившееся в различии исторической судьбы Запада и Востока. Но Свентонис поспешно сказал:

— Догматические несогласия лучше оставить в стороне. Зачем их касаться, особенно, в нашем положении. Гораздо важнее просто узнать друг друга. В этом отношении лагерь имеет позитивное значение. Здесь открывается исключительная в своем роде возможность продуктивных контактов между представителями западного и восточного христианства. Это может послужить сближению Церквей в будущем.

Свентонис говорил с оттенком восторженности. При всех его увлечениях экзистенциализмом и всем прочим он был ортодоксален католической ортодоксальностью. Он проявлял интерес к теоретическим вопросам, но центр его интересов лежал в области практической активности»¹⁰⁷.

П. Буткявичус в 1955 г. по просьбе В. Шимкунаса написал свои воспоминания о коротком общении с Карсавиным¹⁰⁸. В этих воспоминаниях не только нет ни слова о переходе русского философа в католичество, но, напротив, приводятся критические слова Л. П. Карсавина о В. С. Соловьеве, как о «подпавшем под влияние католицизма»¹⁰⁹. Буткявичус также процитировал слова самого Карсавина: «Больше всех прочел мои труды и правильно меня понял молодой человек, хоть и намного меня моложе, но мой друг Ванеев»¹¹⁰.

pogrindžio spaudos leidėjui, gydytojui Povilui Butkevičiui // Bernardinai.lt. 26.05.2023. URL: <https://www.bernardinai.lt/politiniam-kaliniui-pogrindzio-spaudos-leidejui-gydytojui-povilui-butkeviciui-100/> (дата обращения: 16.03.2024).

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Svarinsko A. Profesorius Levas Karsavinas // *Idem*. Nepataisomasis. Vilnius, 2014. P. 135.

¹⁰⁷ Два года. № 4. С. 93.

¹⁰⁸ Žvirgždąs. 8.VII.1955. [Butkevičius P.] // Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius. (Отдел хранения рукописей Вильнюсского университета). F. 151. Ap. 22.

¹⁰⁹ В 1998 г. перевод текста П. Буткявичуса опубликовал сыктывкарский историк Н. А. Морозов. См.: Жвиргдас. О Л. П. Карсавине. Приложение 2 // *Морозов Н. А. Особые лагеря МВД СССР в Коми АССР (1948–1954 гг.)*. Сыктывкар, 1998. С. 141–144.

¹¹⁰ Там же. С. 143.

Сообщения Альфонсаса Сваринскаса о Льве Карсавине увидели свет в 2014 г. в его книге «Nepataisomasis» («Незабываемое»)¹¹¹. Он подчеркнул, что из молодых литовцев собеседником Карсавина в туберкулезном корпусе был именно П. Буткявичус. Воспоминания Сваринскаса содержит много сведений, очевидно, заимствованных из книги Ванеева, но поданных от первого лица. В версии, изложенной монсьеюром, не Ванеев и не Шимкунас, а именно он, Сваринскас, инициировал приглашение к Карсавину о. Петра. События в этом изложении отличаются взвинченной драматизацией того, как якобы отреагировал Лев Платонович на то, что православный священник не пришел выслушать его исповедь: «Профессор закрылся на три дня и ни с кем не разговаривал. Потом он сказал: “Я отдал свою жизнь Православии, а перед моей смертью отец Петр не хочет выслушать мою исповедь”, и попросил пригласить католического священника»¹¹². Но и при столь явно искусственно экзальтированном характере изложения А. Сваринскас удержался от каких-либо утверждений о переходе Льва Карсавина в католичество.

Уже упоминавшийся Владас Насявичус с молодости был человеком крайне политизированным. С 1935 г. он изучал экономику в Каунасском университете Витаутаса Великого, одновременно учился на юридическом факультете. Уже во время учебы работал в аппарате литовского министерства сельского хозяйства. С 1938 г. был членом правления «Ассоциации поддержки иностранных литовцев», и его работа была связана с организацией секретных связей с литовцами, проживавшими в других странах. В 1939–1940 гг. он входил в штаб ультраправого Фронта активистов Литвы (ЛАФ), считался главным кандидатом на пост министром внутренних дел Временного правительства в случае свержения советской власти¹¹³. В абезьском лагере заключенный В. Насявичус исполнял обязанности бухгалтера Центральной больницы.

В своих мемуарах Насявичус¹¹⁴ передает речь Карсавина совершенно не соответствующим стилю и лексике русского мыслителя. Невозможно представить, чтобы Карсавин произносил тот пространный многословный панегирик, что вложил в его уста Насявичус: он состоит практически целиком из митинговых лозунгов о кровавой оккупации, порабощении и уничтожении маленького литовского народа, неравной кровавой борьбе литовцев с поработителями, оправдании вооруженного сопротивления и т. п. Изложенное Насявичусом резко противоречит и тому, как передал диалог Карсавина и «дяди Р.» [Насявичуса] П. Буткявичус¹¹⁵.

Наконец, слова Насявичуса о жадном духовном общении литовской молодежи с умиравшим мыслителем¹¹⁶ опровергнуты не кем-либо, а самим

¹¹¹ Л. П. Карсавину А. Сваринскас посвятил в своей книге отдельную главу. См.: *Svarinsko A. Profesorius Levas Karsavinas*. P. 123–132.

¹¹² *Ibid.* P. 125.

¹¹³ *Vladas Nasevičius laiškuose rašytojui Antanui Vienuoliui // Eetaplus*. 2020. Vasario 28. URL: <https://etaplus.lt/naujiena/vladas-nasevicius-laiskuose-rasytojui-antanui-vienuliui> (дата обращения: 16.03.2024).

¹¹⁴ *Nasevičius V. Profesorius Leonas Karsavinas paskutinėje savo gyvenimo stotyje*. P. 22–32.

¹¹⁵ Жвиргдас. О Л. П. Карсавине. Приложение 2. С. 143.

¹¹⁶ *Nasevičius V. Profesorius Leonas Karsavinas paskutinėje savo gyvenimo stotyje*. P. 26–32.

Карсавиным, написавшим Ванееву записку из Центральной больницы: «Литовцев мало. Это искренние люди, которые по отношению ко мне проявляют большую заботу. Но моя и интеллектуальная и духовная жизнь их, в сущности, не интересует»¹¹⁷.

Как уже было сказано, именно Насявичус полностью повторил давние утверждения текста материалов к биографии Карсавина, анонимно и кратко изложенные «Вестником РСХД» в 1972 г. Правда, к ним он добавил новые, в действительности невозможные подробности: теперь уже не Ванеев, не Шимкунас и не Сваринкас, а он, Насявичус, пригласил к Карсавину православного священника Петра Алексеевича Чельцова. А когда Лев Платонович узнал, что о. Петр якобы из страха за свое место не придет, то, обращаясь к Насявичусу, будто бы «решительно завил:

— Бог хочет, чтобы я умер католиком. Православная церковь боится, не решается помочь мне в такой час. Видно, что она не способна проводить умирающих узников в вечность. Может быть, Вы сможете найти католического священника и пригласить его ко мне. Я приму и буду исповедовать католицизм, исповедуюсь и приобщусь Святым Тайн. Я возьму все это в вечность, где пребывают Истина и Счастье»¹¹⁸.

Для убедительности Насявичус дополнил рассказ описанием совершенно театральной сцены своего прощания с Карсавиным: в ней были и слова умирающего о будущем ударе колокола, возвещающим литовскую свободу и независимость, и патетическое восклицание Льва Платоновича: «Пусть же литовский народ знает, что Карсавинас умер католиком»¹¹⁹.

Но и этого автору мемуаров показалось недостаточным, и он завершил свой рассказ о прощании так: «Затем измученные костлявые руки схватили мою голову. Профессор поцеловал меня в лоб, в глаза. Наши заплаканные лица оба увлажнили щеки друг друга.

— Дорогой мой, в Вашем лице я прощаюсь с литовской нацией, с ее интеллигенцией, с ее академической молодежью, помощи Вам Бог!..

Святая серьезность царила во всей палате. Когда я встал и посмотрел на больных в палате, многие из них были в слезах, видя самое искреннее прощание старого, глубокого учёного, профессора, русского и литовца»¹²⁰.

Ничего близкого к подобной взвинченности, тем более к очевидно придуманным сценам не найти в сдержанном, полного духовного благородства рассказе Ванеева. Он не только усомнился в искренности заблуждавшихся католиков, но даже очень скупно выразил свою оценку православного священника, не пришедшего, хоть и трижды обещавшего это сделать: «Трудно разобраться в мотивах поведения человека. Бывают в поведении людей провалы и загадки, которым не находится объяснения. Так и в истории с о. Петром»¹²¹.

¹¹⁷ Материалы к биографии Льва Платоновича Карсавина. 1882–1952. С. 253; Два года. № 4. С. 87.

¹¹⁸ *Nasevičius V. Profesorius Leonas Karsavinas paskutinėje savo gyvenimo stotyje*. P. 31.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.* P. 32.

¹²¹ Два года. № 4. С. 97.

На этом трудное и малоприятное исследование происхождения и опровержения ложных слухов в отношении Л. П. Карсавина можно было бы завершить, но будет несправедливо возложить всю меру ответственности за их распространение на вышеуказанных лиц. Увы, этому вольно или невольно посодействовали некоторые наши соотечественники. Так, в 1994 г. без необходимых комментариев в составе тома «Малые сочинения» была перепечатана упоминаемая статья А. В. Карташова¹²². Попутно заметим, что в том же томе со ссылкой на ничем не обоснованные утверждения свящ. Дмитрия Дудко¹²³ Льву Платоновичу был приписан и опубликован текст некоей молитвы.

Свящ. Дмитрий Дудко с 1957 г. находился в переписке с Анатолием Ванеевым, и упоминая Карсавина, сообщал лишь о прочитанных им давно изданных работах Льва Платоновича, но никогда и ничего не писал об обнаружении ранее неизвестных текстов. Ванеев критически оценил религиозно-философские способности свящ. Дмитрия Дудко, на одном из полученных писем он коротко резюмировал: «Мало темперамента; огонек теплится, а не горит, светит, а не сияет. Нет звучания “хрустальных сфер”¹²⁴. <...> Сбивается на проповедь»¹²⁵. Ни в сохраненном массиве этой переписки, ни во всем архиве Ванеева нет никаких документов, указывающих на существование текста Карсавина со словами опубликованной молитвы.

В 2012 г. на русский язык был переведен текст некролога Э. Ф. Зоммера и издан без подробных комментариев относительно содержащихся в нем многочисленных ошибок и недостоверных слухов¹²⁶. Перевод был помещен в солидный академический том наравне с текстами самых авторитетных специалистов. Составитель — С. С. Хоружий, имевший высокий научный авторитет, к сожалению, не дал себе труда тщательно опровергнуть несостоятельность сведений в статье Ф. Э. Зоммера о жизни Карсавина в лагере, напротив, отметил их ценность. Утверждения Зоммера о переходе в католичество уважаемый Сергей Сергеевич прокомментировал общими словами о том, что в повествовании присутствует «известная доля апокрифичности»¹²⁷: «Эта версия, — написал уважаемый автор, — вовсе не отвечает действительности. Жизнь сделала так, что сегодня мы можем уверенно поправлять Зоммера»¹²⁸. В том же 2012 г. подобным же образом, т.е. без каких-либо опровергающих пояснений о ложности утверждений автора в отношении Льва Карсавина, был издан русский перевод книги Пьетро Леони¹²⁹.

¹²² *Карташов А. В.* Лев Платонович Карсавин (1882–1952) // *Карсавин Л. П.* Малые сочинения. СПб., 1994. С. 471–477.

¹²³ *Дудко Д., свящ.* О нашем уповании. Беседы. М., 1974; Париж, 1975. С. 157–158.

¹²⁴ Отсылка к Платону и Аристотелю.

¹²⁵ Подчеркнуто А. А. Ванеевым. См.: Письмо Д. С. Дудко к А. А. Ванееву от 2.02.1957 г. // Письма Дудко Дмитрия Сергеевича, священника Русской Православной Церкви, писателя (г. Загорск), Ванееву А. А. // РГАЛИ. Ф. Р-1012. Оп. 1. Д. 66.

¹²⁶ *Зоммер Э. Ф.* О жизни и смерти русского метафизика. С. 455–466.

¹²⁷ *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // Лев Платонович Карсавин. М., 2012. С. 92.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ *Леони П.* «Шпионы Ватикана...» О трагическом пути священников-миссионеров: воспоминания Пьетро Леони, обзор материалов следственных дел. М., 2012.

Увы, эти печальные факты в сфере издательского дела совершенно блекнут перед тем, что произошло в несчастливом для дела сохранения памяти о Л. П. Карсавине все том же 2012 г. Но теперь уже речь пойдет о событиях, непосредственно связанных с могилой Карсавина в Абези.

Чудом сохранившееся там лагерное кладбище еще с 1999 г. включено в перечень памятников истории и культуры местного (республиканского) значения, т. е. получило официальный государственный статус особо охраняемого объекта¹³⁰. Но это не помешало некоей гражданке Т. Я. Подрабинек свободно и при явном попустительстве уполномоченных надзорных органов изготовить, привезти и установить на могиле Льва Карсавина могильную плиту черного гранита, оскорбительную для его памяти.

Вряд ли кто-то из «благотворителей» — содействовавшей этой общественнице администрации Инты, властей подмосковной «Электростали» и других организаций¹³¹ — мог глубоко вникнуть в содержательную часть поддержанного ими проекта. По капризу инициатора установки плиты вместо строго православного креста мастера ритуального агентства высекли на камне крайне упрощенную схему карсавинского рисунка, не предназначенного для публичного тиражирования¹³². Лишенный изначальных важных библейских понятий, запечатленных Карсавиным в исходном авторском варианте, рисунок порождает у приезжающих поклониться могиле ложные ассоциации с учениями гностиков, каббалой, теософией.

Что же касается вырубленных на каменной поверхности надписей, то они содержат пять (!) грубейших ошибок. Датой упокоения Карсавина

¹³⁰ Указ Главы Республики Коми от 14.01.1999 № 6 «О включении объектов исторического и культурного значения в перечень памятников истории и культуры местного (республиканского) значения» // Газета «Республика». Сыктывкар, 1999. 02 февраля. № 19. С. 2.

¹³¹ См., напр.: *Зайцева Ю.* В Абези на могиле русского религиозного философа Л. П. Карсавина установлен памятник // Благовест-инфо. 27.11.2012. URL: <https://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=50091> (дата обращения: 15.03.2024).

¹³² Образцом для этой крайне упрощенной схемы послужил рисунок, действительно принадлежащий авторству Л. П. Карсавина. Вероятнее всего, он был создан при работе над книгой «София земная и горняя», вышедшей в Петрограде в 1922 г. Этот текст представляет собой творческую провокацию Карсавина — стилизацию под гностическое произведение, якобы относящееся по времени своего появления к III в. или ранее. Он завершается стихотворением «Славте Софию предвечную», о котором в примечаниях автор, т. е. сам Карсавин предложил следующий комментарий: «Оригинала стихотворения, заключающего трактат, найти нам не удалось. Предпоследний куплет, может быть, отражает некоторое смешение идей Василида (Дух Святой, как птица, возносящая “Второе Сыновство” к Богу) с учением Валентина о Кресте — Пределе. Вероятно, стихотворение принадлежит “второму”, русскому автору» (См.: *Карсавин Л. П.* София земная и горняя // *Его же.* Малые сочинения. СПб., 1994. С. 76–98). На рисунке это же стихотворение расположено по обе стороны восьмиконечного православного креста, а внутри креста вписаны на греческом тексты. Как пояснил нам Ю. Н. Аржанов, доктор философии (Dr. habil.), научный сотрудник Австрийской Академии наук (Австрия), все они представляют собой канонические библейские пассажи. Единственный элемент, который выбивается из этой картины — цитата на иврите из Быт 3:24: להט המטהפכת החרב להט [пламенный меч обращающийся], что, впрочем, не редкость в православной иконописи. Рисунок сохранялся в семейном архиве Карсавиных как память о событиях жизни в 1922 г.

на его же собственной могиле значится не 20-е число, а все та же «зоммеровская» дата — 12. Месяцем смерти на памятнике указан не июль, а ... июнь. В метрической книге Вознесенской церкви Санкт-Петербурга днем рождения Л. П. Карсавина указан 30 ноября по старому стилю¹³³, а не 1 декабря. Таким образом, на плите одновременно некорректно использованы в одной строке два календаря — юлианский и григорианский.

Наконец, вместо привычной православному взгляду надписи на кресте — НККА, перед всеми пришедшими почтить память Льва Платоновича на плите значится бессмысленное НИКО.

Появление этого памятника, как водится, сопровождалось бравурными теле, радио и газетными репортажами¹³⁴. Поскольку за минувшие годы все эти вопиющие несуразности не привлекли ничье внимания, наличие такой плиты в действительности можно считать скорбным символом нынешней действительности. Она — материально выраженная укоризна нам в равнодушии к собственной исторической памяти, в отсутствии должного почтения к памяти об одном из самых значительных православных мыслителей России, заслужившим преклонение полным мужества и духовного величия завершением своей жизни.

Источники и литература

1. В Инте установили памятник Льву Красавину // Репортаж Коми республиканского телевизионного канала «Юрган». 17.07.2012. URL: https://www.youtube.com/watch?v=bk4Pcgn_uFo (дата обращения: 16.03.2024).
2. Ванеев А. А. Два года в Абези // *Его же*. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Bruxelles: Жизнь с Богом; Paris: La presse libre, 1990. С. 5–189.
3. Ванеев А. А. Два года в Абези // *Минувшее*. Paris: Atheneum, 1988. № 6. С. 54–203.
4. Ванеев А. А. Два года в Абези // *Наше наследие*. Общественно-политический и литературно-художественный и научно-популярный журнал Советского фонда культуры и Госкомпечати СССР. М., 1990. 1990. № 3 (15). С. 61–83; № 4 (16). С. 81–103.
5. Деяние Юбилейного Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о соборном прославлении новомучеников и исповедников Российских XX века. Москва, Храм Христа Спасителя. 13–16 августа 2000 г. // *Азбука веры*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/paterik-novokanonizirovannyh-svjatyh/1_60 (дата обращения: 15.03.2024).
6. Дудко Д., свящ. О нашем уповании. Беседы. М., 1974. Париж: YMCA-PRESS, 1975. 271 с.
7. Жвиргдас. О Л. П. Карсавине. Приложение 2 // *Морозов Н. А. Особые лагеря МВД СССР в Коми АССР (1948–1954 гг.)*. Сыктывкар: СГУ, 1998. С. 141–144.

¹³³ См.: *Нилогов А. С., Богданова И. И.* К генеалогии русских историков XVIII–XX веков (по материалам метрических книг Центрального государственного исторического архива Санкт-Петербурга) // *Genesis: исторические исследования*. 2017. № 8. С. 114.

¹³⁴ См., напр.: В Инте установили памятник Льву Красавину // Репортаж Коми республиканского телевизионного канала «Юрган». 17.07.2012. URL: https://www.youtube.com/watch?v=bk4Pcgn_uFo (дата обращения: 16.03.2024).

8. *Зайцева Ю.* В Абези на могиле русского религиозного философа Л. П. Карсавина установлен памятник // Благовест-инфо. 27.11.2012. URL: <https://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=50091> (дата обращения: 15.03.2024).
9. *Зоммер Э. Ф.* О жизни и смерти русского метафизика. Запоздалый некролог Льва Карсавина († 12.7.1952) // Лев Платонович Карсавин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 455–466.
10. *Иванов К. К. А.* Ванеев — ученик Л. Карсавина // *Его же.* Камни. СПб., 2016. С. 26–33.
11. *Карсавин Л. П.* Венок Сонетов // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1972. №№ П–III (104–105). С. 298–304.
12. *Карсавин Л. П.* Восток, Запад и русская идея. Петербург: Academia, 1922. 120 с.
13. *Карсавин Л. П.* О личности // *Его же.* Религиозно-философские сочинения. Т. I. М.: Ренессанс, 1992. С. 3–234.
14. *Карсавин Л. П.* О молитве Господней // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1972. №№ П–III (104–105). С. 275–288.
15. *Карсавин Л. П.* О сущности православия // *Его же.* Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 359–402.
16. *Карсавин Л. П.* Отрывок утраченного произведения «Об апогее человечества» // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1972. №№ П–III (104–105). С. 289–297.
17. *Карсавин Л. П.* София земная и горняя // *Его же.* Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 76–98.
18. *Карсавин Л. П.* Терцины // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1972. №№ П–III (104–105). С. 304–318.
19. *Карсавин Л. П.* Уроки отреченной веры // Евразийский временник. Париж, 1925. № 4. С. 66–81.
20. *Карташов А. В.* Лев Платонович Карсавин (1882–1952) // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1960. №№ III–IV (58–59). С. 72–79.
21. *Карташов А. В.* Лев Платонович Карсавин (1882–1952) // *Карсавин Л. П.* Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 471–477.
22. Лев Платонович Карсавин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 527 с.
23. *Леони П.* «Шпионы Ватикана...» О трагическом пути священников-миссионеров: воспоминания Пьетро Леони, обзор материалов следственных дел. М.: Братонез, 2012. 448 с.
24. Личное дело заключенного № 029095 Карсавина Льва Платоновича. Особый лагерь МВД. Листов 44 // Личный архив автора.
25. *Лосский Н. О.* Лев Платонович Карсавин // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1972. №№ П–III (104–105). С. 254–270.
26. Материалы к биографии Льва Платоновича Карсавина. 1882–1952 // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1972. №№ П–III (104–105). С. 250–253.
27. *Нилогов А. С., Богданова И. И.* К генеалогии русских историков XVIII–XX веков (по материалам метрических книг Центрального государственного исторического архива Санкт-Петербурга) // Genesis: исторические исследования. 2017. № 8. С. 112–126.
28. П. П. Сувчинский — М. В. Юдиной. 12 марта 1962 г. // *Юдина М. В.* Дух дышит, где хочет. Переписка 1962–1963 гг. М.: РОССПЭН, 2010. С. 67.

29. Письма В. Н. Шимкунаса к А. А. Ванееву от 21.05.1955 г. и от 30.05.1955 г. // Письма Шимкунаса Владаса, врача стационара в Абезьском лагере (Вильнюс, пос. Абезь), Шимкунас Леонтины, его жены, Ванееву А. А. // Российский государственный архив литературы и искусства СПб (РГАЛИ). Ф. Р-1012. Оп. 1. Д. 86.
30. Письма Дудко Дмитрия Сергеевича, священника Русской Православной Церкви, писателя (г. Загорск), Ванееву А. А. // Российский государственный архив литературы и искусства СПб (РГАЛИ). Ф. Р-1012. Оп. 1. Д. 66.
31. Письма М. Л. Сувчинской к Т. С. Франк // *Оболевич Т. Семён Франк, Лев Карсавин и евразийцы*. М.: Модест Колеров, 2020. (Исследования по истории русской мысли. Т. 24). С. 175–181.
32. Письма С. Л. и И. Л. Карсавиных к А. А. Ванееву // Центральный государственный архив литературы и искусства (ЦГАЛИ) СПб. Ф. Р-1012: Ванеев Анатолий Анатольевич (1922–1985) — поэт, религиозный философ. Оп. 1. Д. 71; Д. 72.
33. Уголовное (следственное) дело Льва Платоновича Карсавина. *L. Karsavino baudžiamoji byla* // *Lietuvos uypatingasis archyvas* (Особый архив Литвы). Ф. К-1. Оп. 58. В. П-11972-ЛИ.
34. Указ Главы Республики Коми от 14.01.1999 № 6 «О включении объектов исторического и культурного значения в перечень памятников истории и культуры местного (республиканского) значения» // Газета «Республика». Сыктывкар, 1999. 02 февраля. № 19. С. 2.
35. Указ Президиума Верховного Совета СССР от 28.09.1955 г. «О досрочном освобождении и репатриации немецких военнопленных, осуждённых судебными органами СССР за совершенные им преступления против народов Советского Союза в период войны» // Сборник Законов СССР и Указов Президиума Верховного Совета 1938 — июль 1956. М.: Издательство юридической литературы, 1956. С. 411–414.
36. *Франк Т. С.* Памяти Льва Платоновича Карсавина / Публ. Т. Оболевич // *Философский полилог*. 2018. № 4. С. 87–89.
37. *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // Лев Платонович Карсавин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 30–96.
38. *Хоружий С. С.* Русский философ в Литве: А CASE STUDY // Лев Платонович Карсавин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 436–454.
39. *Чепайтите М.* Патер. Отец Станисловас Добровольскис. М.: Издательство францисканцев, 2023.
40. *Шаронов В. И.* «Он всегда был русским...» Памяти Льва Платоновича Карсавина. Специальное приложение к газете «Русская мысль». Париж, 1990. № 3828. 18 мая 1990 г. С. 1–4.
41. *Шаронов В. И.* К истории мифа о переходе Л. П. Карсавина в католичество // Слово. ру: Балтийский акцент. Калининград, 2016. Т. 7. № 2. С. 88–96.
42. *Шаронов В.* Одиннадцатая в бесконечном ряду. На сохранившемся кладбище заключенных в Абези найдена могила Л. П. Карсавина // Молодежь Севера. Сыктывкар, 1989. 25 июня. № 76 (6182) С. 3; 30 июня. № 77 (6183). С. 3.
43. *Шеренас А.* Как была найдена могила Льва Карсавина // *Согласие*. Вильнюс, 1991. № 9 (83). С. 5–6.
44. *Юдина М. В.* В искусстве радостно быть вместе. Переписка, 1959–1961 гг. М.: РОССПЭН, 2009. 814 с.
45. *Юдина М. В.* Дух дышит, где хочет. Переписка 1962–1963 гг. М.: РОССПЭН, 2010. 854 с.

46. *Kocienė S.* Gydytojas ir bibliografas Vladas Šimkūnas // Medicinos bibliografijos raida ir svarba mokslininkui. Konferencijos medžiaga. Vilnius: Lietuvos medicinos biblioteka, 2018. P. 62–67.
47. Levas Karsavinas // Lietuviškojoje Vikipedijoje. URL: https://lt.wikipedia.org/wiki/Levas_Karsavinas (data обращения: 16.03.2024).
48. Levas Karsavinas // Vilnijos Vartai. Vilniaus apskrities bibliotekų kraštotyros. URL: <https://www.vilnijosvartai.lt/personalijos/levas-karsavinas/> (data обращения: 16.03.2024).
49. *Lossky N. O.* History of Russian Philosophy. London: George Allen and Unwin Ltd, Ruskin bouse museum street, 1952. 416 p.
50. *Lossky N. O.* History of Russian Philosophy. New York: International University Press, 1951. 416 p.
51. *Mureika J.* Levas Karsavinas. // Visuotinė lietuvių enciklopedija. URL: <https://www.vle.lt/straipsnis/levas-karsavinas/> (data обращения: 16.03.2024).
52. *Nasevičius V.* Profesorius Leonas Karsavinas paskutinėje savo gyvenimo stotyje // I laisve. Rezistencinės minties ir kultūros žurnalas. Nr. 114 (151). Chicago, IL: Center for Lithuanian Studies, 1992. P. 22–32.
53. Politiniam kaliniui, pogrindžio spaudos leidėjui, gydytojui Povilui Butkevičiui // Bernardinai.lt. 26.05.2023. URL: <https://www.bernardinai.lt/politiniam-kaliniui-pogrindzio-spaudos-leidejui-gydytojui-povilui-butkeviciui-100/> (data обращения: 16.03.2024).
54. Povilas Butkevičius (1923) // Vikipedią. URL: [https://www.wiki-data.lt-lt.nina.az/Povilas_Butkevicius_\(1923\).html](https://www.wiki-data.lt-lt.nina.az/Povilas_Butkevicius_(1923).html) (data обращения: 16.03.2024).
55. *Šerėnas A.* Apie Levo Karsavino karą // Literatūra ir menas. 1989. Rugs. 9. P. 12.
56. *Sommer E.* Vom Leben und Sterben eines russischen Metaphysikers. Ein verspäteter Nachruf auf Leo Karsavin († 12.7.1952) // Orientalia Christiana Periodica. 1958. Vol. XXIV. P. 129–141.
57. *Svarinsko A.* Profesorius Levas Karsavinas // *Idem.* Nepataisomasis. Vilnius: Versmė, 2014. P. 123–132.
58. *Vaneevas A.* Dveji metai abežeje // Švyturys. Vilnius, 1990. №№ 12–15.
59. Vladas Nasevičius laiškuose rašytojui Antanui Vienuoliui // Eetaplus. 2020. Vasario 28. URL: <https://etaplus.lt/naujiena/vladas-nasevicius-laiskuose-rasytojui-antanui-vienuoliui> (data обращения: 16.03.2024).
60. Vladas Šimkūnas // Visuotinė lietuvių enciklopedija. URL: <https://www.vle.lt/straipsnis/vladas-simkunas/> (data обращения: 17.03.2024).
61. *Žvirgždas.* 8.VII.1955. [Butkevičius P.] // Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skygius. (Отдел хранения рукописей Вильнюсского университета). F. 151. Ap. 22.

А. В. Антошин

**Русская интеллигенция
между Православной Церковью и атеизмом.**

**Рецензия на кн.: Сменовеховство: pro et contra.
Антология. 2-е изд., испр., пересм. /
Сост., коммент. П. Н. Базанова, А. В. Репникова;
вступ. статья П. Н. Базанова. СПб.: РХГА, 2023. 888 с.**

УДК [94(470-87):329]:655.552
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_252
EDN SRIYLT



Аннотация: Статья представляет собой рецензию на антологию «Сменовеховство: pro et contra», вышедшую в книжной серии «Русский Путь», которая с 1994 г. выпускается в издательстве Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского. Составителями данной антологии выступили известные исследователи, специалисты по истории русского консерватизма П. Н. Базанов и А. В. Репников. Антология посвящена феномену сменовеховства — идейного течения, возникшего после выхода в свет в Праге в 1921 г. сборника «Смена вех». В рецензии доказано, что научная новизна данного труда состоит в комплексном рассмотрении феномена сменовеховства. Логичной и обусловленной целями антологии представляется рецензенту ее структура: авторы знакомят читателя со взглядами самих сменовеховцев (в том числе т.н. «правого сменовеховца» Н. В. Устрялова), а затем характеризуют полемику, возникшую вокруг выхода в свет данного сборника. При этом составители антологии дают возможность читателю ознакомиться с позициями как сторонников, так и противников позиции сменовеховцев. Рецензент приходит к выводу о том, что труд П. Н. Базанова и А. В. Репникова вносит существенный вклад в осмысление феномена сменовеховства — заметного направления в общественной мысли России 1920-х гг.

Ключевые слова: Русское зарубежье, русская общественная мысль, русская интеллигенция, «Вехи», «Из глубины», «Смена вех», сменовеховство, Н. В. Устрялов, Ю. В. Ключников, С. С. Чахотин.

Об авторе: **Алексей Валерьевич Антошин**

Доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры востоковедения Уральского федерального университета.

E-mail: alex_antoshin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6093-2219>

Для цитирования: Антошин А. В. Русская интеллигенция между Православной Церковью и атеизмом. Рецензия на кн.: Сменовеховство: pro et contra. Антология. 2-е изд., испр., пересм. / Сост., коммент. П. Н. Базанова, А. В. Репникова; вступ. статья П. Н. Базанова. СПб.: РХГА, 2023. 888 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 252–258.

Статья поступила в редакцию 22.04.2024; одобрена после рецензирования 03.05.2024; принята к публикации 06.05.2024.

Alexey V. Antoshin

**Russian Intelligentsia
Between the Orthodox Church and Atheism.**

Review of: Smenovekhovstvo: Pro et Contra.

Anthology. 2nd ed., revised /

Comp., Comment. by P. N. Bazanov, A. V. Repnikov;

**Entry Article by P. N. Bazanov. St. Petersburg: RCAH, 2023. 888 p.
(in Russian)**



UDC [94(470-87):329]:655.552

DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_252

EDN SRIYLT

Abstract: The article is a review of the anthology “Smenovekhovstvo: pro et contra”, published in the book series “Russian Way”, which since 1994 has been published by the F. M. Dostoevsky Russian Christian Academy for Humanities. The compilers of the anthology are well-known researchers, specialists in the history of Russian conservatism P. N. Bazanov and A. V. Repnikov. The anthology is dedicated to the phenomenon of Smenovekhovstvo (change of milestones) – an ideological movement that arose after the publication of the collection “Change of Milestones” in Prague in 1921. The review proves that the scientific novelty of this work lies in the comprehensive consideration of the phenomenon of the Smenovekhist movement. The reviewer sees its structure as logical and driven by the goals of the anthology: the authors introduce the reader to the views of the Smenovekhists themselves (including the so-called “right Smenovekhist” N. V. Ustryalov), and then characterize the controversy that arose around the publication of this collection. At the same time, the compilers of the anthology provide the reader with the opportunity to become familiar with the positions of both supporters and opponents of the position of the Smenovekhists. The reviewer comes to the conclusion that the work of P. N. Bazanov and A. V. Repnikov makes a significant contribution to the understanding of the Smenovekhovstvo phenomenon – a noticeable trend in the social thought of Russia in the 1920s.

Keywords: Russian abroad, Russian social thought, Russian intelligentsia, “Milestones”, “From the Depths”, “Change of Milestones”, Smenovekhovstvo, N. V. Ustryalov, Yu. V. Klyuchnikov, S. S. Chakhotin.

About the author: **Alexey Valerievich Antoshin**

Doct. Sc. in History, Associate Professor, Professor of the Department of Oriental Studies at the Ural Federal University.

E-mail: alex_antoshin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6093-2219>

For citation: Antoshin A. V. Russian Intelligentsia Between the Orthodox Church and Atheism. Review of: Smenovekhovstvo: Pro et Contra. Anthology. 2nd ed., revised / Comp., Comment. by P. N. Bazanov, A. V. Repnikov; Entry Article by P. N. Bazanov. St. Petersburg: RCAH, 2023. 888 p. (in Russian). *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 252–258.

The article was submitted 22.04.2024; approved after reviewing 03.05.2024; accepted for publication 06.05.2024.

Проблема религиозности сознания русской интеллигенции была одной из центральных в знаменитом сборнике «Вехи» (1909). Наиболее ярко ее поставил С. Н. Булгаков в своей статье «Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции)». Широко известны слова знаменитого философа, который сам, хотя и тернистым путем, но в итоге пришел в лоно Церкви: «Рядом с антихристовым началом в этой интеллигенции чувствуются и высшие религиозные потенции, новая историческая плоть, ждущая своего одухотворения. Это напряженное искание Града Божия, стремление к исполнению воли Божией на земле, как на небе, глубоко отличаются от влечения мещанской культуры к прочному земному благополучию. Уродливый интеллигентский максимализм с его практической непригодностью есть следствие религиозного извращения, но он может быть побежден религиозным оздоровлением»¹.

Вполне закономерным является тот факт, что данная проблема была поставлена и в сборнике «Смена вех», изданном в Праге в 1921 г. и ставшим символом перелома в сознании части русской интеллигенции, боровшейся против большевизма в годы революции и Гражданской войны. Этот сборник породил такое явление как сменовеховство, которое являлось не только заметным идейно-политическим феноменом в истории Русского зарубежья², но и значимым течением русской общественной мысли в целом. Комплексный анализ данного феномена представлен в антологии «Сменовеховство: pro et contra», вышедшей в книжной серии «Русский Путь», которая с 1994 г. выходит в издательстве Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского. За 30 лет в этой серии вышли труды, посвященные наследию Н. А. Бердяева, И. А. Ильина, о. П. Флоренского, Л. И. Шестова и других выдающихся отечественных мыслителей. Составителями данной антологии выступили известные исследователи, специалисты по истории русского консерватизма П. Н. Базанов и А. В. Репников.

При анализе данного труда сразу обращает на себя внимание то обстоятельство, что его составители не идеализируют феномен, которому посвящена антология. Это заметно уже во вступительной статье, в которой подчеркивается, что постаравшиеся принять большевизм эмигрантские мыслители 1920-х гг. во многом ошибались. «О русской культуре вспоминали только, когда надо было предъявить Западу советские достижения»³, — так оценивает советскую культурную политику автор вступительной статьи П. Н. Базанов. Достоинством данной антологии, на наш взгляд, является то обстоятельство, что ее авторы осознают противоречивость феномена сменовеховства, видя как прозрения публицистов сборника «Смена вех», так и трагические их ошибки.

¹ Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990. С. 68.

² См.: Базанов П. Н. Культура русской эмиграции — гордость отечественной истории // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 11–24.

³ Сменовеховство: pro et contra. Антология. 2-е изд., испр., пересм. / Сост., коммент. П. Н. Базанова, А. В. Репникова; вступ. статья П. Н. Базанова. СПб., 2023. С. 18.

Вполне логичной рецензенту представляется структура данной антологии. Ее первый раздел посвящен знакомству читателя с основным содержанием самого сборника «Смена вех». При этом показано, что именно проблема сознания русской интеллигенции является центральной в данном сборнике. Полемизируя с авторами сборника «Вехи», публицисты «Смены вех» постоянно «отталкивались» от содержания их статей. Например, Ю. В. Ключников следующим образом оценивал позицию С. Н. Булгакова, С. Л. Франка и их товарищей: «Они требуют возврата русской интеллигенции к религиозному мироощущению, отказываясь признать за религиозную ту интуицию, которая у нее есть. Однако все, что им удалось доказать — это то, что атеистическая религиозность русской интеллигенции резко отличается от христианской, от церковной религиозности, но вовсе не то, что в ней вовсе нет никаких подлинных элементов религиозности»⁴. На наш взгляд, данный фрагмент является яркой иллюстрацией того, что полемику с «Вехами» сменовеховцы вели не вполне корректно. Как уже было показано, аргументация С. Н. Булгакова как раз и сводилась к тому, что сознание русской интеллигенции несет в себе мощный заряд религиозности, и возможность ее обращения к Богу, возвращения в лоно Церкви вполне реальна.

Постоянные отсылки сменовеховцев к сборнику «Вехи» были отнюдь не случайны. Они исходили из того факта, что поднятая в 1909 г. проблематика по-прежнему являлась актуальной. Это было связано с тем, что, как отметил один из авторов сборника «Смена вех» С. С. Чахотин, «несмотря на пережитые бури, тип русского интеллигента сохранился»⁵. Данное обстоятельство означало, что проблема сознания русской интеллигенции, роли в нем религиозного начала продолжала оставаться актуальной и в 1920-е гг. Однако именно С. С. Чахотин выдвинул знаменитый лозунг, ставший одним из символов самого феномена сменовеховства: «Мы не боимся теперь сказать: “Идем в Каноссу”. Мы были не правы, мы ошиблись»⁶. В условиях советской политики 1920-х гг. это фактически означало принятие сменовеховцами той антирелигиозной политики, которую проводила коммунистическая власть в СССР. Объективно идеология авторов сборника «Смена вех» была нацелена на укрепление в сознании русской интеллигенции атеистического начала, с которым пытались бороться С. Н. Булгаков, С. Л. Франк и их товарищи.

Закономерно, что сменовеховцы «отталкивались» не только от сборника «Вехи», но и от его своеобразного продолжения — изданного уже в революционной России в 1918 г. сборника «Из глубины». Сменовеховец Ю. Н. Потехин даже назвал «во многом замечательной»⁷ вошедшую в сборник «Из глубины» статью С. Н. Булгакова «На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги». Характерно, что в этом труде потрясенные обрушившейся на них катастрофой революции русские люди акцентируют внимание на безбожии интеллигенции: «На русской интеллигенции лежит страшная и несмыслимая вина гонения на церковь, осуществляемая молчаливым презрением, пассивным

⁴ Там же. С. 48.

⁵ Там же. С. 109.

⁶ Там же. С. 115.

⁷ Там же. С. 123.

бойкотом, всей этой атмосферой высокомерного равнодушия, которой она окружила церковь... Это безбожие интеллигенции делает ее некультурной и даже антикультурной, иконоборческой по преимуществу»⁸. Однако поставивший такой страшный диагноз состоянию сознания русской интеллигенции С. Н. Булгаков дал читателю и надежду на то, что не все потеряно. Диалоги заканчиваются воспоминанием о том, как во время молитвы у одного из русских людей «на сердце явственно прозвучало: *Россия спасена*». Герой произведения русского философа замечает: «Бояться за Россию в последнем и единственно важном, окончательном, смысле нам не следует, ибо Россия спасена — Богородичною силою»⁹. С. Н. Булгаков показывает читателю: столь сильна вера русского человека, что этого откровения достаточно для того, чтобы была крепка надежда на спасение Родины.

Данное обстоятельство не случайно, поскольку мыслители Русского зарубежья подчеркивали особую роль православия в историческом и культурном развитии России. Характерно замечание прот. Г. В. Флоровского: «Культура должна *расти* из Церкви... Россия есть *религиозная* задача. Отсюда вовсе не следует, что не надо строить культуру. Но культуру надо строить религиозно»¹⁰.

Возможно, сменовеховца Ю. Н. Потехина привлекла в произведении С. Н. Булгакова именно эта твердая вера в будущее России. Ведь один из авторов сборника «Смена вех» подчеркивал: «Веления патриотизма были и остаются тем категорическим императивом, который привел нас из белого лагеря в Красную Москву как в подлинную родную столицу подлинной великой страны. Вся «Смена Вех» в широких кругах русской интеллигенции происходит именно в этом направлении — на пути к Великой России»¹¹.

Эти идеи были особенно характерны для «правого сменовеховца» Н. В. Устрялова, взглядам которого посвящен специальный раздел антологии. Содержание вступительной статьи показывает, что ее автору — П. Н. Базанову — ближе всего взгляды именно этого человека, однако и его оценка лишена идеализации. П. Н. Базанов показывает, что и Н. В. Устрялов нередко ошибался в своих политических прогнозах. Его надежды на «перерождение большевизма», на «путь термидора», тезис Н. В. Устрялова о том, что в Советской России шел «сдвиг от утопии к здравому смыслу»¹² далеко не всегда имели под собой реальные основания.

Содержание рецензируемой антологии заставляет читателя задать вопрос: было ли верным то направление, которое выбрали сменовеховцы? Можно ли утверждать, что богоборческая политика большевиков способствовала строительству Великой России? П. Н. Базанов и А. В. Репников, на наш

⁸ Булгаков С. Н. На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги // Из глубины: Сборник статей о русской революции. М., 1990. С. 123.

⁹ Там же. С. 144.

¹⁰ Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б., Ермишина К. Б., Корольков А. А., Малинов А. В., Медоваров М. В., Тесля А. А., Фатеев В. А. Евразийство: pro et contra. К 100-летию выхода сборника «Исход к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 12–52.

¹¹ Сменовеховство: pro et contra. С. 299.

¹² Там же. С. 142, 158, 172.

взгляд, дают на эти вопросы отрицательный ответ. Очень показательно то обстоятельство, что антология завершается разделами, посвященными критике взглядов сменовеховцев. Особый интерес вызывают те оценки сборника «Смена вех», которые дал один из авторов «Вех» — А. С. Изгоев. Пожалуй, именно он поставил важнейший вопрос, который должны были задавать и читатели «Смены вех». Указывая, что сменовеховцы «под классовое пролетарское государство» подвели «национальный, внеклассовый фундамент», А. С. Изгоев вопрошал: «Но кто их на это уполномочил? Принимают ли такую постройку сами хозяева, коммунисты? Вопрос этот имеет огромное, решающее значение. При отрицательном ответе на него вся постройка “Смены вех” рушится, как карточный домик»¹³.

Тот факт, что на этот вопрос можно дать именно отрицательный ответ, убедительно показывают материалы раздела «Лидеры и идеологи большевиков о “Смене вех”». Составители антологии приводят уничтожающие характеристики, которые давали сменовеховцам советские идеологи. Так, Н. Л. Мещеряков заявлял: «Авторы “Смены вех”, подобно всей остальной контрреволюционной интеллигенции, во многом стоят еще на почве старых веховцев»¹⁴. Н. И. Бухарин охарактеризовал взгляды сменовеховцев как «цеаризм под маской революции»¹⁵. Наконец, И. В. Сталин, назвав Н. В. Устрялова «классовым врагом пролетариата», заметил: «Сменовеховство — это идеология новой буржуазии, которая старается морочить нашу служилую интеллигенцию»¹⁶. Все это убедительно показывает: руководители большевистской России встретили сменовеховцев без подлинного доверия. Для И. В. Сталина, Н. И. Бухарина и других партийных функционеров авторы «Смены вех» остались контрреволюционерами, которые лишь попытались искусно замаскировать свои взгляды.

Как показывают составители антологии, это обстоятельство оказало решающее влияние на судьбу сменовеховцев. Отнюдь не случайно уже во вступительной статье П. Н. Базанов обращает внимание читателя на то, что все видные сменовеховцы, кроме С. С. Чахотина, вернувшись в СССР, были расстреляны¹⁷. Именно так, трагически, закончился «поход в Каноссу» для данной группы русской интеллигенции.

Антология «Сменовеховство: pro et contra» подготовлена на высоком археографическом уровне, с соблюдением всех основных требований к публикациям документов. Издание снабжено обширными комментариями, где, в частности, содержатся биографические справки об авторах документов, опубликованных в антологии. Не со всеми характеристиками, которые содержатся в этих справках, рецензент согласен: нередко они носят полемичный характер, в них представлены довольно субъективные оценки деятельности того или иного политика. Рецензент не вполне солидарен и с некоторыми тезисами, которые представлены во вступительной статье к антологии.

¹³ Там же. С. 557.

¹⁴ Там же. С. 433.

¹⁵ Там же. С. 496.

¹⁶ Там же. С. 535–536.

¹⁷ Там же. С. 9.

В частности, не вполне логичным представляется рассказ о «новой тактике» П. Н. Милюкова в контексте возникновения феномена сменовеховства¹⁸. На наш взгляд, это все же явления разного характера, и природа поворота, совершенного в конце 1920 г. лидером партии кадетов, была иной, чем мотивы, которыми руководствовались авторы «Смены вех». Неслучайно П. Н. Базанов убедительно показывает, что именно П. Н. Милюков «более всех выступал против сменовеховства»¹⁹.

Однако данные замечания носят дискуссионный характер и не снижают общей высокой оценки представленной антологии. Опубликованные в ней документы дают возможность читателю вновь задуматься над проблемой психологии русской интеллигенции, высвечивают разные грани проблемы религиозности ее сознания. Труд П. Н. Базанова и А. В. Репникова содержит богатейший материал, который будут использовать историки русской общественной мысли XX в.

Источники и литература

1. Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б., Ермишина К. Б., Корольков А. А., Малинов А. В., Медоваров М. В., Тесля А. А., Фатеев В. А. Евразийство: pro et contra. К 100-летию выхода сборника «Исход к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 12–52.
2. Базанов П. Н. Культура русской эмиграции — гордость отечественной истории // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 11–24.
3. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990. С. 23–69.
4. Булгаков С. Н. На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги // Из глубины: Сборник статей о русской революции. М., 1990. С. 90–144.
5. Сменовеховство: pro et contra. Антология. 2-е изд., испр., пересм. / Сост., коммент. П. Н. Базанова, А. В. Репникова; вступ. статья П. Н. Базанова. СПб., 2023. 888 с.

¹⁸ Там же. С. 12.

¹⁹ Там же. С. 32.

И. Б. Гаврилов, И. А. Туранин

«Красота соотношенности».

**Отзыв на монографию: Маркидонов А. В.
Богословие и культура.
СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 502 с.
(Теология: история и современность)**

УДК [271.2-1+130.2]:655.552
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_259
EDN UFRJIN



Аннотация: Статья представляет собой отзыв на монографию кандидата богословия, доцента кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии А. В. Маркидонова «Богословие и культура», увидевшую свет в 2022 г. в издательстве СПбДА в рамках выпускаемой усилиями кафедры богословия книжной серии «Теология: история и современность». Показано, что построение рассматриваемого фундаментального труда, содержащего ранее опубликованные в научных изданиях статьи автора по тематике русской и византийской культуры, отличается строгое единство основных мировоззренческих, апологетических и культурологических принципов. Основой этой гармонии выступают ясно выраженная апология православной культуры и выявление основополагающей роли православного богословия в процессе созидания и осмысления восточно-христианской культурной традиции.

Ключевые слова: А. В. Маркидонов, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев, П. Тиллих, богословие, культура, культ, творчество, эсхатология, соотношенность, красота, византизм, иконичность, кафедра богословия СПбДА, «Теология: история и современность».

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>

Иоанн Алексеевич Туранин

Бакалавр теологии, магистрант Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: ioannturanin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-3136-3780>

Для цитирования: Гаврилов И. Б., Туранин И. А. «Красота соотношенности». Отзыв на монографию: Маркидонов А. В. Богословие и культура. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 502 с. (Теология: история и современность) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 259–272.

Статья поступила в редакцию 03.05.2024; одобрена после рецензирования 13.05.2024; принята к публикации 13.05.2024.

Igor B. Gavrilov, Ioann A. Turanin

“The Beauty of Correlation”.

**Review of the Monograph: Markidonov A.V.
*Theology and Culture.***

**SPb.: Publishing House of the SPbTA, 2022. 502 p.
(Theology: History and Modernity) (in Russian)**

UDC [271.2-1+130.2]:655.552
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_259
EDN UFRJIH



Abstract: The article is a review of the monograph by the Candidate of Theology, Associate professor of the Theology Department at the St. Petersburg Theological Academy A. V. Markidonov *Theology and Culture*, which was published in 2022 by the SPbTA Publishing House as part of the book series *Theology: history and modernity*. It is shown that the construction of the fundamental work under consideration, which contains the author's articles on Russian and Byzantine culture previously published in scientific publications, is distinguished by the strict unity of the basic ideological, apologetic and cultural principles. The basis of this harmony is a clearly expressed apology for Orthodox culture and the identification of the fundamental role of Orthodox theology in the process of creation and understanding of the Eastern Christian cultural tradition.

Keywords: Alexander Vasilyevich Markidonov, Fyodor Mikhailovich Dostoevsky, Konstantin Nikolaevich Leontiev, Paul Tillich, theology, culture, cult, creativity, eschatology, correlation, beauty, byzantism, iconicity, Theology Department of the Saint Petersburg Theological Academy, Theology: History and Modernity.

About the authors: **Igor Borisovich Gavrilov**

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

E-mail: igo7777@mail.ru

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

Ioann Alekseevich Turanin

Bachelor of Theology, Master's student, St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: ioannturanin@gmail.com

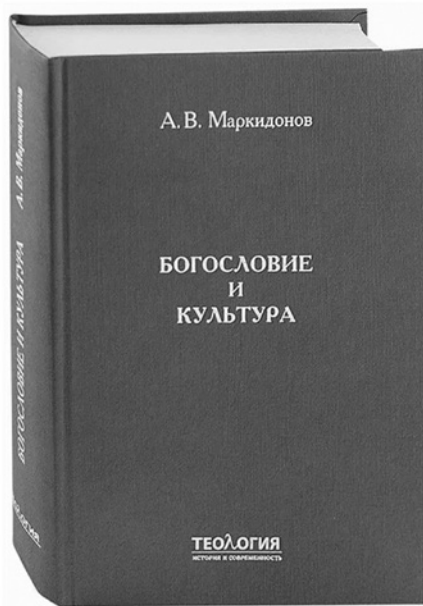
ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-3136-3780>

For citation: Gavrilov I. B., Turanin I. A. “The Beauty of Correlation”. Review of the Monograph: Markidonov A. V. *Theology and Culture*. SPb.: Publishing House of the SPbTA, 2022. 502 p. (Theology: History and Modernity) (in Russian). *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 259–272.

The article was submitted 03.05.2024; approved after reviewing 13.05.2024; accepted for publication 13.05.2024.

Научная монография доцента кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии Александра Васильевича Маркидонова «Богословие и культура» посвящена актуальной и уникальной проблематике — богословскому осмыслению традиции христианской культуры.

Автор монографии — выпускник филологического факультета Ленинградского государственного университета (1978), Ленинградской духовной семинарии (1985) и Ленинградской духовной академии (1989), многолетний преподаватель СПбДА (с 1989 г.), автор курсов по дисциплинам: догматическое богословие, история догматической мысли, история Древней Церкви, византология и др., автор более 50 опубликованных научных трудов по истории богословской мысли, церковной истории¹, русской богословской мысли², русской религиозной философии³ и византологии⁴. Помимо собственно богословских и византиноведческих трудов, православный ученый активно участвует в научной полемике, живо откликаясь на новые работы в области русской и византийской духовной и интеллектуальной традиции⁵. Также он — постоянный участник научных конференций СПбДА «Богословие и культура», «Русско-Византийский Логос»⁶ и круглых столов научного проекта СПбДА «Византийский кабинет»⁷.



¹ Маркидонов А. В. «Дробные величины» церковной истории: к вопросу о методологии В. В. Болотова // Христианское чтение. 2016. № 4. С. 36–55.

² Маркидонов А. В. А. С. Хомяков и некоторые философские параллели к одной богословской предпосылке // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 9–21.

³ Маркидонов А. В. Отец Павел Флоренский — христианский мыслитель эпохи великого кризиса // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 75–81.

⁴ Маркидонов А. В. О работах Г. А. Острогорского на богословские и церковно-исторические темы // Русско-Византийский вестник. 2022. № 1 (8). С. 54–66.

⁵ Маркидонов А. В. «Я, как читатель, растерян...». Отзыв на статью: *Леgeeв М., свящ.* Экклезиология сегодня: две модели устройства Церкви и их исторические предпосылки // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 2 (6). С. 17–42; *Его же.* Философско-богословское наследие священника Павла Флоренского и некоторые вопросы отечественной истории в современных исследованиях. Отзыв на научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник», 2023, № 1 (12). 205 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 3 (19). С. 295–317.

⁶ Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б. О IV научно-богословской конференции «Русско-Византийский Логос» 13 сентября 2022 г. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 230–240.

⁷ Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б., Титаренко С. Д., Титаренко Е. М., Сокурова О. Б., Маркидонов А. В. Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины.

Книга вышла в издательстве СПбДА в рамках книжной серии кафедры богословия «Теология: история и современность», основанной в 2021 г. при поддержке Научно-образовательной теологической ассоциации и храма Сретения Господня на Гражданском проспекте (г. Санкт-Петербург). К настоящему времени в серии издано девять монографий⁸, и большинство из них вызвали интерес в научных кругах⁹, — в первую очередь это касается как раз труда А. В. Маркидонова, который собрал наибольшее количество положительных откликов¹⁰.

Книгу условно можно разделить на две части — «общетеоретическую» и «конкретно-примерную». Первая состоит из глав, преимущественно

Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 338–355; Хондзинский П., прот., Костромин К., прот., Легеев М., свящ., Иванов И., свящ., Оболевич Т. С., Маркидонов А. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б., Медоваров М. В., Тесля А. А. Наследие прот. Георгия Флоровского (1893–1979): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 40-летию кончины выдающегося православного мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 156–175; Сизоненко Д., прот., Кибальниченко С. А., Маркидонов А. В., Титаренко С. Д., Гаврилов И. Б. «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика» Вячеслава Иванова. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник». К выходу нового научного издания монографии В. И. Иванова о Ф. М. Достоевском // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 144–175; Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б. О деятельности «Византийского кабинета» в 2022 г. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 241–259.

⁸ Отметим некоторые, наиболее ценные на наш взгляд, издания: Лушиников Д. Ю., свящ. Основное богословие в Санкт-Петербургской духовной академии синодального периода. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. 324 с. (Теология: история и современность); Шмонин Д. В. Теология образования в христианской парадигме. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. 479 с. (Теология: история и современность); Легеев М., свящ., Хулап В., прот., Сизоненко Д., прот., Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б. Богословие истории в XX веке: Восток и Запад / Под общ. ред. свящ. М. Легеева. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. 564 с. (Теология: история и современность).

⁹ Гаврилов И. Б. О ценностной основе образовательной парадигмы. Отзыв на монографию: Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб.: Изд-во СПбДА; 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; Лушиников 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; Гаврилов И. Б., Карпук А. В. Реставрация подлинных смыслов образования. Отзыв на коллективную монографию: Теология образования в христианской парадигме / Под общ. ред. проф. Д. В. Шмониной. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. 479 с. (Теология: история и современность) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 2 (22). С. 248–262.

¹⁰ Фатеев В. А. Византийско-русская духовная традиция и богословие в контексте культуры. Отзыв на книгу А. В. Маркидонова «Богословие и культура». СПб.: Изд-во СПбДА, 2022 // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 1 (17). С. 289–302; Сокурова О. Б. Христианская культура: восхождение к Первообразу. Отзыв на монографию А. В. Маркидонова «Богословие и культура». СПб.: Изд-во СПбДА, 2022 // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 302–310; Цветаева М. Н. Актуальные проблемы взаимодействия богословия и культуры // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 274–286.

посвященных теоретическому осмыслению феномена христианской культуры. Это, в частности, такие значимые главы, как: «Христианские начала византийской культуры», «Вера — разум — естество: о некоторых особенностях святоотеческого сознания», «Слово в христианской традиции», «О духовной природе эстетического начала» и др. Вторая часть содержит главы, посвященные уже конкретным проблемам, аспектам, персоналиям и произведениям, на материале которых автор осмысливает в свете православного богословия явления восточно-христианской культуры («„Красота в деснице Твоей в конец“ (Пс 15:11): По поводу одной византийской параллели к роману Ф. М. Достоевского „Идиот“», «К. Н. Леонтьев и Ф. М. Достоевский: „цветущая сложность“ разноречия», «Космос и история: из наблюдений над текстом Послания старца Филофея», «Русская культура между Ренессансом и Барокко: по поводу одного сочинения Симеона Полоцкого» и др.).

Прежде чем перейти к рассмотрению отдельных глав и тезисов автора, хочется отметить целостный характер рецензируемой книги. Лишь на первый взгляд она представляет собой собрание разнородных очерков, затрагивающих разнообразные темы из русской и византийской культуры. При более глубоком анализе текста обнаруживается строгое единство основных мировоззренческих, апологетических и культурологических принципов построения труда. Основой этого единства выступает ясно выраженная апология православной культуры и выявление основополагающей роли православного богословия в процессе созидания и осмысления восточно-христианской культурной традиции.

Вообще, в соотношении богословия и культуры есть определенная специфика, на которую указывал в своих фундаментальных работах, посвященных этой тематике, Пауль Тиллих: «...я попытался выявить религиозную составляющую во многих конкретных областях культурной деятельности человека. Эта составляющая <...> всегда присутствует в творениях культуры, даже если они не обнаруживают никакой связи с религией в узком смысле слова»¹¹. То есть религиозное содержание может извлекаться из культурной среды в силу того, что само культурное пространство представляет собой обширное поле проявления интенциональности человеческого бытия. Можно пояснить этот феномен с богословской точки зрения, сославшись на православное догматическое учение о человеке, сотворенном по образу и подобию Божию: «Наличие образа Божиего усматривается в богоподобных качествах, или высших проявлениях человека (дух, свобода, творчество, бессмертие, личность, господство над чувственным миром и др.)...»¹² Следовательно, культура, как проявление творческих способностей человека, может и должна являться предметом богословского анализа.

В первой главе «Вместо предисловия» А. В. Маркидонов указывает на две крайности, обыкновенно возникающие при христианском взгляде на культурную реальность: 1) религиозно мотивированный отказ от культуры и 2) радикальное неразличение культа и культуры, ведущее к нездоровой сакрализации последней¹³. Ошибочность первой позиции заключается в том, что такой

¹¹ Тиллих П. Избранное: Теология культуры / Пер. с англ. М., 1995. С. 236.

¹² Образ Божий // Православная энциклопедия. Т. 52. М., 2018. С. 275.

¹³ Маркидонов А. В. Богословие и культура: монография. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. С. 9–10.

взгляд не учитывает и игнорирует открытость Таинства человеческого спасения по отношению к истории и культурной реальности¹⁴. Во втором случае заблуждение состоит в игнорировании онтологического отличия между Таинством человеческого спасения и пространством истории и культуры, а также в невыделении сотериологического характера культа, его исключительной связанности с Таинством спасения¹⁵. Автор книги отмечает, что между двумя вышеуказанными радикальными подходами существует «поистине царский путь, во-первых, аскетического, а уже во-вторых, и эстетически значимого различия»¹⁶.

Если основание и источник культа (Таинства человеческого спасения) усматривается христианами в Самом Спасителе, то, говоря о культуре, нужно учитывать ее подвижность, нестабильность, обусловленную происходящим, находящимся в движении событием человеческого ответа на Откровение Бога¹⁷. Поскольку это движение человеческой ответственности происходит в пространстве подверженного уязвимости мира, оно должно восприниматься аскетически внимательно. Оно может быть как созидательным, так и опасным; в нем может осуществляться как радикальное отрицание, так и возвышенное устремление. В то же время это движение, в силу своей соотносимости с Первоисточником бытия, всегда знает о себе меньше, чем является на самом деле¹⁸.

Характерно, что именно христианство видит глубинное достоинство человеческой свободы и, соответственно, ценность совершаемого человеком культурного творческого движения. Вместе с этим, в опыте христианской жизни имеет место исключительно внимательное и ответственное отношение к человеческому творчеству. Собственно, само христианское творчество отмечено необходимостью аскетически выверенного движения, постоянно ориентированного на соотносимость с незыблемым основанием культа. Таким образом, если культура в целом может пребывать применительно к этой соотносительности в пассивном состоянии (т.е. не осознавая ее), то в христианстве творчество проистекает из активной направленности к ней: «Каноничность церковного искусства <...> оформляет акт творчества как торжество благодарной самоотдачи, в котором свобода совпадает со служением, сама при этом освобождаясь от онтологически — и эсхатологически! (Откр 22:10–12) — бесплодных колебаний гномической („выбирающей“) воли»¹⁹.

Подытоживая вводные рассуждения автора, нужно обратить внимание на акцентируемые им в вышеприведенной цитате исключительные преимущества церковного искусства, являющегося средой плодоносной соотносительности с верным онтологическим и эсхатологическим ориентиром. Следующая за предисловием глава «Христианские начала византийской культуры» органично продолжает его и, в определенном смысле, иллюстрирует его центральные положения и выводы.

¹⁴ Там же. С. 10.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 11.

¹⁹ Там же. С. 14.

Делая вводный экскурс в тематику византизма, А. В. Маркидонов превентивно обращает внимание на его критику, приводя высказывание архим. Киприана (Керна), в котором обобщаются негативные стороны византийской культурной истории, а в противовес им выставляются неоспоримые преимущества византизма: равнодушие к Церкви, к религии, загробной участи; искренность духовных устремлений, живая динамика человеческих духовных исканий²⁰. В этих преимуществах подчеркивается возможность подлинности и искренности христианского подвига покаяния и равнодушия, именно — возможность настоящей интенции. Эти, выделенные в цитате архим. Киприана (Керна), преимущества византийской культуры ярко контрастируют с приведенными им же последствиями секулярного Просвещения, где царит «серая индифферентность» и «плоская сnivelированность»²¹.

Указав на присущие византийской эпохе достоинства, автор рассматривает далее весьма сложную и по сей день обсуждаемую тему взаимоотношений Церкви и государства в Византийской империи, а конкретнее — вопрос о возможности христианской культуры²². Он указывает на сложность согласования неотъемлемых критериев христианства, таких как «эсхатологизм» и «неотмирность», с гражданским и политическим стремлением к повседневной упорядоченности и «к завершенности в пространстве»²³.

Примечательно, что А. В. Маркидонов говорит о византийской модели со-трудничества Церкви и государства как о встрече²⁴. То есть — как об уникальном в эсхатологически-обусловленной человеческой истории событии: Церковь и государство будто обратили друг на друга внимательные взгляды и взаимно прислушались. И далее им указывается на особый характер этого взаимодействия: Церковь не сливается с государством, но нравственно-аскетически ориентирует императора и все культурное пространство империи на единство в вере и на осязаемую устремленность ко Творцу²⁵. При этом сама Церковь, присутствуя в гражданском обществе, сохраняет свою неотмирность и эсхатологичность и в событии этой уникальной встречи, т.к. встреча происходит в сфере той же, эсхатологически-ориентированной истории, и Церковь видит эту встречу изнутри своего эсхатологизма и неотмирности, на которые государство может смотреть, охранять их, но, в то же время, не может для себя окончательно усвоить.

Развивая в дальнейшем повествовании главы тему особенностей и ключевых критериев византийского культурного пространства, А. В. Маркидонов сосредотачивает внимание читателя на насыщенном глубоким содержанием учении Церкви об иконопочитании. В опыте и богословии иконопочитания автор видит выразительное свидетельство апофатизма и свободу от институализации восточно-христианской традиции²⁶, то есть — яркое свидетельство неотмирности

²⁰ Там же. С. 15.

²¹ *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 17. Цит. по: *Маркидонов А. В.* Богословие и культура. С. 15.

²² *Маркидонов А. В.* Богословие и культура. С. 16.

²³ Там же. С. 16–17.

²⁴ Там же. С. 19.

²⁵ Там же. С. 20–21.

²⁶ Там же. С. 23–24.

и эсхатологической ориентированности церковного учения, не вмещающегося в рамки систематического человеческого упорядочивания и подчинения с целью удобопроцтения сложной духовно-материальной действительности. В общении образа и первообраза, присутствующем в молитвенно-аскетическом делании Церкви, автор замечает осуществление эсхатологически-ориентированного движения от заданной сокрытости в Тайне Христа — к полноте явленности в Его Славе; это движение соотносится автором со взглядом на исторический процесс: «Движение истории в ее эсхатологическом горизонте отзывается и подлинно укореняется, как в своем осевом измерении, в движении молитвы от образа к Первообразу <...> и самое движение молитвы, как действительная связь образа и Первообраза, оказывается возможным в литургическом воспоминании, актуализирующем в текущей истории спасительные деяния воплощенного Бога, энергию Его продолжающегося присутствия»²⁷.

Таким образом, указывая на эсхатологически-ориентированное движение молитвы и истории, присутствующее в восточно-христианской духовности, А. В. Маркидонов выделяет особенности организуемой этим движением византийской культуры: она не может полноценно и исчерпывающе, окончательно выразиться ни в систематически-интеллектуальном упорядочивании, ни в завершенности эстетической формы, поскольку прикасается в своем эсхатологически-ориентированном движении к Тайне Первообраза, и уже в силу такой направленности она сообразно организуется и обогащается выстраиванием выверенного созвучия присутствующему в действительности Таинству.

В описанной автором иконичности византийской культуры содержится потенция надлежащего и подлинно-ценностного отношения ко всему творению, что возможно благодаря открытости культуры Присутствию Тайны²⁸, вопреки обедняющей, ограничивающей и самозамкнутой сакрализации тварных начал.

Иконичность культуры восточно-христианской традиции замечательно показывает возможность не-замкнутости человеческого искания на себе самом, на собственно-ограниченном восприятии действительности. Направленность человеческого к Тайне Первообраза предполагает таинственное и синергичное движение человека и Тайны навстречу, что очень ярко иллюстрирует собой иконопочитание: «Икона исконно христоцентрична: подчеркнутая Преданием связь ее с Воплощением обосновывает не только возможность изображать, но и невозможность восходить к Первообразу <...> „самосильно-мечтательно“, вне Христа, без опоры на силу Его Воплощения, на эту энергию Церкви»²⁹. Именно динамика иконичности, осуществляемое движение к Первообразу обуславливает надлежащую незавершенность, неограниченность, не-самозамкнутость христианской культуры, соответствующую эсхатологической открытости Церкви к присутствию Тайны.

В умозаключениях автора, подытоживающих его размышления о христианских основаниях византийской культуры, косвенно указывается на то, что византийская культура, будучи ориентирована на событие Боговоплощения, явила собой образцовый пример человеческой культуры как ответа

²⁷ Там же. С. 24.

²⁸ Там же. С. 25.

²⁹ Там же. С. 26.

на Божественное Откровение, — пример человеческой культуры как возрастания в состоянии направленности к Первообразу, — пример человеческой культуры как ответственности перед присутствием Тайны. Образцовость этого примера обусловлена, согласно мысли автора, особенным опытом переживания антиномичности со-присутствия реальности и Тайны; и этот опыт мог найти себе выражение благодаря апофатическому, эсхатологическому, аскетическому началу. То есть в присутствии в византийской культуре этих трех начал, отражающих особенную внимательность христианского отношения к культуре, выразилось подлинное искусство «царского пути» восприятия христианской традицией феномена человеческого творчества.

Примечательно дальнейшее неизменное обращение А. В. Маркидонова к византийской тематике в содержании книги. В качестве примера можно рассмотреть главу «„Красота в деснице Твоей в конец“ (Пс 15:11): по поводу одной византийской параллели к роману Ф. М. Достоевского „Идиот“»³⁰, где автор, идя «царским путем», проводит изящное сопоставление византийской культурной и богословской тематики с глубоким содержанием романа великого русского мыслителя.

Первоочередное внимание автора уделено образу князя Мышкина, конкретнее — одной немаловажной детали: его замечательной способности к каллиграфии. Далее автор усматривает сюжетное совпадение эпизода обнаружения каллиграфического таланта князя с появлением портрета Настасьи Филипповны. И в этом совпадении выделяются два способа, стремления явить красоту: некое резкое и посягающее стремление показать и разъяснить красоту лица, которому противостоит (что не очевидно на первый взгляд) спокойное и ровное искусство каллиграфии. С точки зрения автора, эпизод с проявлением каллиграфических способностей — особо примечателен как самостоятельная деталь образа князя, не обусловленная дальнейшим развитием сюжетного повествования. Выходит так, что эта способность обладает в контексте романа подчеркнуто эстетической ценностью, не впускаясь в сложные сюжетные переплетения и приобретая возможность являться выражением запечатленной Красоты³¹.

Затем автор указывает на некую аскетическую составляющую, «каллиграфическое от „лица“ воздержание»³². В каллиграфическом эстетическом делании, а также и в самом тексте каллиграфической пробы князя Мышкина³³ он видит отсылку к культурно-эстетическому сознанию восточно-православной монашеской традиции. Характерной чертой византийского монашеского делания было особенное отношение к сохранению письменного Предания Церкви путем его переписывания. В этом делании благословлялось и соответствующее усердие, что как раз и находило свое выражение в каллиграфическом искусстве

³⁰ О современном православном осмыслении творчества Ф. М. Достоевского см. подробнее: *Гаврилов И. Б.* Художник. Мыслитель. Пророк. 200-летний юбилей Ф. М. Достоевского на страницах изданий СПбДА: ретроспективный анализ и библиографический обзор // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 3 (19). С. 258–276.

³¹ *Маркидонов А. В.* Богословие и культура. С. 161–164.

³² Там же. С. 164.

³³ См.: «...смиранный игумен Пафнутий руку приложил».

переписчиков. В то же время автор указывает и на парадоксальное сочетание в образе князя искусства каллиграфии и несистематичности полученного образования, которое он образно называет «некнижной книжностью», обращая внимание на созвучные параллели в пространстве византийской аскетической духовной культуры. В качестве убедительного аргумента приводится житие прп. Симеона Нового Богослова, где говорится о том, что св. Симеон получил незавершенное школьное образование и при этом был искусен в каллиграфическом деле³⁴. В таком, аскетическом по сути, восприятии эстетического автор усматривает эсхатологически-ориентированный художественный подход внимательного ожидания предображаемого Царства, и ожидание это соседствует и сообщается с Тайной. И именно в контексте церковного Предания эстетическое художественно сочетается с красотой аскетического³⁵.

А. В. Маркидонов обращает особое внимание на то, что Ф. М. Достоевский чувствовал возможность явления подлинно эстетического только в опоре на православное понимание евангельского идеала Христа. Помимо ориентированности творчества Ф. М. Достоевского на образ Христа, автор тщательно рассматривает чуткое отношение великого писателя к теме иконографии: «Достоевский не мог не осознавать и ключевое положение иконы в церковной Традиции <...> „иконичность“ христианской культуры <...> существенно связана с ее эсхатологичностью, с тем „касанием мирам иным“, в котором Достоевский видел суть и оправдание бытия. Икона — священный топос, залог и свидетельство этого „касания“ осуществленной в Боге <...> реальности сущего»³⁶. Таким образом, становится очевиден трагизм романа «Идиот», где человеческое лицо не может дать верного эстетического ориентира и состояться как подлинная Красота. Однако «анти-иконичность» героев романа: Гани Иволгина, Настасьи Филипповны, Рогожина, а также «анти-иконичность» полотна Ганса Гольбейна, как болезненная уязвимость образа, является причиной актуализации реальности иного порядка в пространстве экзистенциальной соотнесенности жизни и смерти³⁷. В то же время иконичность самого центрального образа, задуманного писателем как цельное полотно, отображающее идеал, не смогла состояться, потому что изображалась изъятая из света эсхатологически-проясненного фона инобытия и помещенной в сумрак уязвимо-колеблющегося посюстороннего существования³⁸. Тем не менее, сам роман не являет опрометчивого упразднения надлежащей дистанции, напряжения между осуществленностью в Красоте и усилием ее поиска, между эсхатологической осуществленностью во Христе торжества Правды, Добра и Красоты и надлежащей настоящему состоянию мира аскетически-нравственной устремленностью к этому торжеству³⁹. Эта антиномичность состояния действительности все же отражена в произведении: «...в этом же смысле — воздержания от поспешной, инфантильно-нетерпеливой хилястической идеализации

³⁴ Маркидонов А. В. Богословие и культура. С. 167.

³⁵ Там же. С. 175.

³⁶ Там же. С. 177.

³⁷ Там же. С. 187.

³⁸ Там же. С. 190.

³⁹ С. 191.

человеческих возможностей приобщиться Красоте — должна быть прочтена и „каллиграфическая“ тема в романе»⁴⁰. С точки зрения автора, Красота, прикровенно о себе намекнувшая в каллиграфическом искусстве и в то же время не просиявшая иконичностью в лике, относится к небесной реальности. Эта Красота действует и на земле, но проявляет свое творческое действие в союзе с монашеским подвигом, с искусством аскезы⁴¹.

В завершении темы А. В. Маркидонов указывает на единство эстетического и аскетического в эсхатологической перспективе, что отсылает читателя к словам псалма, положенным в основу названия главы: «*Красота в деснице Твоей в конец*» (Пс 5:11).

Таким образом, в рассмотренном соотнесении романа Ф. М. Достоевского «Идиот» с византийской культурой обретается глубокое богословское понимание подлинной Красоты как эсхатологической ценности, требующей художественного аскетического делания.

В контексте всего сказанного выше рассмотрим и следующую главу книги «К. Н. Леонтьев и Ф. М. Достоевский: „цветущая сложность“ разноречия». Обращаясь к разногласиям Достоевского и Леонтьева, автор сначала дает описание взглядов последнего. К. Н. Леонтьев, будучи сосредоточен на первичности и необходимости для человека состояния покаяния, для чего нужны в первую очередь страх Божий и смирение⁴², указывал на необходимость приверженности пространству Церкви. При этом любовь, согласно К. Н. Леонтьеву, является достоянием эсхатологически-грядущего: «Земное и эсхатологически-грядущее строго и глубоко размежеваны у Леонтьева... И всякая самосильная имманентизация потустороннего совершенства <...> — обманчива и разрушительна»⁴³. По мнению А. В. Маркидонова, непроницаемость земного и небесного мира у Леонтьева сочетается с «преобладанием „природно-процессуального“ <...> начала над началом творческим, свободным, „природное“ превосходящим»⁴⁴.

Далее автор раскрывает мировоззренческие позиции Ф. М. Достоевского и особенности его мировосприятия. Для Достоевского первична свобода, в которой и осуществляется и достигает совершенства человеческая природа. Поэтому мир Достоевского, отображая, прежде всего, специфику человеческой свободы, динамичен, непредсказуем, таинственен и трагичен. Вместе с этим, у Достоевского ярко выражена метафизика человека, поскольку он, человек, может превосходить свою природу, выступать за свои границы⁴⁵. А. В. Маркидонов формулирует следующий тезис: «...в мистическом опыте Церкви, в глубине ее благодатной жизни — именно силою благодати Божией, — трансцендентное и имманентное взаимопроницаемы»⁴⁶. Опираясь на это суждение,

⁴⁰ Там же. С. 192.

⁴¹ Там же.

⁴² О духовном опыте К. Н. Леонтьева см. подробнее: *Гаврилов И. Б.* «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия. СПб., 2016. С. 126–134.

⁴³ *Маркидонов А. В.* Богословие и культура. С. 196.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 199.

⁴⁶ Там же. С. 200.

он заключает, что ключевым пунктом в мировоззрении Ф. М. Достоевского является уверенность в расположенности человеческой природы к горнему благодатному бытию, в возможности «прикосновения иным миром».

Подытоживая рассмотрение и сравнение двух различно ориентированных мировоззрений, автор пишет: «...в отличие от Леонтьева, точка зрения которого в аскетико-педагогическом отношении сохраняет свою безупречность, — Достоевский допускает и даже осознает как нечто внутренне необходимое в телеологии духовного устройства — ориентацию на то, что он называл „окончательной причиной“ — совершенством»⁴⁷. Выделяя такую особенность во взглядах Ф. М. Достоевского, А. В. Маркидонов находит ее обоснованность в учении прп. Симеона Нового Богослова, а затем указывает на святоотеческое учение о пути к покаянию через опыт прикосновения к совершенству⁴⁸. Далее автор формулирует вывод, содержащий положения мировоззрений Леонтьева и Достоевского, осуществляя синтез несомненно верных интуиций двух русских мыслителей: стремление к совершенству, надлежаще-необходимое для человека, не упраздняет необходимости страха и смирения, но контролируется и оберегается ими от склонности к самомнению и самочинию; в свою очередь, такой внутренний контроль оберегает от посягания на совершенство как на собственность, полагая его как дар⁴⁹.

Отдельно нужно выделить заключительную мысль главы: А. В. Маркидонов усматривает в позициях и взглядах Леонтьева и Достоевского отображение полярных свойств единого и целостного духовного опыта Церкви. Тем самым, согласно А. В. Маркидонову, оба русских мыслителя своим искренним разноречием парадоксально обозначили стоящую над этим разноречием целостность⁵⁰.

Характерно, что рассмотрение проблематики разноречия Ф. М. Достоевского и К. Н. Леонтьева как раз содержит в себе соотнесенность с рассмотренными выше в рецензии темами фундаментального труда А. В. Маркидонова. Ведь в этой, с человеческой точки зрения, несогласной противопоставленности взглядов отобразилась красота соотнесенности человеческого опыта с эсхатологизмом и неотмирностью Церкви, что плодотворно и богословски содержательно проникло в культурное пространство.

В заключение нашего отзыва обратимся к его начальным строкам и напомним утверждение П. Тиллиха о том, что религиозная составляющая может быть выявлена во всех областях человеческой культуры. Действительно, с этим положением сложно поспорить. Но в то же время это высказывание не описывает, не характеризует сложности, а вместе с тем и красоты соотнесенности богословия и культуры, что изящно и живо раскрывается в рассмотренной монографии А. В. Маркидонова «Богословие и культура». И, несомненно, в таком искусно выверенном указании на красоту этой соотнесенности заключается как научное достоинство, так и неоспоримое художественное мастерство данного фундаментального труда.

⁴⁷ Там же. С. 204.

⁴⁸ Там же. С. 205.

⁴⁹ Там же. С. 206.

⁵⁰ Там же.

Отрадно, что кафедра богословия СПбДА изданием книги А. В. Маркидонова смогла осуществить столь важный научный и просветительский проект. Выход в свет в издательстве СПбДА обобщающей фундаментальной монографии видного отечественного патролога и богослова, безусловно, является важнейшим событием в истории духовно-академической науки и православного образования в Санкт-Петербурге.

Источники и литература

1. *Гаврилов И. Б.* «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия. СПб., 2016. С. 126–134.

2. *Гаврилов И. Б.* О ценностной основе образовательной парадигмы. Отзыв на монографию: *Шмонин Д. В.* Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб.: Изд-во СПбДА; 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.

3. *Гаврилов И. Б.* Художник. Мыслитель. Пророк. 200-летний юбилей Ф. М. Достоевского на страницах изданий СПбДА: ретроспективный анализ и библиографический обзор // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 3 (19). С. 258–276.

4. *Гаврилов И. Б., Карпук А. В.* Реставрация подлинных смыслов образования. Отзыв на коллективную монографию: Теология образования в христианской парадигме / Под общ. ред. проф. Д. В. Шмониной. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. 479 с. (Теология: история и современность) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 2 (22). С. 248–262.

5. *Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б.* О IV научно-богословской конференции «Русско-Византийский Логос» 13 сентября 2022 г. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 230–240.

6. *Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б.* О деятельности «Византийского кабинета» в 2022 г. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 241–259.

7. *Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б., Титаренко С. Д., Титаренко Е. М., Сокурова О. Б., Маркидонов А. В.* Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 338–355.

8. *Легеев М., свящ., Хулап В., прот., Сизоненко Д., прот., Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б.* Богословие истории в XX веке: Восток и Запад / Под общ. ред. свящ. М. Легеева. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. 564 с. (Теология: история и современность).

9. *Лушников Д. Ю., свящ.* Основное богословие в Санкт-Петербургской духовной академии синодального периода. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. 324 с. (Теология: история и современность).

10. *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.

11. Маркидонов А. В. «Дробные величины» церковной истории: к вопросу о методологии В. В. Болотова // Христианское чтение. 2016. № 4. С. 36–55.
12. Маркидонов А. В. «Я, как читатель, растерян...». Отзыв на статью: Легеев М., свящ. Экклесиология сегодня: две модели устройства Церкви и их исторические предпосылки // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 2 (6). С. 17–42.
13. Маркидонов А. В. А. С. Хомяков и некоторые философские параллели к одной богословской предпосылке // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 9–21.
14. Маркидонов А. В. Богословие и культура. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 502 с. (Теология: история и современность).
15. Маркидонов А. В. О работах Г. А. Острогорского на богословские и церковно-исторические темы // Русско-Византийский вестник. 2022. № 1 (8). С. 54–66.
16. Маркидонов А. В. Отец Павел Флоренский – христианский мыслитель эпохи великого кризиса // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 75–81.
17. Маркидонов А. В. Философско-богословское наследие священника Павла Флоренского и некоторые вопросы отечественной истории в современных исследованиях. Отзыв на научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник», 2023, № 1 (12). 205 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 3 (19). С. 295–317.
18. Образ Божий // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 52. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2018. 751 с.
19. Сизоненко Д., прот., Кибальниченко С. А., Маркидонов А. В., Титаренко С. Д., Гаврилов И. Б. «Достоевский: Трагедия – Миф – Мистика» Вячеслава Иванова. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник». К выходу нового научного издания монографии В. И. Иванова о Ф. М. Достоевском // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 144–175.
20. Сокурова О. Б. Христианская культура: восхождение к Первообразу. Отзыв на монографию А. В. Маркидонова «Богословие и культура». СПб.: Изд-во СПбДА, 2022 // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 302–310.
21. Тиллих П. Избранное: Теология культуры / Пер. с англ. М.: Юрист, 1995. 479 с.
22. Фатеев В. А. Византийско-русская духовная традиция и богословие в контексте культуры. Отзыв на книгу А. В. Маркидонова «Богословие и культура». СПб.: Изд-во СПбДА, 2022 // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 1 (17). С. 289–302.
23. Хондзинский П., прот, Костромин К., прот, Легеев М., свящ., Иванов И., свящ., Оболевич Т. С., Маркидонов А. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б., Медоваров М. В., Тесля А. А. Наследие прот. Георгия Флоровского (1893–1979): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 40-летию кончины выдающегося православного мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 156–175.
24. Цветаева М. Н. Актуальные проблемы взаимодействия богословия и культуры // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 274–286.
25. Шмонин Д. В. Теология образования в христианской парадигме. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. 479 с. (Теология: история и современность).

Протоиерей Дмитрий Кирьянов

**Возможно ли богословие эволюции?
Рецензия на книгу: Russo M. A. Evolutionary History
in Theological Perspective Exploring the Scientific Story
of the Cosmos. NY; London: Lexington Books/Fortress Academic,
2024. 191 p.**

УДК [27-1:575.8]:655.552
DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_273
EDN WEXQPI



Аннотация: Эволюционная биология стала неотъемлемой частью научной картины мира. Огромный массив данных, полученных физическими, химическими и биологическими науками, свидетельствует об эволюции космоса и жизни. Являются ли попытки секулярного осмысления космической и биологической эволюции успешными? Может ли христианское богословие придать смысл всей космической истории и ответить на те вопросы, которые не могут быть решены в рамках секулярных подходов? Насколько удачными являются попытки построения богословия эволюции? В настоящей статье представлен анализ ключевых богословских идей теистического эволюционизма в попытке придать смысл эволюции космоса и жизни.

Ключевые слова: богословие эволюции, кенозис, творение, новый атеизм, эсхатология, пневматология.

Об авторе: **Протоиерей Дмитрий Викторович Кирьянов**

Кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент Тобольской духовной семинарии.

E-mail: frdimitry@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7962-2360>

Для цитирования: Кирьянов Д., прот. Возможно ли богословие эволюции? Рецензия на книгу: Russo M. A. Evolutionary History in Theological Perspective Exploring the Scientific Story of the Cosmos. NY; London: Lexington Books/Fortress Academic, 2024. 191 p. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 273–286.

Статья поступила в редакцию 15.07.2024; одобрена после рецензирования 22.07.2024; принята к публикации 23.07.2024.

Archpriest Dmitry Kiryanov

**How is Theology of Evolution Possible?
Review of: Russo M. A. Evolutionary History
in Theological Perspective Exploring the Scientific Story
of the Cosmos. NY-London: Lexington Books/Fortress Academic,
2024. 191 p. 9781978717435**

UDC [27-1:575.8]:655.552

DOI 10.47132/2541-9587_2024_3_273

EDN WEXQPI



Abstract: Evolutionary biology is an integral part of contemporary science. Vast amounts of data from physical, chemical and biological sciences provide evidence to cosmic and biological evolution. But question arises: can secular understanding of cosmic and biological evolution give sense to its whole history and meaning of human life? Can Christian theology give sense to the entire cosmic history and answer those questions that cannot be resolved within the framework of secular approaches? How successful are attempts to build theology of evolution? This article presents an analysis of the key theological ideas of theistic evolutionism in an attempt to make sense of the evolution of the cosmos and life.

Keywords: theology of evolution, kenosis, creation, new atheism, eschatology, pneumatology.

About the author: **Archpriest Dmitry Viktorovich Kiryanov**

Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor 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 is Theology of Evolution Possible? Review of: Russo M. A. Evolutionary History in Theological Perspective Exploring the Scientific Story of the Cosmos. NY-London: Lexington Books/Fortress Academic, 2024. 191 p. 9781978717435. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 3 (23), pp. 273–286.

The article was submitted 15.07.2024; approved after reviewing 22.07.2024; accepted for publication 23.07.2024.

На протяжении более 150-ти лет со времени публикации Ч. Дарвином книги «Происхождение видов посредством естественного отбора» (1859) ведутся ожесточенные дискуссии о возможности или невозможности совмещения эволюционной биологии с христианским богословием. Широкий спектр взглядов и острота дискуссий свидетельствуют о масштабности того вызова, который представляет эволюционная биология для христианского богословия. В то же время в рамках самого христианского богословия в течение XX в. возникло позитивное отношение к эволюционной биологии, последовательно сформулированное такими мыслителями как Дж. Хот и С. Дин-Драммон и получившее название богословия эволюции. Этот подход не просто принимает эволюционное развитие Вселенной, жизни и человека, но пытается придать богословский смысл всему эволюционному процессу. Насколько такой подход является удачным или оправданным? Не является ли подобная позиция чрезмерным или некритичным принятием дискуссионных научных гипотез? В представленной книге М. Э. Руссо дает глубокий анализ теологии эволюции и предлагает обогатить подходы Дж. Хота и С. Дин-Драммон пневматологическим пониманием.

Автор книги, Марио Энтони Руссо, прошел сложный путь мировоззренческой трансформации от приверженца т.н. «креационизма молодой земли» до эволюционного креационизма. Он получил степень доктора теологии в области науки и религии в Свободном университете Амстердама, а также степень бакалавра наук в области биологии и психологии в университете Южной Каролины. На протяжении многих лет М. Э. Руссо является директором Дортмундского центра науки и веры в Германии, выступая с лекциями и статьями в области науки и религии, также он — один из авторов глобального христианского проекта в области науки и религии BioLogos Foundation (<https://biologos.org/>).

Прежде всего, будучи специалистом в области биологии, М. Э. Руссо принимает современную эволюционную биологию как лучшую научную теорию, объясняющую развитие многообразия живых существ на Земле, в том числе и человека. Однако, будучи богословом, Руссо занят исследованием широкого спектра богословских вопросов, которые ставит перед христианином принятие эволюционной биологии. Как мог благой Бог использовать для создания живого процессы, которые сопряжены со страданиями и вымиранием огромного количества живых организмов? Действительно ли эволюционная история отрицает «падение», о котором говорится в книге Бытия? Как могут люди быть созданными по образу Божию, если они имеют общего предка с приматами и биологически связаны со всем живым? В чем тогда состоит уникальность человека? Действительно ли эволюционная теория исключает возможность существования исторического Адама? Действительно ли эволюционная теория отвергает Творца, поскольку предполагает, что все биологическое разнообразие возникает спонтанно вследствие случайных процессов?¹ Несмотря на то, что все эти вопросы заслуживают пристального внимания

¹ Russo M. A. *Evolutionary History in Theological Perspective Exploring the Scientific Story of the Cosmos*. NY; London: Lexington Books/Fortress Academic, 2024. P. 2.

и детального исследования, Руссо полагает, что наиболее важным вопросом, который объединяет все вышеперечисленные, является следующий: «может ли христианская теология придать убедительный смысл всему эволюционному повествованию?»² По существу, придание смысла эволюционному повествованию — это та задача, которая стоит как перед христианским, так и перед атеистическим мировоззрением. Поэтому автор полагает, что наиболее важная задача заключается в том, чтобы продемонстрировать, является ли придание смысла эволюционному повествованию через призму христианского богословия более убедительным, нежели возможные атеистические альтернативы. Для достижения поставленной цели Руссо рассматривает три основных вопроса:

1. Какие смыслы секулярные повествования об эволюционной истории предлагают сегодня?

2. Какими способами общее эволюционное повествование интерпретируется в современной теологии?

3. В какой степени могут быть «синтезированы» богословские линзы из таких интерпретаций, и в какой степени мы должны двигаться за рамки существующих интерпретаций?³

Первая глава книги «Атеистические интерпретации» отвечает на первый вопрос и посвящена анализу того, какой смысл придают космической и биологической эволюции представители т.н. нового атеизма. Автор справедливо подчеркивает, что эти представители придерживаются крайних версий сциентизма и не признают никакой положительной ценности в религии. В первой части главы Руссо рассматривает особенности интерпретации космологической эволюции С. Хокингом и Л. Млодиновым, представленной в книге «Высший замысел»⁴. Декларируя, что «философия мертва», эти мыслители отстаивают позицию, что предельный смысл всего существующего можно вывести исключительно из физических закономерностей природы. С одной стороны, Хокинг и Млодинов признают, что наш мозг интерпретирует реальность, создавая математические модели. С другой стороны, мозг является субъектом физических законов, поэтому следует предсказуемым концепциям реальности. Таким образом, в придании смысла реальности мозгу можно доверять, поскольку он является субъектом физических законов. Очевидная проблема с таким описанием состоит в том, что наш мозг создает не только математические модели, но также способен к пониманию окружающего мира посредством религии. Если мозгу следует доверять в построении математических моделей, очевидно, что ему следует доверять и в построении иных моделей реальности, таких как религиозные.

Однако Хокинг и Млодинов не обсуждают такой возможности вообще. Объясняя происхождение Вселенной, они предлагают подобное тавтологичное объяснение, постулируя вечный характер физических законов и отвергая необходимость в Творце. Главная методологическая ошибка такого утверждения — это ложное противопоставление физических законов концепции

² Ibid. P. 3.

³ Ibid. P. 4.

⁴ Хокинг С. Млодинов Л. Высший Замысел. М., АСТ, 2007. 208 с.

творения. Случайная фактическая данность законов природы не может быть объяснена в такой перспективе. При этом вопросы о смысле остаются полностью без ответа. Суждение о том, что мы можем найти смысл жизни благодаря науке, оказывается совершенно ни на чем не основанным. Как справедливо замечает М. Руссо, для Хокинга Бог — это чисто гипотетическая концепция, необходимая для заполнения белых пятен в научном описании⁵. Но поскольку таковых пятен не существует, никакой необходимости в Боге нет. Проблема, однако, состоит в том, что Бог не должен быть объяснением, альтернативным по отношению к каким бы то ни было естественным законам. Будучи Творцом, Бог является автором существующих естественных законов независимо от того, являются они вечными (как постулируется Хокингом) или временными. Ошибочная дихотомия — Бог или природа — не позволяет Хокингу не только обсудить такую возможность, но и заpastись удовлетворительным ответом на вопрос о смысле человеческого существования.

Иную попытку придать смысл человеческому существованию и всей эволюционной истории космоса предпринимает один из наиболее ярких представителей т.н. нового атеизма — Р. Докинз. Эволюционизм Докинза является всеохватным и не оставляющим никакого места для религии вообще. С точки зрения Докинза Бог является научной гипотезой, которая хуже объясняет процессы в мироздании нежели эволюционная гипотеза. Таким образом, объяснение посредством апелляции к Богу и объяснение посредством апелляции к естественным законам по определению являются конкурирующими объяснениями. (К глубокому сожалению, существуют направления христианской мысли, в частности «креационизм молодой Земли», которые также считают, что объяснение посредством апелляции к Богу или Св. Писанию является конкурирующим с объяснением посредством эволюционных механизмов. Однако ошибочность такого методологического подхода очевидна, поскольку Бог не является субъектом естественных законов.) Рассматривая вопрос о смысле жизни, Докинз по сути подчеркивает, что смысл существования организмов заключается в максимальном распространении генов. Очевидно, что такой ответ едва ли удовлетворит вопрошающего, поэтому Докинз пытается дать ответ на вопрос, в чем смысл личностного бытия человека. С одной стороны, он подчеркивает, что в крупномасштабной перспективе Вселенная не имеет смысла. С другой стороны, он говорит о том, что наука способна дать нам чувство удивления и придать возвышенную красоту существованию через восприятие музыки или поэзии. Кроме того, с помощью науки мы можем построить модель понимания Вселенной, которая будет служить последующим поколениям. Очевидно, что Докинз абсолютно игнорирует проблему личного бытия человека, осознания им своей конечности.

Анализируя подход Докинза к религии, Руссо справедливо замечает, что он выходит за рамки научных суждений и занимается «крипто-теологией», подменяя теологию атеистической метафизикой. Кроме того, Руссо акцентирует внимание на важном следствии, вытекающем из постулирования Докинзом естественности страданий. Если физическое зло является

⁵ Ibid. P. 16.

естественной частью эволюционного процесса, то такие человеческие черты как сострадание, милосердие, помощь страдающим и находящимся в бедствиях становятся препятствием на пути естественного отбора, и, таким образом, не являются рационально оправданными. Докинз пытается выйти из этого затруднения путем постулирования необходимости альтруизма для выживания, но аргументация оказывается весьма слабой. Возможно, наибольшая сила аргументов Докинза заключается в акценте на значительном страдании, присутствующем в эволюционном процессе, что является серьезным вызовом для любой христианской интерпретации эволюции, и эта проблема рассматривается Руссо в последующих главах.

Вторая глава «Интерпретации большой истории» посвящена рассмотрению идей широко распространенного в США движения «Big history», представленного такими учеными как Д. Христиан, Э. Чиассон и Д. Бейкер. Движение «Большая история» стремится описать события космологической и биологической эволюции и человеческой истории в одном всеохватном повествовании. Однако это всеохватное повествование играет не только описательную роль, но предписывающую, указывая нам на то, каким должен быть мир. Руссо подчеркивает, что в самом движении представлены два направления — телеологическое и нетелеологическое. Нетелеологическое направление интерпретирует эволюционные процессы как ненаправленные и случайные, в то же время подчеркивая, что человечество для построения своего будущего должно учитывать опыт прошлого. Телеологическое направление интерпретирует эволюционные процессы как направленные к определенным целям и вполне допускающие или совместимые с религиозной интерпретацией. Тем не менее, как справедливо подчеркивает Руссо, «Большая история» мыслилась с самого начала как современный миф о творении. Другими словами, «Большая история» отвечает на все вопросы, которые были первоначально поставлены религиями, а именно, происхождение Вселенной, происхождение звезд и планет, Земли и жизни, людей и общества. Подобно типичному религиозному повествованию, «Большая история» заканчивается спекуляциями о нашем космическом будущем, или, говоря коротко, охватывает все от Бытия до Апокалипсиса⁶.

Таким образом, нарратив «Большой истории» служит в качестве замены всем предшествующим локальным мировоззрениям и мифам прошлого, но Руссо ставит очень важный вопрос о том, может ли этот новый миф придать подлинный смысл космической истории и человеческому существованию. Анализируя специфику «Большой истории», Руссо справедливо отмечает, что положительной чертой этого направления является принятие современного научного знания, что далеко не всегда можно наблюдать среди богословов. В отличие от представителей «нового атеизма», движение «Большая история» в целом нацелено на формирование чувства трепета и благоговения в отношении Вселенной и нашего места в ней.

По справедливому замечанию Руссо, одна из основных трудностей, с которой сталкивается это направление мысли, это проблема обоснования этики

⁶ Ibid. P. 41.

с точки зрения эволюционной биологии. Поскольку эволюционная биология говорит о борьбе за выживание одних видов и вымирании других, это не исключает возможности, что вымирание человечества может способствовать выживанию Вселенной. Должны ли тогда люди способствовать вымиранию человечества, чтобы обеспечить выживание Вселенной? В целом Руссо вынужден признать, что нарратив «Большой истории» не обеспечивает достаточными основаниями для построения универсальной этики.

Другой вопрос, который также подчеркивает Руссо, это игнорирование «большими историками» проблематики человеческой греховности. Если человечество обладает этим свойством, насколько оправданными и оптимистичными являются призывы «больших историков» к действию по осуществлению тех целей, которые они перед собой ставят? Анализируя подходы «больших историков», Руссо приходит к ожидаемому выводу о невозможности совместить нарратив нетелеологических историков с религиозным пониманием, и о возможности такой совместимости и плодотворного диалога телеологического направления «Большой истории»⁷.

Последующие главы книги посвящены рассмотрению второго вопроса: какие христианские богословские интерпретации эволюционного повествования существуют? Разумеется, что существует множество работ христианских богословов, которые посвящены проблематике соотношения эволюции и христианского богословия, однако далеко не многие дают целостное понимание эволюционного повествования с точки зрения христианства. Такие протестантские богословы и ученые как Дж. Полкинхорн, Т. Питерс и К. Уорд представили свое видение соотношения христианского богословия и эволюции, однако они не пытаются построить всеохватного нарратива или интерпретации эволюции, или того, что принято называть богословием эволюции. Протестантский богослов, который, возможно, пришел ближе всего к конструированию всеохватного нарратива об эволюции — Денис Ламуре⁸. Однако работа Ламуре более сфокусирована на совместимости эволюции с христианской теологией, чем на построении всеохватной интерпретации эволюционного нарратива. Ламуре озабочен демонстрацией совместимости между христианством и вышеупомянутыми концептуальными вопросами глубокого времени, исторического Адама, повествования Бытия и т.д., чем построением интерпретативных рамок. Этими причинами обусловлен выбор Руссо для анализа теологии эволюции двух католических богословов — Джона Хота и Силии Дин-Драммон.

В третьей главе М. Э. Руссо анализирует сильные и слабые стороны понимания эволюционного повествования как теоцентрической «драмы» Дж. Хотом. Хот подчеркивает, что история Вселенной является неоконченной и нераскрытой драмой, в центре которой находится Бог. С точки зрения Хота эволюция представляет собой непрерывную драму, которая раскрывает сакраментальное откровение личности Бога и Его цели в отношении человечества. Хот предлагает панентеистическое понимание взаимоотношения

⁷ Ibid. P. 51.

⁸ Lamoureux D. O. Evolutionary Creation: A Christian Approach to Evolution. NY: Wipf and Stock, 2008.

Бога и мира, Бога, который дарует Вселенной свободу и убеждает, нежели руководит и направляет Вселенную к своей цели. Причем Хот подчеркивает, что Бог направляет Вселенную к цели из будущего, притягивая ее к Себе Своей любовью. Также Хот считает, что все аргументы от замысла должны быть отвергнуты, а вместо идеи Бога как Устроителя, Который действует в начале, Хот акцентирует внимание на том, что Бог является не прошлым, но будущим эволюционирующей Вселенной. Глубочайший смысл Вселенной, согласно Хоту, состоит в том, что эволюция является раскрывающейся драмой о жизни. Задача богослова — понять эту раскрывающуюся драму. Драма есть рассказ об «истории длительной борьбы, сопровождаемой риском, приключением, трагедией ... и величием»⁹. Таким образом, эволюция представляет собой драматический рассказ о жизни на Земле, а теология является ключом к приданию ей смысла. Бог, с точки зрения Хоты, есть Абсолютное будущее Вселенной, ее конечная цель и смысл. И осуществление этой конечной цели и смысла Вселенной возможно не через насильственное действие Бога посредством интервенционистских действий в истории, но посредством убеждения или притягивающей любви. Поскольку Бог убеждает, а не принуждает творение, творение может развиваться и развивается своими путями, что с неизбежностью приводит к возможности появления зла и страдания в мире. Ключевым для понимания действия Бога в мире для Дж. Хоты является тайна Боговоплощения, которая выражается понятием кенозиса. Как Бог опустошает себя, становясь человеком, страдая на Кресте ради спасения человечества, точно также кенотическая любовь Божия допускает свободу творения в развитии в рамках эволюционных возможностей, вложенных в творение Творцом.

Анализируя подход Дж. Хоты, Руссо выделяет ряд проблемных моментов в его кенотическом богословии эволюции. Во-первых, для Хоты свобода творения является определяющим фактором эволюционного развития, что делает свободу более ценной, нежели существование самого человечества. Что если в такой безграничной свободе творение не будет притянуто любовью Божией и человечество не возникнет? Таким образом, помимо притягивающей любви Бог должен продолжать осуществлять некоторый «насильственный» контроль над творением, чтобы обеспечить возможность появления человечества. Во-вторых, если Бог действует исключительно посредством притягивающей любви, как можно объяснить чудеса, о которых повествует Св. Писание, в особенности воскресение Иисуса?

Однако ключевая проблема, с которой сталкивается любое мировоззрение, которое стремится придать смысл эволюционному нарративу, это проблема страдания. И для ее решения Хот отходит от общепринятого в традиционном богословии представления о том, что страдание обусловлено человеческим грехом. С точки зрения Хоты существование страдания является естественным результатом того, что Бог дает свободу творению развиваться теми способами и теми путями, какие для него возможны. Страдание возможно, потому что Вселенная является неоконченным творением, драмой, движущейся

⁹ *Russo M. A. Evolutionary History in Theological Perspective Exploring the Scientific Story of the Cosmos. P. 61.*

к своему осуществлению и исполнению в Боге. Таким образом, искупление означает не только избавление от греха, вызванного человеческим действием, но и трансформацию всего космоса в новое состояние, которое становится возможным благодаря смерти и воскресению Христа. Соответственно, искупление является эсхатологическим исцелением всякого зла и страдания — того, что вызвано человечеством, и того, что является естественным результатом свободной Вселенной. Искупление осуществляется через причастность Бога страданию Вселенной. Бог отвечает на все страдание во Вселенной посредством любящего убеждения творения, притягивая его к исполнению эсхатологического будущего в Себе Самом¹⁰. Одно из ключевых возражений против такого подхода Дж. Хоты, как отмечает Руссо, заключается в том, что кенотической притягивающей любви явно недостаточно для достижения эсхатологического искупления, поскольку без активного вмешательства Бога в развитие творения достижение этих целей представляется проблематичным.

Положительным аспектом богословия эволюции Дж. Хоты, как справедливо указывает Руссо, является то, что теоцентрическая драма Хоты, помещая Бога в центр эволюционной драмы, расширяет наше понимание важности эсхатологии для эволюционного нарратива. Хот дает нам способ интерпретации эволюционной истории как сконцентрированной, направленной к ее завершению и исполнению в Боге. С другой стороны, перспектива Хоты не учитывает всего масштаба страдания во Вселенной. Если бы страдание было ограничено эволюционными изменениями или увеличением красоты Вселенной, можно было бы хоть как-то считать его оправданным. Однако страдание присутствует во Вселенной в гораздо большей степени, чем требуется для этих целей, часто в крайне печальных и жестоких формах, поэтому проблема страдания требует поиска дальнейших путей ее осмысления¹¹. Бог в самом деле может любяще убеждать Вселенную двигаться к ее будущему совершенству, но такое убеждение должно, по крайней мере в некоторых случаях, предполагать активное вмешательство Бога в творение, т. е. быть интервенционистским, чего так сильно стремился избежать Дж. Хот. Радикальная природа и степень греха требует радикального вмешательства, чтобы повлиять на ситуацию и осуществить искупление¹².

Четвертая глава посвящена рассмотрению богословской интерпретации эволюционного повествования С. Дин-Драммон. Дин-Драммон также является римско-католическим богословом, однако в отличие от Дж. Хоты прочитывает эволюционное повествование в преимущественно христологической перспективе. Главными интерпретационными линзами эволюционной истории для Дин-Драммон являются воплощение, смерть, воскресение и эсхатон. При этом она не использует панентеистических категорий Дж. Хоты, а обращается к таким авторам как Фома Аквинский, о. Сергей Булгаков и Г. Урс фон Балтазар. Выбор богословских концепций о. Сергия Булгакова может показаться довольно странным для православных богословов в России, однако на Западе его идеи рецепируются многими исследователями,

¹⁰ Ibid. P. 74.

¹¹ Ibid. P. 82.

¹² Ibid. P. 87.

особенно в области диалога науки и богословия. Учение о. Сергия о божественной Софии является важным для теологии Дин-Драммон, поскольку она опирается на него в своем понимании Христа как воплощенной Премудрости. Не менее важной для теологии Дин-Драммон является концепция кенозиса о. Сергия Булгакова, для которого кенозис не только явлен в воплощении Христа, но также в физическом творении и внутренней жизни Троицы¹³. С точки зрения Дин-Драммон, когда речь заходит о биологической эволюции, задача богослова состоит в том, чтобы дать «должное представление центрального положения христианской теологии – нашего понимания места и значения Христа или христологии»¹⁴.

Дин-Драммон предлагает тринитарную интерпретацию эволюции, которая подчеркивает центральную роль Христа как воплощенной Премудрости Божией. Естественный мир представляется стадией, на которой разворачивается теодрама. Поскольку Премудрость действует в творении с самого начала, а Христос и есть воплощенная Премудрость, Он является полностью причастным творению во всех его победах и неудачах, успехах и страданиях. Будучи божественным и трансцендентным, Он способен искупить не только человечество, но все творение.

Пробным камнем для всей концепции теодрамы, представленной Дин-Драммон, является проблема ужасающего страдания. Следуя длительной августинианской и томистской традиции, она утверждает, что зло не обладает сущностью. Зло есть «тень» мудрости, которое «может быть видимо только в свете Христа»¹⁵. В темной комнате тени объектов не видны, если нет света. Тени не являются объектами сами по себе, но становятся видны в присутствии света. Природа является благой, и присутствие зла в природе обнаруживается и может быть осмыслено только в свете Премудрости Божией или Христа. Присутствие зла в природе не является указанием на ее неблагозность или зло. Дин-Драммон признает, что никакая философская теодицея не способна решить проблему существования зла в мире. Эволюционное страдание не может быть объяснено ни посредством апелляции к необходимости, ни посредством некоторой высшей цели, к которой оно могло быть направлено. Страдание в творении на протяжении эволюционной истории является бессмысленным только если рассматривается со строго научной точки зрения, поскольку наука ничего не может сказать о смысле. Однако, если рассматривается с перспективы теодраматического христоцентричного видения, то ситуация полностью меняется, поскольку Христос внутренне связан с творением, и, следовательно, с эволюционной историей, причастен страданию и его искуплению. Страдание на протяжении эволюционной истории имеет искупительный смысл, который находится в прямой связи со страданием, смертью и воскресением Христа. Через страдание Христа и искупительное действие на Кресте искупается не только человечество, но также весь космос¹⁶. Оценивая вклад Дин-Драммон в богословие эволюции, Руссо

¹³ Ibid. P. 99.

¹⁴ Ibid. P. 102.

¹⁵ Ibid. P. 109.

¹⁶ Ibid. P. 112.

указывает на то, что христоцентричное понимание развертывания творения как «теодрамы» более соответствует традиционному пониманию христологии, нежели подход Дж. Хота. С другой стороны, Руссо обращает внимание на слабости подхода Дин-Драммон, в частности, невозможность разрешить проблему ужасающего страдания в природе. Он также подчеркивает, что богословское решение проблемы страдания обоих авторов мало может помочь тем, кто находится в состоянии страдания, а поэтому подходы Дж. Хота и С. Дин-Драммон требуют развития и дополнения.

Пробелы в богословском осмыслении эволюционного повествования, по мнению Руссо, требуют использования новых богословских линз, поэтому в последней, пятой главе «Святой Дух и эволюционная история» автор предлагает новую синтезированную богословскую интерпретацию эволюции, которая представляет собой попытку ответить на вопрос: «Если Бог действительно использует биологическую эволюцию как способ творения, то как Бог вовлечен в руководство этим эволюционным процессом?»¹⁷ Руссо стремится преодолеть богословскую недостаточность подходов Дж. Хота и С. Дин-Драммон, которая заключается в невозможности полностью разрешить проблему эволюционного зла. Он полагает, что эта проблема может быть разрешена в тринитарной перспективе через анализ действия Св. Духа в творении. Тринитарный подход обеспечивает более всеохватными рамками для понимания эволюционной истории.

Во-первых, Руссо подчеркивает, что искупление является целью эволюции. Есть ясное предназначение, к которому движется творение в курсе эволюционной истории. Во-вторых, тринитарный подход представляет собой более всеохватные рамки, поскольку подчеркивает роль всех Лиц Троицы в понимании отношения между Богом и творением. Акцентируя необходимость тринитарного подхода, Руссо ставит вопрос: какова роль Св. Духа в эволюционной истории, и как Его действие придает ей смысл?¹⁸ Для того, чтобы ответить на этот вопрос, автор исследует то, каким образом понимается в христианском богословии действие Духа в творении. С точки зрения Руссо, эволюция является процессом, посредством которого Дух дает форму фабрике творения: будучи причиной, поддерживая и связывая все тварные вещи друг с другом, направляя все к общему будущему. Дух является имманентно действующей в эволюционном процессе божественной силой, направляющей все к трансцендентности и общему будущему обновлению. Руссо подчеркивает, что Иисус Христос (как Слово и Премудрость) и Св. Дух выполняют волю Отца (как Творца), который желает явить свой творческий характер через эволюционные процессы. Эволюционная история показывает эту характеристику Бога через медленное, но устойчивое увеличение сложности жизни¹⁹.

Действие Духа в истории, по мнению Руссо, может обеспечить пониманием эволюционного нарратива. Если Дух вовлечен в борьбу истории, несомненно, Он также вовлечен в страдания природы в эволюционных процессах. Дух может даже рассматриваться как использующий страдания (или «муки

¹⁷ Ibid. P. 128.

¹⁸ Ibid. P. 130.

¹⁹ Ibid. P. 133.

рождения») природы для созидания новых форм жизни. Хотя критики зачастую указывают на присутствие страдания в эволюционном нарративе как аргумент против творения Богом многообразия живого посредством эволюции, Руссо полагает, что страдание в природе может быть понимаемо в том смысле, что Дух использует «беспорядок» и «хаос» страдания для того, чтобы в конечном счете создать порядок и новую жизнь²⁰. Опираясь на идеи британского физика и богослова Дж. Полкинхорна, Руссо обращает внимание на то, что Дух руководит нарративом эволюции к «прогрессивно новому» посредством влияния на природу. Это влияние не нарушает натуралистического характера естественных законов. Скорее Дух руководит и направляет эволюционное повествование посредством введения новой информации, которая становится доступной творению. И хотя страдание в настоящем творении оформляет то, как творение развивается в новое творение, страдание не будет присутствовать в новом творении, поскольку новое творение будет искупленным творением²¹.

Руссо подчеркивает, что существует определенная соизмеримость действия Духа в спасении конкретного человека, человеческой истории и истории всего творения, поэтому придание смысла эволюционному нарративу возможно через исследование действия Духа в спасении человека. В отличие от богословского подхода Дж. Хота, который акцентировал внимание на действии убеждающей любви Божией, Руссо подчеркивает активную вовлеченность Духа во все процессы. Дух является активной побуждающей силой, которая постоянно руководит творением от его начала до конечного состояния обновленного творения. В начале Вселенной Он носился над хаосом творения и привел его в порядок. В настоящее время Он является имманентной и бесконечной силой и присутствием Бога, который вдохновляет, оказывает влияние и руководит конечным творением. Его руководство действует не против природы, но в рамках божественным образом упорядоченной открытости природы. Таким образом, Дух демонстрирует творческий характер Бога через эволюционные процессы посредством направления всего творения к осуществлению в трансцендентном общем будущем или новом творении²².

Руссо прекрасно понимает, что его акцент на роли Св. Духа в творении будет недостаточным, если он не рассмотрит проблему ужасающего страдания, проявляющего себя в эволюционных процессах. Признавая неадекватность объяснения всего существующего страдания в контексте эволюционного нарратива посредством апелляции к грехопадению Адама и Евы, Руссо соглашается с Дж. Хотом и С. Дин-Драммон в том, что страдание вовлечено в саму ткань эволюционной истории космоса, а потому требует нового осмысления. В то же время Руссо считает недостаточным объяснение страдания, предложенное Дж. Хотом и С. Дин-Драммон, поскольку они дают лишь частичное объяснение.

Во-первых, Руссо подчеркивает, что благодать творения отнюдь не означает того, что в творении не существовало физического зла. Благодать является

²⁰ Ibid. P. 135.

²¹ Ibid. P. 136.

²² Ibid. P. 144.

функциональным понятием, выражением того, что творение соответствует целям Божиим, а не является выражением безболезненного совершенства²³. Подчеркивая невозможность построения теоретической или философской теодицеи, Руссо тем не менее акцентирует необходимость построения практической теодицеи и пневматологии. Он подчеркивает, что Дух присутствует в человеческом страдании, осуществляя искупительные цели в людях через освящение и приводя их к окончательному состоянию — прославлению. Аналогично тому как Дух действует в спасении конкретного человека, Он так же действует в страдании творения, осуществляя искупление и приводя творение к новому совершенному состоянию²⁴. Стремясь построить практическую теодицею, Руссо использует метафору «акушерки». Акушерка, помогая роженице в родах, не может уменьшить боль и страдание матери, связанные с муками рождения. Задача акушерки заключается в поддержке, утешении, укреплении и сопереживании матери. Эту метафору Руссо применяет к действию Духа в творении. Действие Духа предполагает искупительную трансформацию страдания. Подобно акушерке, утешающей и поддерживающей женщину в муках рождения, Св. Дух утешает и расширяет возможности страдающих посредством Своего присутствия, которое пронизывает все творение. Руссо подчеркивает, что эта поддержка и укрепление Духом проистекает из кенотической любви Божией, центральной для богословия Дж. Хота, и является выражением мудрости и красоты Христа, представленной в теологии эволюции С. Дин-Драммон. Через страдание природы Дух приводит творение в более тесное общение с Собой²⁵. Руссо отмечает, что такое понимание страдания имеет не только теоретическую ценность, но и практическую, поскольку подчеркивает, что даже в ужасающем страдании творения Дух не прекращает своего действия как Утешителя, укрепления и поддержки.

В заключении Руссо подводит итоги своего исследования, указывая, что секулярные попытки придать смысл эволюционному нарративу оказываются недостаточными, поскольку рассматривают процессы космологической и биологической эволюции как случайные, ненаправленные и не способные придать смысл человеческому существованию. Богословские интерпретации эволюции, предложенные Дж. Хотом и С. Дин-Драммон, являются успешными, хотя и ограниченными попытками придания смысла эволюционному нарративу. Эта ограниченность может быть преодолена исходя из тринитарной перспективы, в которой учитывается созидающая, поддерживающая и преображающая роль Св. Духа.

Вполне возможно, что сама идея построения богословия эволюции может показаться странной, однако в ее основании лежит убежденность в том, что наука фактически внесла и продолжает вносить положительный вклад в наше понимание тварного мира как в космологическом масштабе, так и в эволюционном многообразии живого. Вторая убежденность, которая лежит в основании этой книги, заключается в невозможности для богословия игнорировать то знание о тварном мире, которое достигнуто в рамках

²³ Ibid. P. 145.

²⁴ Ibid. P. 148.

²⁵ Ibid. P. 154.

современного естествознания. Третья убежденность, лежащая в основании этой книги, заключается в том, что недостаточно просто робко акцентировать внимание на совместимости научных и религиозных концепций, необходимо попытаться выстроить целостную картину, которая включала бы в себя богословское осмысление современного научного знания. Марио Руссо не только положительно отвечает на вопрос, поставленный в заглавии данной статьи, подчеркивая необходимость и возможность богословия эволюции, но и аргументированно показывает, что богословие творения имеет преимущество перед секулярными попытками придать смысл космической и биологической эволюции.

Книга будет интересна всем, кто интересуется проблемами диалога науки и богословия.

Источники и литература

1. *Хокинз С. Млодинов Л.* Высший Замысел. М., АСТ, 2007. 208 с.
2. *Russo M. A.* Evolutionary History in Theological Perspective Exploring the Scientific Story of the Cosmos. NY; London: Lexington Books/Fortress Academic, 2024. 191 p.
3. *Lamoureaux D. O.* Evolutionary Creation: A Christian Approach to Evolution Paperback. NY: Wipf and Stock, 2008. 514 p.

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

№ 3 (23), 2024

Научный журнал

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

Главный редактор журнала:
священник Димитрий Лушников, 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

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
(Свидетельство ПИ № ФС 77 — 82305 от 23.11.2021)

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

Главный редактор Д. В. Волужков
Корректор А. М. Чуб
Верстка Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки Юлия Гринько

Подписано в печать: 20.08.2024. Дата выхода в свет: 02.09.2024.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 18,2 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.
Заказ № 127. Тираж 250 экз.