

Русская Православная Церковь  
Московский Патриархат

**ТРУДЫ  
ТОБОЛЬСКОЙ ДУХОВНОЙ  
СЕМИНАРИИ**

**Выпуск 2**

Тобольск  
2011

УДК 281.93(09)я43

ББК 86.372.24-3я43

Т-98

*По благословению  
Архиепископа Тобольского и Тюменского Димитрия,  
Ректора Тобольской Духовной семинарии*

**Главный редактор:**

Архиепископ Тобольский и Тюменский Димитрий,  
Ректор Тобольской Духовной семинарии,  
доцент, кандидат богословия,  
кандидат социологических наук

**Ответственный редактор:**

Диакон Петр Шитиков, кандидат богословия

Т-98 **Труды Тобольской Духовной семинарии. Выпуск 2.** –  
Тобольск: Тобольская Духовная семинария, 2011. –256 с.

Второй выпуск трудов Тобольской Православной Духовной семинарии отражает результаты научной деятельности преподавателей и студентов древнейшей в Сибири духовной школы. Статьи посвящены актуальным вопросам богословия, религиозной философии, библеистики, церковной истории и искусства, большинство из них публикуется впервые. Сборник адресован, в первую очередь, преподавателям и студентам духовных и светских учебных заведений, но может быть интересен и широкому кругу читателей. Статьи печатаются в авторской редакции.

УДК 281.93(09)я43

ББК 86.372.24-3я43

ISBN 978-5-87591-188-0

© Тобольская Духовная семинария, 2011

© Тексты авторов, 2011

---

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО В СИБИРИ

Религиозная ситуация на юге Тюменской области (по данным социологического опроса) <i>Архиепископ Димитрий</i>	6
Сибирское духовенство в годы Отечественной войны 1812 года <i>Диакон Никита Силин</i>	34
История передачи Покровского Собора г. Тобольска православной общине в 1945 г. <i>Диакон Евгений Кузнецов</i>	41
История «Тобольских епархиальных ведомостей» <i>А.А. Валитов</i>	48

### ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Православие в Финляндии в период Великого княжества (1808-1917 гг.) <i>Игумен Игнатий (Тарасов)</i>	57
Взаимоотношения митрополита Вениамина (Федченкова) с Советской властью в Латвийской республике <i>Диакон Никита Силин</i>	74
Роль классических языков в дореволюционной семинарии <i>Дм. В. Прахт</i>	86

---

## БОГОСЛОВИЕ

- Естественное богопознание  
в творениях святых отцов церкви и проблемы  
современного диалога науки и богословия 91  
*Протоиерей Димитрий Кирьянов*
- Критика позитивистского метода в западном  
религиоведении феноменологами религии XX века 100  
*Иеромонах Варлаам (Горохов)*
- Коммуникация в богословии  
Бернара Лонергана 108  
*Протоиерей Димитрий Кирьянов*

## АПОЛОГЕТИКА

- Наука и религия:  
Многообразие методологических подходов 117  
*Протоиерей Димитрий Кирьянов*
- Апологетическая ценность теодицеи Лейбница 135  
*Протоиерей Димитрий Кирьянов*
- Нейронаука и богословие 145  
*Протоиерей Димитрий Кирьянов*
- Наука, разум и вера в третьем тысячелетии 155  
*Профессор Мариано Артигас*  
*(пер. прот. Димитрия Кирьянова)*

## РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Русские мыслители  
в поисках идеалов духовной философии 170  
*Диакон Петр Шитиков*

---

Религиозно-нравственная проблематика  
в публицистике Льва Тихомирова (1892-1900 гг.) 175  
*Игумен Филарет (Сковородин)*

К вопросу об отношении И.С. Аксакова  
к проблемам Русской православной церкви  
во второй половине XIX в. 190  
*Иерей Артемий Зеленин*

Жизнь и труды Н.Г. Дебольского 197  
*Иерей Кирилл Краев*

Преломление идей Вл. Соловьева  
в философии Н.А. Бердяева 211  
*Диакон Петр Шитиков*

### **БИБЛЕИСТИКА**

Время ветхозаветного царя Давида:  
археологический контекст,  
политика и духовная культура 220  
*Иеромонах Варлаам (Горохов)*

Проблемные аспекты возникновения  
монархической власти в древнем Израиле 227  
*Иеромонах Варлаам (Горохов)*

Библия. Метафора. Перевод 233  
*Диакон Петр Шитиков*

### **ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО**

Концепция пространства в древнерусском искусстве 245  
*Т.В.Сурина*

Сведения об авторах 254

## **ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО В СИБИРИ**

### **РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ НА ЮГЕ ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ (ПО ДАННЫМ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ОПРОСА)**

*Архиепископ Тобольский и Тюменский Димитрий (Капалин)*

Русская Православная Церковь в конце XX – начале XXI вв. оказалась в центре процессов духовного, нравственного и культурного возрождения народов России, традиционно исповедующих Православие. Кризис ранее насаждаемой атеистической идеологии и стремление народов к восстановлению утраченных духовных и культурных традиций побудили многих обратиться к Церкви. С начала 90-х годов XX в. религиозная ситуация в нашей стране изменилась, стал возрастать общественный авторитет Русской Православной Церкви. Изменилось в пользу ранее гонимой Церкви и общественное настроение. Поддержку и одобрение как органов власти, так и общественности все чаще вызывает деятельность церковных организаций в сфере социальной деятельности, благотворительности и милосердия. В средствах массовой информации хоть и дозировано, но все чаще стали встречаться публикации о жизни и деятельности Церкви, и хоть ограничено, но в СМИ ведется религиозное просвещение. Значительно выросло число посещающих православные храмы, отмечающих церковные праздники, причем среди них немало людей еще малоцерковных и порой нерелигиозных. В различных слоях общества наблюдается обращение к Церкви людей, которые ранее были неверующими или даже атеистами.

Проводимые в России в течение последних двух десятилетий социологические исследования динамики религиозности показывают, что в России проявляется достаточно заметный рост религиозности. Рейтинг Церкви по степени доверия на протяжении последних лет находится на достаточно высоком уровне и колеблется около отметки в 37%, опережая Государственную Думу, МВД, органы государственного управления Российской Федерации. 94% населения России высказывают «очень хорошее» и «хорошее» отношение к Православию. Одновременно с этим, исследователи отмечают некоторый разрыв между верой в Бога, как состоянием сознания и поведением, как выражением этой веры.

В данной работе предлагаются результаты социологического исследования, проведенного в феврале-мае 2008 года студентами Тобольской Духовной Семинарии и Тюменского Государственного Университета, целью которого было выявление роли Церкви в современном российском обществе (на примере юга Тюменской области). Исследование проводилось в городах и сельских населенных пунктах юга Тюменской области. Исследуемая совокупность - население юга Тюменской области старше 18 лет. Всего в исследовании участвовало 1169 человек совершеннолетнего возраста.

Социологический анализ религиозной ситуации требует некоторой интерпретации. Место религии в обществе, среди других социальных институтов, ее влияние на общественную жизнь находит свое выражение в тех религиозных отношениях, которые складываются в процессе социальной жизни. Именно поэтому наиболее важной характеристикой религиозной ситуации является религиозность населения, которую и следует в данном случае изучать в ходе эмпирических исследований.

В социологии религии принято выделять три фактора, характеризующих уровень и степень религиозности определенной совокупности людей:

- самоидентификация себя как верующего;
- принадлежность к определенной конфессии;
- религиозное поведение (соблюдение предписаний церкви, посещение богослужений, совершение обрядов и т.п.)

Исходя из этих факторов, и подбирались вопросы респондентам в предложенных опросных листах (см. приложение). Важно отметить, что отношение населения к религии долгое время в нашей стране оставалось закрытой для исследователей темой. Поэтому, когда в 1980-х гг. стали проводиться такие опросы, одной из актуальных проблем стало корректность оценок религиозного мировоззрения наших соотечественников. Исследователи используют самые разные методики для определения уровня религиозности населения (от религиозной самоидентификации респондента до подсчета людей, посещающих храм). Отсюда самые разные выводы: одни исследователи оценивают религиозную ситуацию как «религиозный ренессанс», «религиозный бум»,<sup>1</sup> другие обращают внимание на несоответствие религиозной самооценки и религиозного поведения, отсюда делаются выводы о том, что в умах респондентов господствует «религиозный синкретизм», а потому они не могут быть признаны истинными верующими.<sup>2</sup>

Мы придерживаемся позиции, что в социологическом опросе трудно уловить все нюансы понятия веры. Но если респондент идентифицирует себя как верующий, даже если он не соблюдает церковные традиции, мы не можем отказать ему в праве, называть и чувствовать себя верующим. Надо согласиться, что «воцерковление – трудное дело для наших религиозно невоспитанных граждан (мы говорим о людях, заявивших себя как православных, стремящихся ими стать) ... в религиозной сфере существует понятие «путь христианина». Для кого-то этот путь может оказаться легким и быстрым, но таких религиозно одаренных людей всегда было мало, а остальные начинают с малого. Путь этот не обходится без ошибок и сомнений».<sup>3</sup>

В нашем исследовании треть опрошенных отнесли себя, безусловно, к верующим людям (33,5% респондентов), еще 40% колеблющихся в этом вопросе, но все-таки склоняющихся к вере («скорее верующий, чем не верующий»). К убежденным атеистам отнесли себя лишь 5,6% респондентов, скорее к неверующим – почти 15%, и затруднились с ответом на этот вопрос 5,8% опрошенных (см. табл. 1).



Таблица 1

Распределение ответов на вопрос: «Считаете ли Вы себя верующим человеком?» (n - частота, % - от всей выборки)

	n	% от выборки
Да, я верующий человек	391	33,4
Да, я скорее верующий, чем не верующий	473	40,5
Я скорее неверующий, чем верующий	172	14,7
Я убежденный атеист	65	5,6
Затрудняюсь ответить	68	5,8
Всего	1169	100,00

На религиозность населения наибольшее влияние среди социально-демографических характеристик оказывает пол: женщины значительно чаще отмечают, что они «верующие» или «скорее верующие», чем мужчины. Среди женщин меньше 2% «убежденных атеистов» и незначительное число «неверующих» - 10%. Среди мужчин - каждый пятый охарактеризовал себя как «скорее неверующего, чем верующего», а каждый десятый назвал себя «убежденным атеистом» (см. табл. 2).

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос: «Считаете ли Вы себя верующим человеком?» в зависимости от пола, %

	Пол		Всего
	мужской	женский	
Да, я верующий человек	29,2	36,9	33,4
Да, я скорее верующий, чем не верующий	34,0	45,7	40,5
Я скорее неверующий, чем верующий	20,5	10,0	14,7
Я убежденный атеист	10,2	1,9	5,6
Затрудняюсь ответить	6,1	5,6	5,8
Всего	100	100	100

В возрастных группах до 54 лет нет сколько-нибудь заметных различий религиозности населения, однако, в более старших возрастных группах наблюдается значимый прирост числа верующих. Так, во всех возрастных группах до 54 лет группа верующих составляет примерно 30 %, то в возрастной группе «55-59 лет» - верующих уже 39%, а в группе «60 и старше» - 50% (см. табл. 3).

Таблица 3

Распределение ответов на вопрос: «Считаете ли Вы себя верующим человеком?» в зависимости от возраста, %

	Возраст								
	18-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	50-54	55-59	60 и старше
Да, я верующий человек	27,2	32,7	29,5	29,8	29,5	30,7	29,2	38,8	50,0
Я скорее верующий, чем неверующий	44,1	40,7	42,0	40,4	40,2	41,6	39,6	45,0	33,2
Я скорее неверующий, чем неверующий	17,8	15,0	17,9	17,0	15,6	13,9	18,9	7,5	8,9
Я убежденный атеист	5,6	6,2	6,3	3,2	4,1	8,0	4,7	6,3	4,7
Затрудняюсь ответить	5,2	5,3	4,5	9,6	10,7	5,8	7,5	2,5	3,2
Всего по столбцам	100	100	100	100	100	100	100	100	100

С повышением уровня образования число людей идентифицирующих себя как «верующие» уменьшается, но значительно увеличивается число респондентов, относящих себя к «скорее верующим» (см. табл. 4). Так, среди респондентов, имеющих начальное и незаконченное среднее образование, 52% называют себя верующими и 29% - «скорее верующими». Среди респондентов с более высоким уровнем образования 32% опрошенных относят себя к верующим и более 40% – к «скорее верующим».

Таблица 4

Распределение ответов на вопрос: «Считаете ли Вы себя верующим человеком?» в зависимости от образования, %

	Образование			
	начальное и незаконченное среднее	среднее общее, среднее специальное	высшее	ученая степень
Да, я верующий человек	51,8	32,1	32,2	16,7
Да, я скорее верующий, чем неверующий	29,4	40,1	43,6	50,0

Я скорее неверующий, чем верующий	9,4	16,0	13,2	33,3
Я убежденный атеист	7,1	4,4	7,0	0,0
Затрудняюсь ответить	2,4	7,4	4,0	0,0
Всего	100	100	100	100

Семейное положение не оказывает сколько-нибудь значимого влияния на религиозность респондентов. Только в группе, где брак был освящен по обряду религии, все респонденты отнесли себя к «верующим» и «скорее верующим».

Связь религиозности и самооценки материального положения также незначительна. С ухудшением материального положения число верующих несколько возрастает, однако, в самой «бедной» группе (ответ: «живем за гранью бедности, не хватает даже на питание») наименьшее число верующих среди всех групп - 21% «верующих» и 35 % «скорее верующих»).

С увеличением числа детей в семье растет число верующих. Наибольшая доля «верующих» и «скорее верующих» в группе респондентов, имеющих трех и более детей - 44% и 29% соответственно. Причем практически нет различий в ответах респондентов, имеющих трех детей и респондентов, имеющих 4-х и более детей.

Примечательно, что в мировоззренческой группе «убежденных атеистов» ни один из социально-демографических факторов, кроме пола, не является значимым.

Конфессиональная самоидентификация респондентов представлена в таблице 5. 79,4 % участников исследования относят себя к православным, 7,7% к мусульманам. Представителей остальных конфессий оказалось менее 1%, поэтому далее мы не будем выделять данные по ним, так как в выборке их представителей недостаточно для получения достоверных результатов.

Таблица 5

Распределение ответов на вопрос: «Верования какой религии, вероисповедания Вы разделяете?» (n - частота, % - от всей выборки)

	n	%
Православие	928	79,4
Ислам	90	7,7
Протестантизм	3	0,3
Католицизм	10	0,9

Баптизм	3	0,3
Иудаизм	2	0,2
Буддизм	3	0,3
Никакой	117	10,0
Нет ответа	13	1,1
Всего	1169	100,0

Обращает на себя тот факт, что с определенной конфессией связывает себя почти 89% респондентов, в то время как верующими и скорее верующими называют себя лишь 73,9%. Это еще раз подтверждает выводы исследователей, что конфессиональная самоидентификация может обосновываться и сугубо этнокультурными мотивами.<sup>4</sup> Это означает, что часть опрошенных соотносится скорее с данной культурой, чем с религиозной верой, обозначая, таким образом, свою культурно-цивилизационную ориентацию. В нашем исследовании подтверждаются наблюдения, что такая культурная самоидентификация присуща, прежде всего, приверженцам наиболее многочисленных традиционных российских религий – православия и ислама.<sup>5</sup> В нашем исследовании отнесли себя к «верующим» и «скорее верующим», лишь 81,9% респондентов, называвших себя православными, и 80% респондентов, определившие себя как сторонники ислама. Среди сторонников определенных конфессий есть даже те, кто называет себя «убежденным атеистом» (табл. 6). Это подтверждает, что часть населения, имея нерелигиозное мировоззрение, все-таки самопричисляет себя к определенной конфессии, подчеркивая, прежде всего, свою принадлежность к определенной национальности, образу жизни, культуре и традиции.

В таблице 6 представлено распределение ответов на вопрос: «Считаете ли Вы себя верующим человеком?» в зависимости от конфессиональной самоидентификации. Среди респондентов, самоопределившихся как православные и мусульмане значительная доля неверующих (12,3% и 12,2% соответственно), затруднившихся ответить (5,4% и 6,7%) и есть даже «убежденные атеисты» (0,5% и 1%). Мы согласны, что «сам факт утверждения принадлежности к определенному религиозному течению важен для мировоззрения, нравственной и культурной ориентации гражданина. Соответствующая религия имеет для человека, называющего себя православным, мусульманином или лютеранином, особую, по сравнению с другими религиями, ценность».<sup>6</sup>

Таблица 6

Распределение ответов на вопрос: «Считаете ли Вы себя верующим человеком?» в зависимости от конфессиональной самоидентификации, %

	Православие	Ислам	Другое	Никакой	Вся выборка
Да, я верующий человек	37,2	28,9	61,9	0,8	33,3
Да, я скорее верующий чем не верующий	44,7	51,1	23,8	3,4	40,7
Я скорее неверующий чем верующий	12,3	12,2	9,5	36,8	14,7
Я убежденный атеист	0,4	1,1	0,0	51,3	5,6
Затрудняюсь ответить	5,4	6,7	4,8	7,7	5,7
Всего по столбцу	100	100	100	100	100
Всего от выборки	80,3	7,8	1,8	10,1	100

О характере религиозности можно судить на основании уровня религиозной активности. Участвующим в исследовании респондентам были заданы вопросы, касающиеся их включенности в религиозные практики (посещение храмов, посещение святых мест, воскресных школ и др.), соблюдение церковных предписаний, участие в религиозных праздниках.

Почти 21% респондентов ответили, что стараются соблюдать основные религиозные предписания и обряды, в тоже время посещают храм не реже одного раза в неделю лишь 5,3% респондентов, не реже одного раза в месяц – 12,1%. Практически нет различий в исполнении религиозных практик между приверженцами православия и ислама (табл. 7). Представители ислама несколько реже посещают мечеть, отмечают религиозные праздники (табл. 8).

Таблица 7

Распределение ответов на вопрос: «Соблюдаете ли Вы предписания, обряды своей веры?» в зависимости от конфессиональной самоидентификации, %

	Православие	Ислам	Никакой	Вся выборка
Я стараюсь соблюдать основные религиозные предписания, обряды	23,4	20,2	0,0	20,8
Я соблюдаю лишь некоторые предписания, обряды	50,3	52,8	4,4	46,0

Нет, не соблюдаю	22,3	19,1	87,7	28,5
Затрудняюсь ответить	4,0	7,9	7,9	4,7
Всего	100	100	100	100

Закономерно, что в группе верующих значительно чаще, чем в целом по выборке, соблюдают религиозные предписания (45,8% - основные и 44,5% – некоторые религиозные предписания), посещают храм (38,1% - не реже одного раза в месяц), отмечают религиозные праздники (28,3% ответили, что отмечают все праздники, 68,3% - только основные).

На вопрос «Соблюдаете ли Вы предписания, обряды своей веры?» 77,5% женщин ответили, что в той или иной мере стараются соблюдать религиозные предписания (выбрали два первых варианта ответа). Среди мужчин таковых – 52,7%. Но 41,3% мужчин вообще не соблюдают предписаний, среди женщин таковых всего 18,6%. На соблюдение религиозных предписаний оказывают влияние возрастные характеристики респондентов. В более старших возрастных группах существенно больше доля респондентов, ответивших, что они стараются соблюдать предписания. А в молодежной группе 40,8% респондентов не соблюдают никаких предписаний. Безусловно, это коррелирует с тем фактом, что среди женщин и более старших респондентов больше верующих. Но даже в группе «верующих» женщины и респонденты предпенсионного и пенсионного возраста статистически значимо чаще отвечают, что они стараются соблюдать религиозные предписания в повседневной жизни.

Таблица 8

Распределение ответов на вопрос: «Как часто Вы посещаете Церковь, Мечеть или молитвенный дом?» в зависимости от конфессиональной самоидентификации, %

	Православие	Ислам	Никакой	Вся выборка
Не реже одного раза в неделю	6,0	3,1	0,0	5,4
1-2 раза в месяц	13,5	11,2	0,9	12,3
Несколько раз в год	41,8	32,1	2,6	36,2
Практически не посещаю	33,0	39,8	36,2	34,0
Ни разу не был	5,6	14,7	60,3	12,1
Всего	100	100	100	100

Таким образом, в целом, значительное число людей выказывают стремление соблюдать религиозные предписания. Однако, когда были заданы более конкретные вопросы о частоте посещения храма, некоторых религиозных практиках, мы получили невысокий уровень религиозной активности во всех социальных и мировоззренческих группах (кроме группы «верующих»). Но и здесь женщины чаще посещают храм, участвуют в общей молитве, читают духовную литературу. Каждая пятая женщина (20,5%) и только каждый десятый мужчина (11,1%) бывает в храме не реже одного раза в месяц.

В целом по выборке лишь 5,6% респондентов ответили, что регулярно участвуют в общей молитве, 8,8% - ходят на исповедь, почти 9% регулярно читают религиозную литературу, смотрят ТВ или слушают радиопередачи религиозной направленности. Доля участников исследования никогда не участвующих в религиозных практиках (перечисленных в таблице 9) значительна, в большинстве вопросов далеко за 50%. Лишь высказывание «подаю милостыню нищим» поддержано большинством, неприятие высказали лишь 18,7% респондентов. Причем, по этому вопросу нет принципиальных различий у представителей различных групп по уровню религиозности и конфессиональной принадлежности.

Таблица 9  
Участие в религиозных практиках,  
в целом по выборке, %

	Регулярно	Иногда	Никогда
Участвую в общей молитве в Церкви, Мечети, молит. доме	5,6	21,0	68,5
Хожу на исповедь	8,8	27,9	59,1
Подаю милостыню нищим	12,2	65,8	18,7
Посещаю религиозную школу	2,2	4,4	87,9
Мои дети (внуки) посещают религиозную школу	2,3	7,0	83,4
Читаю религиозные газеты, журналы, смотрю или слушаю религиозные передачи по ТВ или радио	8,8	41,0	46,0
Читаю религиозные книги	8,7	34,4	52,7
Общаюсь со своими единоверцами	15,8	32,3	46,9
Посещаю святые места	6,4	38,5	50,6



Участвую в просветительской миссионерской деятельности	1,6	7,5	85,6
Оказываю посильную помощь в делах местной религиозной организации	4,8	21,6	68,7

Религиозные праздники отмечают 78,7% участвовавших в исследовании респондентов, причем, обязательно отмечают все праздники 11,7% участников исследования. В группе респондентов, самоопределившихся как православные, религиозные праздники отмечают 89,2%, отмечают все праздники – 13,2%.

Таблица 10

Распределение ответов на вопрос: «Отмечаете ли Вы религиозные праздники?» в зависимости от конфессиональной самоидентификации, %

	Православие	Ислам	Никакой	Вся выборка
Да, обязательно отмечаю все праздники	13,2	8,0	1,7	11,9
Отмечаю только основные праздники	76,0	60,2	12,1	67,9
Как правило, не отмечаю религиозные праздники	10,7	31,8	83,6	19,8
Всего	100	100	100	100

Женщины отмечают религиозные праздники чаще, чем мужчины (87,2% и 69,8% соответственно), а люди более старшего возраста чаще, чем молодежь. Респонденты, состоящие в браке и имеющие детей чаще, чем холостяки и бездетные отмечают церковные праздники.

Наиболее почитаемым религиозным праздником является Пасха. 70% респондентов в целом по выборке отмечают этот праздник. Среди верующих таковых – 96%, в группе православных – 99,4%. Вторым по популярности праздником является Рождество (58,6 % в целом по выборке отмечают этот праздник). Пасха и Рождество – это единственные религиозные праздники, которые отмечают и некоторые «убежденные атеисты» (15,4% респондентов, назвавших себя атеистом, отмечают Пасху, 10,8% - Рождество). В группе, респонденты которой не разделяют вероисповедание ни одной из религий, 16,2% отмечают праздник Пасхи, а 8,3% – «Рождество». Пасху отмечают и часть респондентов, определившихся как сторонники ислама (6,7% респондентов этой группы).



На открытый вопрос «Какие религиозные праздники Вы, как правило, отмечаете?» в среднем респонденты дали по три ответа. Помимо Пасхи и Рождества, чаще всего называли Крещение (27,5% от выборки), Троицу (21,6%), Благовещение (7,7%). Среди респондентов, самоопределившихся как мусульмане, 68,2% отмечают религиозные праздники. Наиболее почитаемыми в этой мировоззренческой группе являются Курбан-байрам (39,5% в данной группе), Ураза-байрам (26,1%).

Почти каждый пятый в группе верующих, написал более 4 праздников, а 8,9% - отмечают все религиозные праздники (православные верующие, как правило, писали: «все двенадцатые православные праздники»).

Часть респондентов отнесли к религиозным такие праздники, как Масленица, Новый год, Иван Купала, посты.

Наибольшую активность в религиозной сфере демонстрируют респонденты, определившие себя как верующие. Мы придерживаемся позиции, которая при изучении религиозности социологическими методами включает в религиозное население верующих и колеблющихся между верой и неверием (в нашем случае оценка «скорее верующий, чем неверующий»). Таким образом, в группе верующих православных и мусульман 28% ответили, что они стараются соблюдать основные религиозные предписания и обряды, 53% - соблюдают некоторые религиозные предписания. Однако почти 20% ответили, что не соблюдают предписаний или же затруднились с ответом (табл. 11).

Таблица 11

Распределение ответов на вопрос верующих респондентов: «Соблюдаете ли Вы предписания, обряды своей веры?» в зависимости от конфессиональной самоидентификации, %

	«Верующие»		«Скорее верующие»		В целом по этим группам
	Православные	Мусульмане	Православные	Мусульмане	
Я стараюсь соблюдать основные религиозные предписания, обряды	47,0	42,3	11,8	15,6	28,4
Я соблюдаю лишь некоторые предписания, обряды	44,1	53,8	62,2	53,3	53,4

## Архиепископ Димитрий

Нет, не соблюдаю	6,7	3,8	21,9	17,8	14,8
Затрудняюсь ответить	2,3	0,0	5,1	13,3	4,2
Всего	100	100	100	100	100

Когда же мы задали более конкретные вопросы, касающиеся частоты участия в церковном богослужении, исповеди и некоторых других религиозных практиках, то получили более низкие показатели. Это свидетельствует о некотором несоответствии религиозной самооценки и религиозного поведения. Так, среди респондентов, определивших себя как «верующие» и «скорее верующие» лишь 15,3 % посещают храм не реже одного раза в месяц, 14,5 % обязательно отмечают церковные праздники, 11,9% регулярно участвуют в общей молитве в храме, 7,4% ходят на исповедь (табл. 12).

Таблица 12

Распределение ответов на вопрос: «Что из перечисленного ниже характерно для Вас и Вашей жизни?» в группе «верующие» и «скорее верующие», %

	Регулярно	Иногда	Никогда
Участвую в общей молитве в Церкви, Мечети, молит. доме	11,9	35,4	52,7
Хожу на исповедь	7,4	27,3	65,3
Подаю милостыню нищим	15,3	68,5	16,2
Посещаю религиозную школу	3,0	5,3	91,7
Мои дети (внуки) посещают религиозную школу	2,6	8,1	89,3
Читаю религиозные газеты, журналы, смотрю или слушаю религиозные передачи по ТВ или радио	11,7	48,0	38,3
Читаю религиозные книги	11,3	41,7	53,0
Общаюсь со своими единоверцами	19,6	38,7	40,1
Посещаю святые места	7,9	44,7	47,4
Участвую в просветительской миссионерской деятельности	2,1	9,4	88,5
Оказываю посильную помощь в делах местной церкви	6,1	25,6	68,3

Безусловно, высокий уровень религиозной самоидентификации можно объяснить интересом и к внешней стороне духовной традиции. Но нельзя забывать, что духовный мир значительной части населения формировался в условиях господства воинствующего атеистического мировоззрения, многие просто не знакомы с основами

своей веры, не в состоянии сразу овладеть всеми церковными предписаниями и традициями. На это требуется время, а пока духовное возрождение неизбежно принимает характер распространения духовного возрождения «вширь». И не случайно в нашем исследовании на вопрос: «Какие затруднения Вы испытываете в исполнении своих религиозных обрядов?» довольно значительная часть опрошенных в строке другое написали о сложности для них лично исполнения церковных традиций: «мало знаний о происхождении праздника, правилах соблюдения обрядов», «не были приучены к религии с детства», «слишком долго прививался и культивировался атеизм», «считаю себя недостаточно подготовленной», «проблемы связаны исключительно с собственной ленью и невежеством», «городская жизнь заставляет думать, прежде всего, о мирской жизни и возникающих в ней проблемах» и т.п.

Кроме того, те или иные затруднения в исполнении религиозных обрядов испытывает каждый пятый респондент. Участники исследования в качестве затруднений в основном отмечают отсутствие храма, особенно это актуально для последователей ислама – 23,3%, но лишь 7,7% православных отмечают эту проблему, как правило, это жители малых сельских населенных пунктов. Почти 4% респондентов отметили затруднения субъективного характера: «не всегда хватает времени», «не знаю, с чего начать», «нет поддержки в семье», «трудно исполнять обряды из-за возраста» и т.п.

Таблица 13

Затруднения в исполнении религиозных обрядов, %

Затруднения в исполнении религиозных обрядов	Вся выборка	Православные	Мусульмане
Нет храма (церкви, мечети, молитвенного дома)	7,7	7,2	23,3
Нет священнослужителя	1,2	1,5	0,0
Нет или недостаточно необходимой литературы	3,2	3,4	7,0
Нет религиозного учебного заведения	2,0	0,8	10,5
Нет рядом единомышленников	3,5	3,6	3,5
Стесняюсь, боюсь насмешек, осуждения	3,9	4,2	4,7
Необходимые священные предметы недоступны	0,6	0,7	1,2

Не испытываю затруднений в исполнении религиозных обрядов	41,3	48,8	20,9
Не соблюдаю религиозные обряды	39,3	32,1	36,0
Всего	102,7	102,3	107,1

\* Сумма ответов превышает 100%, т.к. респондентам было предоставлено право выбора более одной альтернативы

Определенная часть опрошенных, позиционирующих себя как «неверующие», в той или иной мере участвует в религиозной жизни: 12,2% «скорее неверующих» пусть редко, но посещают храм; 51,7% «скорее неверующих» и 12,5% «убежденных атеистов» отмечают некоторые религиозные праздники; 5,1% «скорее неверующих» иногда ходит на исповедь; 28% «скорее неверующих» и 4,6% «убежденных атеистов» читает религиозные газеты и журналы, смотрит или слушает религиозные передачи по ТВ и радио. Это еще раз подтверждает, что конфессиональная самоидентификация осуществляется не только по принадлежности к той или иной религии, но и на основе соотнесения себя с определенной культурой, в значительной мере сформировавшейся под воздействием данной религии.

Безусловно, существует тесная связь религиозного и национального самосознания. Респонденты, относящие себя к приверженцам традиционных религиозных объединений, воспринимают православие или ислам не только как религиозную систему, но, прежде всего, как национально-культурную среду. Показательными в этом отношении являются ответы на вопрос: «Какое значение имеет в вашей жизни религия?» (табл. 14). Для 2,2% опрошенных религия неразрывно связана с традицией. Даже в группе, оценивающих себя как «верующие», 7,5% респондентов считают, что «религия – это только дань традиции», в группе «скорее верующих» таких респондентов 26,8%, в группе «скорее неверующих» 41,5% (табл. 15). Среди приверженцев православия и ислама нет принципиальных различий в ответах на этот вопрос (табл. 16).

Таблица 14

Распределение ответов на вопрос:

«Какое значение имеет в вашей жизни религия?», %

	Вся выборка	Пол	
		мужской	женский
Религия имеет важное значение в моей жизни	17,7	15,2	19,8
Религия помогает мне в трудной ситуации	34,4	25,5	41,6
Религия – это только дань традиции	22,1	26,1	19,0
Я не вижу необходимости в религии	13,0	19,8	7,5
Затрудняюсь ответить	12,7	13,4	12,1
Всего	100	100	100

Однако, что в целом по выборке более 50% респондентов отмечают значимость религии для себя: 17% ответили, что религия «имеет важное значение в моей жизни», 34% - «религия помогает мне в трудной ситуации». Среди верующих людей эти два ответа выбрали 85% респондентов, в группе «скорее верующих» - 54%. Но даже среди «скорее неверующих» и «убежденных атеистов» есть люди, которым религия помогает преодолеть трудную ситуацию (7% и 3,2% соответственно представителей этих мировоззренческих групп выбрали такой ответ). Однако, в целом, в группе «убежденных атеистов» и тех людей, которые не разделяют верования никакой религии, более 70% не видят необходимости в религии.

Таблица 15

Распределение ответов на вопрос: «Какое значение имеет в вашей жизни религия?» в зависимости от религиозной самоидентификации, %

«Какое значение имеет в вашей жизни религия?»	«Считаете ли Вы себя верующим человеком?»				
	Да, я верующий человек	Да, я скорее верующий, чем неверующий	Я скорее неверующий, чем верующий	Я убежденный атеист	Затрудн. ответить
Религия имеет важное значение в моей жизни	41,3	9,4	0,6	0,0	0,0
Религия помогает мне в трудной ситуации	43,7	45,0	7,0	3,2	10,3
Религия – это только дань традиции	7,5	26,8	41,5	14,3	32,4

Я не вижу необходимости в религии	0,0	3,0	43,3	79,4	14,7
Затрудняюсь ответить	7,5	15,8	7,6	3,2	42,6
Всего по столбцам	100	100	100	100	100

Закономерно, что религия имеет более важное значение для женщин, (табл. 14), для самых старших возрастных групп (табл. 17), для группы «верующих» (табл. 15). Образование, семейное положение, материальный достаток не оказывают значимого влияния на отношение к религии. Во всех возрастных группах, кроме двух самых старших, оценка роли религии в своей жизни имеют сходные значения (табл. 17).

Таблица 16

Распределение ответов на вопрос: «Какое значение имеет в вашей жизни религия?» в зависимости от вероисповедания, %

«Какое значение имеет в вашей жизни религия?»	Вероисповедание		
	Православие	Ислам	Не разделяю верования никакой религии
Религия имеет важное значение в моей жизни	18,8	24,7	0,0
Религия помогает мне в трудной ситуации	39,1	27,0	1,7
Религия – это только дань традиции	22,5	22,5	20,9
Я не вижу необходимости в религии	6,3	7,9	70,4
Затрудняюсь ответить	13,2	18,0	7,0
Всего	100	100	100

Таблица 17

Распределение ответов на вопрос: «Какое значение имеет в вашей жизни религия?» в зависимости от возраста, %

	Возраст								
	18-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	50-54	55-59	60 и старше
Религия имеет важное значение в моей жизни	11,4	15,2	14,3	14,0	12,5	16,1	15,4	23,1	33,9
Религия помогает мне в трудной ситуации	31,4	33,9	38,4	29,0	29,2	34,3	37,5	43,6	36,5

Религия – это только дань традиции	28,1	22,3	16,1	25,8	30,8	22,6	18,3	21,8	13,8
Я не вижу необходимости в религии	15,2	10,7	17,9	12,9	10,0	12,4	19,2	6,4	10,6
Затрудняюсь ответить	13,8	17,9	13,4	18,3	17,5	14,6	9,6	5,1	5,3
Всего	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Таким образом, проведенное исследование позволило нам в общих чертах обрисовать религиозную ситуацию на юге Тюменской области. К верующим людям можно отнести не менее 70% населения области, при этом почти 80% населения относит себя к православным, то есть нередко люди, православные по рождению, но воспитанные в безбожной традиции, все же в определенной степени отождествляют себя с православной культурой. Около 8% опрошенных идентифицируют себя с мусульманской конфессией, лишь незначительная часть опрошенных указала на свою идентичность с другими конфессиями. Значительная доля респондентов высказывает стремление соблюдать религиозные предписания, хотя и не всегда (как показывают дополнительные вопросы о религиозной активности), эти стремления реализуются на практике. Более 2/3 респондентов отмечают различные религиозные праздники, причем было отмечено, что отдельные праздники отмечаются людьми, идентифицировавшими себя как «неверующие» или представители других конфессий.

Безусловно, наибольшую религиозную активность показывают респонденты, идентифицирующие себя как «верующие» или «скорее верующие, чем неверующие», однако нередко респонденты указывают на наличие объективных затруднений в исполнении религиозных обрядов, что позволяет прогнозировать увеличение религиозной активности при дальнейшем развитии Церковью миссионерской и просветительской деятельности, а также работы по увеличению числа приходов в епархии. На этот же факт указывает и то, что более половины всех респондентов указывают на значимость для себя религии, отмечая ее важное значение или подчеркивая, что она помогает в трудной ситуации.

В общероссийском масштабе следует отметить, что изменения, происходящие в обществе за последние двадцать лет, позволили восстановить и построить с помощью прихожан,

благотворителей и государства несколько тысяч православных храмов, развить систему духовного образования и подготовить для служения в них священников, возродить сотни монастырей.

При этом в нашей стране имеется ряд проблем, обусловленных реформированием политической, экономической и социальной сфер жизни, а также экономическим кризисом, в связи с чем создается определенная напряженность в обществе, увеличивается число социальных конфликтов, могут возникать угрозы социальной безопасности. История подтверждает тот факт, что в трудные годы возрастает роль социальной деятельности Церкви, в связи с чем и возникает актуальная потребность в оценке и прогнозировании возможностей участия в социальном служении Русской Православной Церкви. Анализируя данные социологического опроса, проведенного на юге Тюменской области, следует определить перспективы развития деятельности Епархии. Наиболее актуальной теоретической задачей в Тобольско-Тюменской епархии на сегодняшний день является определение возможностей и перспектив развития, объемов и видов социального служения.

### Примечания

<sup>1</sup> Баранова Т. Религиозная ситуация в России: по данным социологических опросов. // Приложение к газете «Русская мысль». – 1997. - №4165.

<sup>2</sup> Итоги всероссийской переписи 1939 года. Основные итоги. / Под ред. Ю.А. Полякова. - М.: Наука, 1992.с. 16-24

<sup>3</sup> Русская Православная Церковь и право: комментарий. / Отв. ред. М.В. Ильичев. - М.: БЕК, 1999.с. 89-96]

<sup>4</sup> Московский А.С, Исупов В.А. Формирование городского населения Сибири (1926– 1939 гг.). - Новосибирск: Наука. СО, 1984.

<sup>5</sup> Тюмень начала XXI века. Институт проблем освоения Сибирского отделения Российской академии наук. - Тюмень. ИППОС СО РАН. 2002.

<sup>6</sup> Там же. С. 44.



ПРИЛОЖЕНИЕ 1

**Анкета**

Уважаемые сограждане!

Просим Вас принять участие в исследовании о роли и функциях религии в современном российском обществе. Прочтите внимательно каждый вопрос и варианты ответов на него, выберите наиболее подходящий для Вас ответ и его номер обведите в кружок. Если допускается выбор нескольких ответов, то обведите номера нескольких вариантов, наиболее соответствующих Вашему мнению. В случае отсутствия ответа, отражающего Ваше мнение, напишите свой ответ в специально подготовленной строке после списка ответов на вопрос.

Просим Вас отвечать на вопросы искренне. Фамилию указывать не нужно, так как опрос анонимный, результаты будут использоваться в обобщенном виде. Заранее благодарим за работу.

**1. Считаете ли Вы себя верующим человеком?**

- |   |                                       |
|---|---------------------------------------|
| 1. Да, я верующий человек                     | 3. Я, скорее неверующий, чем верующий |
| 2. Я, скорее верующий человек, чем неверующий | 4. Я убежденный атеист                |
|   | 5. Затрудняюсь ответить               |

**2. Верования какой религии, вероисповедания Вы разделяете?**

- |                            |              |
|----------------------------|--------------|
| 1. Православие             | 5. Баптизм   |
| 2. Ислам                   | 6. Иудаизм   |
| 3. Протестантизм           | 7. Буддизм   |
| 4. Католицизм              | 8. Кришнаизм |
| 9. Другое (напишите) _____ |              |

10. никакой

**3. Соблюдаете ли вы предписания, обряды своей веры?**

1. Я стараюсь соблюдать основные религиозные предписания, обряды
2. Я соблюдаю лишь некоторые религиозные предписания и обряды
3. Нет, не соблюдаю
4. Затрудняюсь ответить

**4. Как часто Вы посещаете Церковь, Мечеть или молитвенный Дом?**

- Не реже одного раза в неделю
- 1-2 раза в месяц
- Несколько раз в год
- Практически не посещаю
- Ни разу не был(а)

**5. Отмечаете ли Вы религиозные праздники?**

- Да, обязательно отмечаю все праздники
- Отмечаю только основные праздники
- Как правило, не отмечаю религиозные праздники

**6. Какие религиозные праздники Вы, как правило, отмечаете? (напишите)**

**7. Какие затруднения вы испытываете в исполнении своих религиозных обрядов?**

- Нет храма (церкви, мечети, молитвенного дома);
- Нет священнослужителя;
- Нет или недостаточно необходимой литературы;
- Нет религиозного учебного заведения;
- Нет рядом единоверцев
- Стесняюсь, боюсь насмешек, осуждения
- Необходимые священные предметы недоступны
- Я не испытываю затруднений в исполнении религиозных обрядов
- Я не соблюдаю религиозные обряды

Другое (напишите) \_\_\_\_\_

**8. Что из перечисленного ниже характерно для вас и вашей жизни?**

Ответьте, пожалуйста, по каждой строке:	Регулярно	Иногда	Никогда
1. Участвую в общей молитве в Церкви, мечети, молитв. доме	1	2	3
2. Хожу на исповедь	1	2	3
3. Подаю милостыню нищим	1	2	3
4. Посещаю религиозную школу	1	2	3
5. Мои дети (внуки) посещают религиозную школу	1	2	3
6. Читаю религиозные газеты, журналы, смотрю или слушаю религиозные передачи по ТВ и радио	1	2	3
7. Читаю религиозные книги	1	2	3
8. Общаюсь со своими единоверцами	1	2	3
9. Посещаю святые места	1	2	3
10. Участвую в просветительской миссионерской деятельности	1	2	3
11. Оказываю посильную помощь в делах местной церкви	1	2	3

**9. В какой форме Вы готовы реализовать свои религиозные убеждения и ценности в своей повседневной жизни?**

- Исполнять религиозные предписания, обряды
- Участвовать в благотворительных акциях
- Принимать участие в работе по благоустройству храмов, уборке церковных помещений
- Участвовать в возрождении, строительстве храмов, религиозных объектов
- Участвовать в подготовке религиозных церемоний и празднеств
- Участвовать в религиозно-просветительской деятельности

## Религиозная ситуация на юге Тюменской области

Оказывать помощь в больницах, хосписах, домах престарелых  
 Принимать участие в образовательно-воспитательной деятельности  
 Участвовать в паломнических акциях  
 Готов принимать участие в любой деятельности религиозной организации  
 Ни в какой  
 Другое (напишите) \_\_\_\_\_

### 10. Согласны ли вы со следующими утверждениями?

Ответьте, пожалуйста, по каждой строке:	Полностью согласен	Скорее согласен	Скорее не согласен	Полностью не согласен	Затрудняюсь ответить
1. Религия помогает сохранить и обогатить культуру и традиции народа	1	2	3	4	5
2. Религия удерживает от дурных поступков, позволяет стать нравственным человеком	1	2	3	4	5
3. Религия способствует формированию согласия в обществе	1	2	3	4	5
4. Религия помогает человеку избавиться от одиночества, перенести трудности нашей жизни	1	2	3	4	5
5. Религия дает ответы на самые трудные вопросы миропонимания	1	2	3	4	5
6. Религия не приносит ни вреда, ни пользы	1	2	3	4	5
7. Религия отвлекает людей от наиболее острых проблем общества	1	2	3	4	5
8. Религия мешает правильному миропониманию и успешному решению проблем	1	2	3	4	5
9. Разногласия в религиозных убеждениях способны привести к конфликту	1	2	3	4	5

**11. Как вы считаете на что, прежде всего, должна быть направлена социальная деятельность религиозных организаций? (отметьте один ответ)**

Религиозные организации должны ограничиться исключительно удовлетворением религиозных потребностей

Религиозные организации должны участвовать в духовно-нравственном воспитании населения

Должны оказывать социально-психологическую помощь семье

Должны работать в сфере милосердия и благотворительности

Должны участвовать в разрешении межнациональных разногласий

Должны способствовать сохранению и развитию культуры

Должны способствовать нейтрализации агрессивных настроений

Другое (напишите) \_\_\_\_\_

**12. Какое значение имеет в Вашей жизни религия?**

Религия имеет важное значение в моей жизни

Религия помогает мне в трудной ситуации

Религия – это только дань традиции, практически не играет роли в моей жизни

Я не вижу необходимости в религии

Затрудняюсь ответить

***А сейчас несколько вопросов  
о роли православной Церкви в обществе:***

**13. Какие функции, на Ваш взгляд, призвана выполнять православная церковь в обществе? Является ли эта функция очень важной – первостепенной или имеет второстепенное значение?**

Ответьте, пожалуйста, по каждой строке:	Первостепенная	Второстепенная	Не является функцией Церкви
1. Способствовать объединению, сплочению российского общества	1	2	3
2. Способствовать сохранению и возрождению культурного наследия общества	1	2	3
3. Способствовать снижению социального напряжения в обществе	1	2	3
4. Формировать и поддерживать в обществе важнейшие социально-нравственные качества, такие как честность, трудолюбие	1	2	3
5. Воспитывать чувство патриотизма, любви к Родине	1	2	3
6. Оказывать содействие учебным заведениям в православном воспитании молодежи	1	2	3

## Религиозная ситуация на юге Тюменской области

7. Оказывать помощь в решении проблем наркомании и алкоголизма	1	2	3
8. Оказывать помощь в решении проблем нищенства, беспризорности (организация приютов, социальных гостиниц для бездомных)	1	2	3
9. Участвовать в процессе реабилитации заключенных	1	2	3
10. Оказывать социально-психологическую помощь в больницах, хосписах, домах престарелых	1	2	3
11. Оказывать материальную помощь малоимущим	1	2	3
12. Организовывать досуг детей малоимущих семей на время летних каникул	1	2	3
13. Участвовать в реабилитации пострадавших от тоталитарных сект	1	2	3
14. Воспитывать уважение к окружающим, терпимое отношение к людям другой национальности, другой веры	1	2	3
15. Воспитывать уважение к власти	1	2	3

### 14. Как вы можете охарактеризовать деятельность Православной Церкви на территории вашего города/района?

Активная деятельность, делается много полезного

Средний уровень активности, делаются некоторые полезные дела

Ее активность почти никак не проявляется

Другое (напишите) \_\_\_\_\_

Затрудняюсь ответить

### 15. В решении каких социальных проблем принимает участие Православная Церковь на территории вашего города/района? (отметьте все известные Вам позиции участия Церкви в решении социальных проблем)

Оказывает содействие учебным заведениям в православном воспитании молодежи  
Оказывает помощь в решении проблем нищенства, беспризорности (организация приютов, социальных гостиниц для бездомных)

Оказывает помощь в решении проблем наркомании и алкоголизма

Участвует в процессе реабилитации заключенных

Оказывает помощь в больницах, хосписах, домах престарелых

Оказывает материальную помощь малоимущим

Организует досуг детей малоимущих семей на время летних каникул

Участвует в реабилитации пострадавших от тоталитарных сект

Другое (напишите) \_\_\_\_\_

Затрудняюсь ответить

**16. Как Вы считаете, в решении каких еще проблем в вашем городе/районе необходима помощь Православной Церкви?**

(напишите) \_\_\_\_\_

---

**17. Как вы считаете, нужно ли включать изучение основ традиционной религиозной культуры в общеобразовательную программу средней школы?**

Да, обязательно

Изучение основ традиционной религиозной культуры допустимо по желанию учеников и родителей вне школьной программы

Нет, т.к. считаю это навязыванием определенного мировоззрения

Необходимо включить в школьную программу изучение всех основных религий

Затрудняюсь ответить

**18. Как Вы считаете, нужно ли строить православную Церковь в вашем населенном пункте (городе, поселке)?**

Да, конечно

Нет, т.к. уже имеется

Нет, не считаю нужным

Затрудняюсь ответить

**20. Какие из перечисленных ниже проблем Вы считаете наиболее серьезными для современной России? (выберите не более трех проблем)**

1. Угроза безопасности России со стороны других государств

2. Экономические проблемы (рост цен, безработица)

3. Проблемы политической борьбы и нестабильности в обществе

4. Нравственные проблемы (падение нравственности, ущербность духовных интересов)

5. Состояние межнациональных отношений

6. Расслоение общества на богатых и бедных

7. Коррупция во власти

8. Проблема преступности

9. Рост алкоголизма и наркомании

10. Распространение культуры, чуждой большинству населения России

11. Ситуация в сфере религиозных отношений

12. Детское бродяжничество и беспризорность

13. Экологическая ситуация

14. Другие (напишите) \_\_\_\_\_

---

**19. А теперь просим Вас сказать, согласны Вы или не согласны со следующими суждениями.**

Для ответа используйте 5-балльную шкалу, где «1» – означает, что Вы с этим высказыванием совершенно не согласны, «5» – означает, что Вы с этим высказыванием полностью согласны. Остальные цифры шкалы отражают различную степень Вашего согласия или несогласия с высказыванием. Мы считаем, что по этим вопросам нет правильных или неправильных мнений, важно лишь, чтобы Вы выразили своё собственное мнение.

Суждения	Совершенно не согласен				Полностью согласен
1. Главное в жизни – забота о своем здоровье и благополучии	1	2	3	4	5
2. Бывают обстоятельства, когда человек сам, по своей воле может посягнуть на жизнь другого человека	1	2	3	4	5
3. Свобода человека – это то, без чего его жизнь теряет смысл	1	2	3	4	5
4. В любых условиях красота делает человека лучше и чище	1	2	3	4	5
5. Только содержательная, интересная работа заслуживает того, чтобы заниматься ею как основным делом жизни	1	2	3	4	5
6. Личная безопасность человека должна обеспечиваться законом и правоохранительными органами	1	2	3	4	5
7. В жизни главное внимание нужно уделять тому, чтобы установить хорошие семейные и дружеские отношения	1	2	3	4	5
8. Люди и государство должны больше всего заботиться о детях	1	2	3	4	5
9. Я стал таким, какой я есть, благодаря собственным усилиям	1	2	3	4	5
10. Человек должен стремиться к тому, чтобы у него в первую очередь была власть, возможность оказывать влияние на других	1	2	3	4	5
11. Нравственный, совестливый человек должен помогать бедным и слабым, даже если ему приходится отрывать что-то от себя	1	2	3	4	5
12. Главное – это инициатива, предприимчивость, поиск нового в работе и жизни, даже если оказываешься в меньшинстве	1	2	3	4	5
13. Самое ценное на свете – это человеческая жизнь и никто не вправе лишать человека жизни, ни при каких обстоятельствах	1	2	3	4	5
14. Главное – это уважение к сложившимся обычаям, традициям	1	2	3	4	5

**21. Что для Вас в жизни самое главное (отметьте не более трех вариантов)**

- |                                   |   |
|-----------------------------------|---|
| 1. Счастливый брак, дети, семья   | 8. Личная безопасность                              |
| 2. Интересная работа              | 9. Свобода как независимость в поступках            |
| 3. Хорошие и верные друзья        | 10. Активная деятельная жизнь                       |
| 4. Уважение окружающих            | 11. Власть, возможность оказывать влияние на других |
| 5. Религия, вера                  | 12. Другое (напишите) _____                         |
| 6. Материально обеспеченная жизнь | _____   |
| 7. Здоровье                       |   |

*Несколько вопросов о Вас:*

- 22. Пол :** 1. Мужской 2. Женский

**23. Назовите, пожалуйста, год Вашего рождения? 19 \_\_\_\_\_ г.**

**24. Ваше образование?**

- |   |                   |
|---|-------------------|
| 1. Начальное и незаконченное среднее                      | 3. Высшее         |
| 2. Среднее общее, среднее специальное (техникум, колледж) | 4. Ученая степень |

**25. В какой сфере Вы работаете?**

- |  |  |
|--|--|
| 1. Работник предприятия добычи и транспортировки нефти, газа | 11. Студент вуза, колледжа, техникума                                |
| 2. Работник сельского хозяйства                              | 12. Сотрудник органов государственного или муниципального управления |
| 3. Работник торговли и сферы обслуживания                    | 13. Сотрудник правоохранительных органов                             |
| 4. Работник промышленного и строительного предприятия        | 14. Работник малого бизнеса  |
| 5. Работник предприятия транспорта или связи                 | 15. Неработающий пенсионер   |
| 6. Работник коммунальной службы                              | 16. Безработный  |
| 7. Врач, медицинский работник («бюджетник»)                  | 17. Неработающая домохозяйка   |
| 8. Учитель («бюджетник»)                                     | 18. Другое _____   |
| 10. Работник науки и культуры («бюджетник»)                  | _____  |



**24. Как бы Вы оценили нынешнее благосостояние своей семьи?**

(ОДИН ОТВЕТ)

1. Живем без особых материальных забот, приобретаем все необходимое
  2. Живем более-менее прилично
  3. Денег хватает на питание и самое необходимое
  4. Денег хватает только на питание
  5. Живем за гранью бедности, не хватает даже на питание
  6. Другой ответ (*Напишите*) \_\_\_\_\_
- 

**25. Есть ли у вас дети?**

1. Один ребенок
2. Двое детей
3. Трое детей
4. Четверо и более детей
5. Нет детей

**26. Каково ваше семейное положение?**

1. Женат, замужем
2. Вдовец, вдова
3. Одинокая мать, отец
4. Холост, не состоял в браке
5. Разведен (а)
6. Живем в гражданском браке
7. Брак освящен по обряду Вашей религии  
(например – обвенчаны в Церкви)

## СИБИРСКОЕ ДУХОВЕНСТВО В ГОДЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ 1812 ГОДА

*Диакон Никита Силин*

События Отечественной войны 1812 г. достаточно хорошо изучены в современной историографии. Тем не менее, немногие исследователи уделяют внимания в своих работах участию Русской Православной Церкви в годы войны, тогда как церковные деятели всеми силами старались помочь государству в победе над неприятелем. Сибирское духовенство проводило активную деятельность, без учета которой изучение и понимание роли православной церкви в Отечественной войне представляется необъективным и неполным.

Рассматривая вопрос об участии Русской Православной Церкви в Отечественной войне, следует обозначить ее позицию по отношению к военным действиям. Православная Церковь, определяя войну как зло, причина которого кроется в злоупотреблении людьми свободой, все же не воспрещает христианам участвовать в боевых действиях, если речь идет о защите граждан и восстановлении попорченной справедливости. В этом случае война считается хотя и нежелательным, но вынужденным средством.<sup>1</sup>

Вместе с этим, служители церкви во все времена относились с глубочайшим почтением к защитникам Отечества и многократно благословляли народ на участие в освободительной войне. В 1380 г. преподобный Сергей Радонежский благословил русское войско во главе со святым благоверным князем Дмитрием Донским на битву с татаро-монгольскими завоевателями. В 1612 г. святитель Гермоген, Патриарх Московский и всея Руси, благословил народное ополчение на борьбу с польскими интервентами. Так и в 1812 году, одобряя военные действия для

защиты страны и благословляя воинов на сражения с врагом, Русская Православная Церковь принимала самое деятельное участие в этой тяжелейшей войне.

В июне 1812 г. французские войска во главе с императором Наполеоном Бонапартом вторглись в пределы Российской Империи. О вступлении французов на территорию нашего Отечества возвещал рескрипт императора Александра на имя председателя Государственного Совета и Комитета Министров, графа Н.И. Салтыкова от 13 июня 1812 г.<sup>2</sup> Численность французских войск превосходила российские военные силы. Этот факт послужил тому, что 6 июля 1812 г. император Александр призвал собрать новые силы, которые бы составляли «вторую ограду в подкрепление первой и в защиту домов, жен и детей, и каждого, и всех».<sup>3</sup>

Вслед за манифестом Александра I Св. Синод призвал население «принять оружие и щит» и охранить веру Отцов от «властолюбивого и ненасытного» врага, покушающегося на свободу России». Духовенству предписывалось укреплять людей в вере и призывать к участию в организации и деятельности ополчения.<sup>4</sup> Через десять дней после начала войны викарием Московской епархии епископом Августином (Виноградским) была написана молитва «об изгнании врага» для ежедневного чтения на литургии в храмах Московской епархии.<sup>5</sup> Подобные молитвы читались и в других областях России.<sup>6</sup>

В год нашествия французских войск на Российское государство Тобольской епархией управлял архиепископ Амвросий (Келембет), который, по мнению А. И. Сулоцкого, был пламенным патриотом.<sup>7</sup> По рассказу священника П. Фелицына, накануне войны владыка Амвросий наблюдал необычайное видение в день Св. Троицы во время литургии. На небе появился радужного цвета большой круг, в котором находился огромного размера крест, окруженный другими меньшего размера крестами, окрашенными разными цветами. Преосвященный Амвросий воспринял это видение, как знак, указывавший на победу императора Александра.<sup>8</sup>

Уже 27 июля 1812 г. тобольский губернатор Ф.А. фон-Брин направил экземпляр Высочайшего манифеста императора Александра от 6 июля 1812 г. архиепископу Амвросию. Тобольский

владыка положил резолюцию о прочтении Высочайшего манифеста 28 июля 1812 г. во всех церквах Тобольской епархии, о продолжении молений о даровании победы и внесении средств на нужды войны (сам владыка Амвросий внес 500 рублей).<sup>9</sup> 8 августа 1812 г. в г. Тобольске было получено постановление Св. Синода, в котором говорилось о необходимости совершения молебнов о победе над врагом и о чтении особых молитв каждый день.<sup>10</sup>

Кроме ежедневных молитв, священнослужители Тобольской епархии поддерживали народ словом, произнося проповеди и призывая к защите Отечества. С позиции православных Наполеон был не только врагом государства, но и церкви, о чем неоднократно возглашали с амвонов священнослужители. Особенно выделялся проповедническим талантом священник П. Фелицын, который за свои выступления был удостоен архиепископом Амвросием церковной награды – повышения в сане.<sup>11</sup>

Совершая молитвы и морально поддерживая дух русского народа, православная церковь не забывала и о материальных нуждах армии и народного ополчения. 17 июля 1812 г. Св. Синод принял ряд важных решений:

из прибылей, получаемых от продажи свечей в Церквах, отдать полтора миллиона рублей на содержание ополчения;

пригласить епархиальных архиереев, монастырских настоятелей и прочее духовенство к пожертвованию деньгами, серебряными и золотыми вещами;

объявить причетникам, детям священно- и церковнослужителей и семинаристам, что по желанию они могут увольняться в ополчение, получая из церковной суммы на одежду и продовольствие.<sup>12</sup>

Многие монастыри и священнослужители Тобольской епархии последовали призыву Св. Синода и регулярно вносили денежные средства на нужды войны. Внесению пожертвований зачастую препятствовала бедность и отсутствие денежных средств. Так, Томский Алексеевский и Туринский монастыри сообщали Тобольской консистории об отсутствии средств для пожертвования.<sup>13</sup>

Приходские причты также откликнулись на призыв консистории, о чем свидетельствуют денежные суммы, постоянно

отчислявшиеся в фонд. Имели место и случаи скудости со стороны духовенства. Например, священник А. Шалабанов, имея достаток и возможность, ничего не пожертвовал, а священник Белоярской Петропавловской церкви Знаменский, который, получая зарплату за двух священников и диакона, внес только 10 рублей для пользы Отечества, тогда как и малые приходы вносили по 5 рублей.<sup>14</sup> Подобная ситуация наблюдалась и с приходом Сузунской Вознесенской церкви, который, будучи крупным и трехштатным, внес всего 5 рублей.<sup>15</sup>

Следуя указу Св. Синода от 25 июля 1812 г., Тобольская консистория издала особое распоряжение, в котором была указана денежная сумма на пожертвование, которую должен был внести тот или иной монастырь, исходя из остатков финансовых средств. Распоряжение консистории выполнили Тобольский Знаменский монастырь, Ивановский, Тюменский, Кондинский и Туруханский монастыри. Остальные монастыри вносили денежные средства после длительной переписки с Тобольской консисторией с просьбами об уменьшении или вообще отмены положенной на пожертвование суммы. Енисейский монастырь просил оставить для покупки воска и свечей, а также и на непредвиденные расходы.<sup>16</sup> Томский монастырь потратил все денежные средства на содержание монастыря, а Абалакский монастырь израсходовал все средства на строение ограды и братских каменных келий.<sup>17</sup> Во всех случаях Тобольская консистория проявила последовательность и твердость и постановила переслать положенные суммы, поскольку «нужды Отечества следует предпочитать нуждам монастыря».<sup>18</sup>

На запрос Тобольской консистории по указу Синода от 25 июля 1812 г. о серебряных и золотых вещах, которые можно было бы пожертвовать на нужды войны, почти все монастыри ответили, что таких вещей у них в наличии нет. Пожертвования поступили только от двух монастырей. Тюменский Знаменский монастырь пожертвовал серебряный, местами позолоченный ковш весом один фунт 82 золотника,<sup>19</sup> а Абалакский монастырь – серебряные привески, собранные к чудотворной иконе Абалакской Божьей Матери, весом 9 фунтов 12 золотников и серебро весом 8 фунтов 35 золотых.<sup>20</sup>

Средства, собранные на нужды войны, отсылались в уездные

казначейства и городнические правления. Однако, в основном, духовенство вносило пожертвования в духовные правления, откуда они отсылались в Тобольскую консисторию. Далее, Тобольская консистория ориентировалась на распоряжение Тобольского губернатора, согласно которому пожертвованные средства отсылались в уездное казначейство, а собранные серебряные и золотые вещи должны были направляться в казенную палату.<sup>21</sup>

Общее количество всех пожертвованных от епархиального духовенства на нужды войны средств можно узнать из реестра, «учиненного в Тобольской консистории, об отосланных в Тобольское уездное казначейство пожертвований, на пользу Отечества принесенных». Согласно этому реестру, всего от Тобольской епархии было пожертвовано денежных средств на сумму 12094 руб. 0,75 коп. Помимо этого, в казенную палату было послано в пожертвование серебро в слитках весом 17 фунтов 40,5 золотых и серебряный ковш весом 1 фунт 82 золотых.<sup>22</sup>

Помимо сбора денежных средств во время Отечественной войны, русская православная церковь помогала государству и в формировании внутреннего ополчения. Высочайшим манифестом от 18 июля 1812 г. император Александр сообщал о тех округах, в которых происходил набор в народное ополчение, и Тобольская губерния не вошла в число избранных округов.<sup>23</sup> Тобольская консистория не получала ни со стороны высшей духовной власти, ни со стороны гражданских властей указаний относительно дальнейшего направления желавших поступить в ополчение. Поэтому все, кто изъявлял желание поступить в ополчение, оставались на своих местах.<sup>24</sup>

Из семинаристов выразили желание вступить в ряды ополченцев три брата Хнюнины, но их родители не дали своего согласия.<sup>25</sup> В духовных правлениях и монастырях желающих вступить в ополчение также было не слишком много. Иногда это было связано с возможностью избежать наказания за совершенный проступок или с желанием сменить место жительства. Так, церковнослужители Барнаульской Петропавловской церкви дьячки А. Попов и И. Загибалов, пономарь Захарьевской слободы И. Мухин и дьячок Белоярской слободы А. Степановский изъявили желание вступить в ополчение для того, чтобы продолжить свое служение в г. Москве.<sup>26</sup>

Такие случаи были единичными, и большинство служащих шли в ополчение из чувства искреннего патриотизма, с готовностью пожертвовать собой ради Отечества. Объявили свое желание поступить в ополчение пономарь Ирменской Екатерининской церкви Е. Отроков и дьячок Кольванского завода Воскресенской церкви С. Синкин, пономарь Покровского села Ф. Серебренников, пономарь Ачаирского форпоста П. Попов, сторож Омского духовного правления В. Федоров и другие церковнослужители.<sup>27</sup> Интересное донесение поступило в Тобольскую консисторию от томского архимандрита Феофилакта от 6 декабря 1812 г., согласно которому 5 учеников российского класса Томской духовной гимназии выразили желание поступить в ополчение. Одному из ополченцев было 11 лет, другому – 10, третьему – 9. Понятно, что на данный запрос Тобольская консистория не издала никакого постановления ввиду юного возраста учеников.<sup>28</sup> В итоге, сбор ополченцев в Тобольской епархии ограничился несколькими лицами, готовыми принять участие в ополчении.

Подводя итог рассмотрению участия сибирского духовенства в Отечественной войне 1812 г., можно утверждать, что церковнослужители и священнослужители Тобольской епархии в силу своих возможностей старались помочь государству в отражении нашествия французских войск. Прежде всего, во всех церквях совершались молитвы, произносились проповеди, в которых объяснялся справедливый, освободительный характер войны и содержался призыв к мобилизации моральных и физических сил для организации отпора врагу. С другой стороны, духовенство, церковнослужители, монастыри и благочиния отдавали денежные средства, вносили золотые и серебряные вещи, в результате чего были собраны достаточно большие пожертвования для нужд войны. Были в Тобольской епархии и желающие вступить в народное ополчение, и только обстоятельства того времени помешали сибирякам принять участие в войне в рядах ополченцев.



## Примечания

- <sup>1</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001. С. 57.
- <sup>2</sup> ПСЗРИ. Т. XXXII. № 25141. С. 353.
- <sup>3</sup> ПСЗРИ. Т. XXXII. № 25176. С. 388.
- <sup>4</sup> Мельникова А.В. Русская Православная Церковь в Отечественной войне 1812 года. М., 2002. С. 61.
- <sup>5</sup> Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви. Синодальный период. Новейший период. М., 2004. С. 143.
- <sup>6</sup> Мельникова А.В. Указ. соч. С. 61.
- <sup>7</sup> Бирюков Н. Отголоски Отечественной войны 1812 года среди тогдашнего духовенства Тобольской Епархии. // Тобольские Епархиальные Ведомости, 1912. № 12. С. 261.
- <sup>8</sup> Там же. С. 262.
- <sup>9</sup> Там же. С. 263.
- <sup>10</sup> Там же. С. 264.
- <sup>11</sup> Архипастыри Тобольской епархии. // Религия и Церковь в Сибири. Вып. 8. Тюмень. 1995. С. 144.
- <sup>12</sup> Мельникова А.В. Указ. соч. С. 78.
- <sup>13</sup> ГУТО ГА в г. Тобольске. Ф. 156. Оп. 7. Д. 748. Л. 113,140.
- <sup>14</sup> Там же. Л. 103.Об.
- <sup>15</sup> Там же. Л. 103.
- <sup>16</sup> Там же. Л. 29.
- <sup>17</sup> Там же. Л. 44,45.
- <sup>18</sup> Там же. Л. 30.
- <sup>19</sup> Там же. Л. 15.
- <sup>20</sup> Там же. Л. 28,48.Об.
- <sup>21</sup> Бирюков Н. Указ. соч. // Тобольские Епархиальные Ведомости, 1912. № 18. С. 422.
- <sup>22</sup> ГУТО ГА в г. Тобольске. Ф. 156. Оп. 7. Д. 749. Л. 59.
- <sup>23</sup> ПСЗРИ. Т. XXXII. № 25188. С. 397.
- <sup>24</sup> Бирюков Н. Указ. соч. // Тобольские Епархиальные Ведомости, 1912. № 20. С. 469.
- <sup>25</sup> ГУТО ГА в г. Тобольске. Ф. 156. Оп. Д. 748. Л. 104.
- <sup>26</sup> Там же. Л. 126.
- <sup>27</sup> Там же. Л. 129.
- <sup>28</sup> Там же. Л. 153.



## ИСТОРИЯ ПЕРЕДАЧИ ПОКРОВСКОГО СОБОРА Г. ТОБОЛЬСКА ПРАВОСЛАВНОЙ ОБЩИНЕ В 1945 г.

*Диакон Евгений Кузнецов*

Покровский собор – храм, построенный в середине XVIII века, является одной из достопримечательностей города Тобольска. Его история непосредственно связана с развитием и становлением православия в Сибири. Трагические события революции 1917 г., приведшие к власти в стране правительство большевиков, положили начало повсеместному закрытию церквей. Комплекс Тобольского Кремля, частью которого является Покровская церковь, подвергся той же участи.

Политический курс на уничтожение видимого могущества Русской Православной Церкви стал меняться после встречи, состоявшейся в сентябре 1943 г. в Московском Кремле между православными иерархами, возглавлял которых митрополит Сергей (Страгородский), и высшим руководством Советского Союза во главе с И.В. Сталиным.<sup>1</sup> Результатом этой знаковой встречи стало то, что на местном уровне появилась возможность поднимать вопрос о передаче храмовых сооружений верующим.

Относительно историографии данного вопроса, следует отметить, что факт передачи Покровского собора в научных работах никак не отражен. Данное исследование проведено на основании документов, которые сохранились в Государственном Архиве г. Тобольска (ГУТО ГА г. Тобольска), в фонде №462 (Исполкома Тобольского горсовета депутатов трудящихся) в деле №267 («Документы по Покровскому собору (1945 – 1948 гг.; 1975 – 1993 гг.»)). На наш взгляд, данный вопрос актуален, поскольку позволяет восстановить одно из звеньев цепи исторического развития г.Тобольска в советский период.

Процесс передачи Покровского храма начался незадолго до окончания Великой Отечественной войны 1941 – 1945 гг. Одним из первых документов дела является заявление верующих г. Тобольска во главе с настоятелем действовавшего в то время кладбищенского храма Семи отроков Эфесских протоиерея Сергия Симоновского. Дата составления документа не указана, но его содержание и дальнейшее развитие событий позволяет сделать вывод о том, что оно было написано не позднее апреля, начала мая 1945 года.<sup>2</sup> Обращаясь в исполком г. Тобольска, церковная двадцатка просила передать два пустовавших к тому времени собора: Покровский зимний и летний Софийско-Успенский. Отремонтировать и привести их в надлежащий вид верующие изъявили желание на свои «добровольные пожертвования».<sup>3</sup>

По поручению Тобольского Исполкома в апреле 1945 г. специально созданной комиссией был проведен осмотр зданий храмов. В данную комиссию вошли инженер Петровичева Н.А. и инженер по благоустройству города Гельштейн И.М. На основании этого осмотра был составлен технический акт. Следует отметить, что комиссия допустила ошибку в наименовании Покровского собора, которая в дальнейшем вошла во все документы дела о передаче храма. Он был назван «зимним Успенским собором», что не является исторически правильным наименованием. Упомянув об этом, ниже мы будем намеренно исправлять документальную ошибку и писать вместо «Софийского зимнего собора» – «Покровский собор», что является более точным названием.

Следует отметить, что члены комиссии особое внимание обратили на зимний Покровский храм. Комиссия его охарактеризовала следующим образом: «здание одноэтажное, церковного типа постройки 1746 г. с общей полезной площадью 586,9 м<sup>2</sup>». В 1937 г. здание Покровского собора было отремонтировано и приспособлено под столовую. Но уже в конце 1939 г. здание стало бесхозным.<sup>4</sup> Так продолжалось вплоть до апреля 1945 г., когда встал вопрос о передаче храмов под нужды верующих г. Тобольска. Комиссией из архива были подняты инвентарные книги 1941 г., согласно которым были выяснены конструктивные элементы здания. Храм находился в следующем состоянии:

1) фундамент – кирпичный ленточный, глубина заложения 2,2 м., его износ составлял 80%; 2) стены кирпичные, на известковом растворе. Их износ составлял 75%; 3) перегородки деревянные, двойные, оштукатуренные. Износ – 75%; 4) перекрытия – кирпичные своды. Износ – 75%; 5) крыша – стропила висячие, деревянные, кровля железная. Износ – 75 %; 6) полы деревянные на лагах. Износ – 15 %; 7) печи голландские. Износ – 15%.<sup>5</sup> Комиссия обратила особое внимание на плохое состояние крыши Покровского собора.

Резюмируя акт осмотра, комиссия выразила мнение о том, что «при условии проведения капитального ремонта ветхих конструктивных элементов, здания соборов могут эксплуатироваться».<sup>6</sup> Относительно Софийско-Успенского собора у городских властей были особые планы. Согласно им, в здании собора должен был быть организован выставочный центр по древнерусскому искусству. Потому передачу Софийского собора «наверху» посчитали нецелесообразным.<sup>7</sup> Но реализовать эти планы Тобольскому горисполкому так и не удалось.

Заключение комиссии было передано в горисполком. Для решения вопроса о передаче «культового здания» необходимо было постановление из центра. Поэтому заявление верующих было переправлено уполномоченному совету по делам Русской Православной Церкви (далее – РПЦ) г. Тюмени. По-видимому, весенне-летние месяцы 1945 г. для депутатов областного совета были «загружены» проблемами послевоенного характера. Со всей очевидностью об этом свидетельствует то, что только в середине августа решением №940 Исполкома Тюменского областного Совета депутатов трудящихся была дана положительная резолюция уполномоченного совета по делам РПЦ г.Тюмени Тихомирова. Документально данное решение не было оформлено. По всей видимости, была достигнута устная договоренность между уполномоченным и председателем исполкома областного Совета, поскольку соответствующий документ не был найден в архиве г. Тобольска.

В документе «По вопросу о заявлении верующих православного вероисповедания г.Тобольска, ходатайствующих о передаче им каменного одноэтажного здания зимнего собора на предмет открытия последнего» значится, что ввиду того, что

здание церкви «на культурно-хозяйственные цели не используется, что требующийся капитальный ремонт заявители готовы произвести сами, Исполком областного Совета решили в целях сохранения здания от дальнейших разрушений, с мнением уполномоченного Совета по делам РПЦ и передачу верующим здания зимнего собора в г. Тобольске считать целесообразным».<sup>8</sup> Решение Тюменского областного Совета депутатов трудящихся, в свою очередь, требовало ратификации на самом высоком уровне. Поэтому в сентябре – октябре 1945 г. соответствующая документация была отправлена в Москву в Совет по делам РПЦ при СНК СССР. 5 ноября 1945 г. оттуда на имя Тихомирова пришло письмо за № 5474, которым предписывалось постановление СНК СССР от 29 октября 1945 г. об открытии Покровского собора переслать в Тобольский горисполком. Пересылка должна была осуществиться в трехдневный срок. Саму же передачу осуществить в течение недели.<sup>9</sup> Фактически же письмо в Тобольск пришло 15 ноября.<sup>10</sup> Сама же передача храма затянулась на месяц.

В связи с тем, что здание Покровского собора представляло большую историческую ценность предполагалось передачу здания православной общине г. Тобольска произвести с участием представителей архитектурного отдела. Договор и инвентарную опись необходимо было составить в четырех экземплярах, подписать под которыми требовалось поставить от представителей горсовета и архитектурного отдела с одной стороны и всеми учредителями религиозной общины в числе не менее двадцати человек, возбудившими ходатайство об открытии собора. Один экземпляр необходимо было выслать в канцелярию облисполкома уполномоченного Совета по делам РПЦ в г. Тюмень и один экземпляр оставить верующим на хранение в делах религиозной общины, и экземпляр – в архитектурный отдел горсовета.<sup>11</sup>

Образец договора на оформление и регистрацию религиозной общины и служителей культа были отправлены ранее 25 августа 1945 г. В фондах архива типовой образец договора отсутствует.<sup>12</sup> Но по всей видимости при составлении документации передачи храма основные положения договора городских властей с церковной общиной были составлены на основании

именно того образца. Подсобные церковные постройки: сторожка, ограда, а также церковная утварь, в том числе и колокола, если они сохранились, передавались в бесплатное пользование учредителям приходской общины.<sup>13</sup> Настоятель прихода назначался управляющим епархиальным архиереем, но с обязательной регистрацией в Совете при СНК СССР по Тюменской области. Также в данном документе были прописаны формы избрания постоянно действующего исполнительного органа в общине – церковного совета в количестве трех человек. Деятельность прихода должна была проверяться специально для этого созданной ревизионной комиссией также в количестве трех человек. Выборы данных приходских подразделений должны были производиться на общем собрании прихожан, которые должен проводить настоятель собора после предъявления справки от уполномоченного о его регистрации. После этого настоятель уже официально являлся непререкаемым председателем церковного совета.<sup>14</sup> После избрания органов управления настоятель должен был немедленно предоставить списки и анкеты уполномоченному Совету «на предмет регистрации». По получении справок о регистрации, церковный совет может приступить к своей деятельности по сбору средств на ремонт здания, на приобретение культового имущества «в порядке выражения патриотических чувств верующих на общегосударственные цели».<sup>15</sup> В данной форме отдельно прописывалось условие приобретения транспортных средств, а также покупка и постройка новых зданий, которые допускались по разрешению уполномоченного Совета по области.<sup>16</sup>

Таким образом, деятельность прихода была ограничена рамками финансовых операций, необходимых для существования общины и поддержания в надлежащем виде «культового здания». Следует сказать, что составители данной формы регистрации приходов ни на йоту не отступили от основных положений закона от 8 апреля 1929 г., в котором по сути РПЦ ставилась в условия ограниченного существования,<sup>17</sup> зависящего от волеизъявления местных и центральных властей.

13 декабря 1945 г. повторно был составлен технический акт на здание Покровского собора. Для этого вновь была создана комиссия, в которую вошли представители Тобольского гор-

совета Евсеев И.Ф., директор Тобольского государственного музея Павлов С.И., инженер Петровичев А.А., представитель городского финансового отдела Косинцева Е. и протоиерей Сергей Симоновский. Это была уже вторая по счету комиссия по осмотру здания собора, после той, что работала в апреле 1945 г. В сравнении с апрельской комиссией по составлению технического акта, состав был расширен. Осмотр здания производился с представителями церковной общины, что давало возможность дать объективную оценку состояния храма. Сопоставление заключений апрельской и декабрьской комиссий показывает, что они явно противоречат друг другу. Например, относительно фундамента собора, апрельская комиссия указала на 75-ти процентный износ, а заключение декабрьской комиссии гласит, что «фундамент значительных повреждений, угрожающих целостности здания, не имеет. Имеется местами выкрошивание и разрушение кирпичной кладки цоколя в местах повреждения неисправных водосточных труб и полное разрушение штукатурки».<sup>18</sup> Для решения этой проблемы приходской общине, добровольно согласившейся нести все затраты по ремонту здания собора, предписывалось «отремонтировать кладку цоколя и возобновить штукатурку».<sup>19</sup> Вполне возможно, что выводы первой комиссии были попыткой оставить храм на балансе города путем «запугивания» православной общины завышенными показателями. Этим можно также объяснить тот факт, что в состав декабрьской комиссии не вошел один из членов апрельской комиссии, инженер по благоустройству города Гельштейн И.М., мнение которого могло не совпадать с общим курсом областного и городского исполкомов. Не исключено, что на тот момент перспективным считалось восстановление функционирования собора в качестве столовой.

Как бы то ни было, но на следующий день 14 декабря 1945 г. состоялась окончательная передача Покровского зимнего собора общине верующих г.Тобольска. При передаче была составлена инвентарная опись здания и культового имущества собора. В целом все здание и «культовое оборудование» было оценено на сумму 358 135 руб.<sup>20</sup>

Таким образом, можно заключить, что «потепление» отношений между высшим руководством СССР и РПЦ, которое

постепенно происходило в период Великой Отечественной войны, давало возможность православным верующим приобретать в безвозмездное пользование храмовые сооружения для исполнения религиозных треб и таинств. Ярким примером данной тенденции стал процесс по передаче Покровского зимнего собора в апреле – декабре 1945 г. православным прихожанам храма семи Отроков Эфесских г.Тобольска.

### **Примечания**

<sup>1</sup> Более подробно об этом см.: ; Филиппов Б. А. Очерки по истории России в XX-ом веке. М., 2009.; Шкаровский М. Церковь зовет к защите Родины. СПб., 2005; Регельсон Л. Трагедия Русского церкви (1917 – 1945). М., 2007; Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в политике советского государства в 1943 – 1948 гг. М., 2001.

<sup>2</sup> ГУТО ГА г. Тобольска. Ф. 462. Оп. 1. Д. 267. Л. 3.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> ГУТО ГА г. Тобольска. Ф. 462. Оп. 1. Д. 267. Л. 10.

<sup>5</sup> Там же. Л.2.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Подробнее см.: Кузнецов Е., диак. Процесс передачи храмовых зданий РПЦ в г. Тобольске (к. 1980-х гг.). // Церковь и государство: соработничество в решении общих задач. Материалы Всероссийской научно-практической конференции (8 февраля, 2011 г.). Тюмень, 2011. С. 251-258.

<sup>8</sup> ГУТО ГА г. Тобольска. Ф. 462. Оп. 1. Д. 267. Л. 9.

<sup>9</sup> Там же. Л. 1.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же. Л. 1.

<sup>12</sup> Там же. Л. 8.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. М., 1996. С. 250 – 255.

<sup>18</sup> ГУТО ГА г. Тобольска. Ф. 462. Оп. 1. Д. 267. Л. 6.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же. Л. 5.



## ИСТОРИЯ «ТОБОЛЬСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ»

А.А. Валитов

Значимым явлением в жизни Сибири второй половины XIX в. стало зарождение журналистики. Начало газетной периодики в Сибири было положено официальным правительственным изданием – губернскими ведомостями, выпуск которых начался с 1857 г. в четырёх губернских центрах – Тобольске, Томске, Иркутске и Красноярске. Вслед за этим появляются первые частные газеты: «Амур» в Иркутске – 1860 г., «Кяхтинский листок» – 1862 г., с 1 марта 1881 г. в Томске стала издаваться «Сибирская газета» П.И. Макушина. В то же время формировалось церковное направление журналистики. Первые епархиальные ведомости начали издаваться с 1 января 1863 г. в Иркутске. С 1 июля 1880 г. выпускались Томские, с 1882 г. – «Тобольские епархиальные ведомости» (далее ТЕВ), с 1884 г. – Енисейские, с 1887 г. – Якутские, с 1898 г. – Омские, с 1900 г. – Забайкальские.<sup>1</sup>

С 1882-1919 гг. ТЕВ были официальным органом печати Тобольской епархии. Одним из инициаторов и создателей, а также первым редактором на протяжении первых 10 лет был протоирей П.Д. Головин – ректор Тобольской духовной семинарии. Ректорскую деятельность он совмещал с редакторством в «Епархиальных ведомостях». Издание газеты он считал важным просветительным и научным делом. Современники отмечали, что имя протоиерея Петра Дмитриевича Головина занимает почетное место в истории сибирской печати.<sup>2</sup>

Прошение в Священный Синод о разрешении издания «Тобольских епархиальных ведомостей» епископ Василий Тоболь-



ский и Сибирский направил 28 апреля 1881 г. 29 июля 1881 г. Св. Синод рассмотрел прошение и разрешил выпуск Ведомостей с января 1882 г. «под редакцией ректора местной семинарии, протоирея Петра Головина, по составленной и одобренной ... программе».<sup>3</sup> Новое печатное издание выходило два раза в месяц 1 и 16 числа. Цена годовой подписки с доставкой и пересылкой составляла 5 рублей.

Задачи «Ведомостей» были следующими: «издаваемые по желанию и в некотором отношении на средства самого духовенства, ведомости наши должны первее всего, по возможности, удовлетворять его нуждам и потребностям; и потому в духовенстве епархиальном главным образом должны мы видеть своих ценителей... Епархиальные ведомости должны быть местным духовным органом не в том только смысле, чтобы имели дело исключительно с духовенством, с его нуждами и интересами (это само по себе), но в том, чтобы в духовенстве, за ним и через него, удовлетворять и религиозно-нравственным потребностям местного общества. В этом единственном случае ведомости будут местным духовным органом, имеющим отразить в себе, по возможности, духовные интересы всей епархии».<sup>4</sup>

ТЕВ как и «Тобольские губернские ведомости» состояли из двух частей. Первая часть – официальная. Она перепечатывалась с официальной части «Церковного вестника» и дополнялась официальными местными сообщениями – циркулярными предписаниями и указами консисторий и епископа, сообщениями о перемещении по служебной лестнице и наличии вакантных мест в епархиальном ведомстве, протоколами епархиальных и окружных съездов, братств, попечительств, семинарий, училищ. Иногда в этом отделе печатались годовые отчеты архипастырей и т.п. Эти сведения духовенство принимало к исполнению, руководству или к сведению. Таким образом, ТЕВ содействовали ускорению и упрощению официальной переписки.

Вторая часть – неофициальная. В ней были представлены хроники епархиальной жизни и статьи по наиболее важным местным вопросам, в этом отделе обнародовались архивные документы, касавшиеся церковной истории, они сопровождались комментариями. В издании «Ведомостей» принимали участие многие священнослужители.

Редакция обращалась к читателям с просьбой «принять и оказать поддержку в предпринятом деле издания «Тобольских епархиальных ведомостей» всех, кто любит литературный труд, ценит разработку церковно-археологических и исторических памятников, относящихся до местного края, кому вообще дорого религиозно-нравственное просвещение своих ближних, – редакция приглашает их потрудиться, в пределах утвержденной для ведомостей программы ...». <sup>5</sup>

Таким образом, редактору ТЕВ П.Д.Головину удалось привлечь к сотрудничеству в издании многих преподавателей Тобольской семинарии, а также и «посторонних семинарии лиц». Многие из них П.В.Знаменский, И.П.Ксенофонов, А.К.Недосеков, П.Е.Самуилов, В.Д.Сергеев, И.Я.Сырцов, А.И.Сулоцкий и многие другие – опубликовали немало статей по истории православия в Сибири, которые не утратили актуальное значение и в настоящее время. Сам редактор являлся одним из деятельных сотрудников издания, будучи автором многих статей публицистического, богословского, церковно-исторического содержания. <sup>6</sup>

Первые несколько лет «Ведомости» выходили два раза в месяц единичными номерами, поэтому в них не могли печататься одновременно статьи по всем разделам программы. Кроме этого, каждый номер содержал небольшое число печатных листов обычно до двух. Поэтому редакция чередовала статьи их по отделам, через один или несколько номеров. С 1885 г. стали выходить вдвоенные номера объемом от 4 до 4,5 п.л. с целью помещать в каждом из них по статье из каждого отдела программы. Чаще всего размещали статьи миссионерского и противораскольнического характера.

С 1885 г., в связи с открытием церковно-приходских школ, редакция стала помещать статьи дидактико-педагогического характера, и также сведения о состоянии церковных школ за каждый год. В ТЕВ помещались также статьи, затрагивающие различные местные проблемы. <sup>7</sup>

Особенностью ТЕВ и, скорее всего, других епархиальных изданий заключалась в том, что их содержание не было ориентировано на поддержку стабильного спроса, поскольку все приходы в обязательном порядке должны были выписывать

этот журнал. Именно это привело к тому, что тематика журнала больше зависела от редакторских и авторских интересов, чем от читательских.

Финансирование издания было определено съездом духовенства 1881 г. «...положено было на издание Ведомостей, по числу 500 причтов, 2500 р. в год, с условием выдачи их в распоряжение из епархиального попечительства, ежегодно к ноябрю месяцу».<sup>8</sup> Но это условие никогда не выполнялось.

Поэтому редактор ограничивался суммой, получаемой от 433 церквей по 5 рублей. Это давало 2165 рублей. Частные лица на «Ведомости» не подписывались, лишь только в 1882 г. десять номеров разошлись по подписке. На получаемые средства печаталось от 48 до 53 листов в год, тираж издания доходил до 600 экземпляров. Почти все они расходились по церковным причтам, а около 20 экземпляров оставались в редакции. Их обменивали с редакциями других изданий, или они шли в даровую рассылку.

Расходы на издание ТЕВ были следующими: «...ежегодно оплачивалось 700 рублей типографии за набор, 350 р. за бумагу, 200 р. в почтовый расход, до 400 р. вознаграждения сотрудникам, 150 рублей помощнику редактора, 100 рублей на служащего писца и мелкие канцелярские расходы, и затем около 300 рублей отчислялись редактору...».<sup>9</sup> Но денег на издание постоянно не хватало. Расходы можно было бы сократить, если перепечатывать статьи из других «Епархиальных ведомостей» и таким образом не расходовать средства на гонорары сотрудникам. Но П.Д.Головин делал все возможное, чтобы найти деньги и вознаградить своих сотрудников даже в том случае, когда они не только не требовали гонорара за свои статьи, но и считали сотрудничество в «Ведомостях» бесплатным. В газете печаталось много статей местных авторов. В целом издание ТЕВ было делом, не приносящим прибыли.

С образованием в епархии Братства имени св. Дмитрия Солунского, ТЕВ начинали издаваться при нем.<sup>10</sup>

27 ноября 1891 г. Синод рассмотрел и удовлетворил ходатайство епископа Иустина Тобольского и Сибирского «ректора Тобольской духовной семинарии протоирея П.Головина уволить по прошению с 1892 г. с должности редактора Тобольских

епархиальных ведомостей», а на его место был назначен помощник смотрителя Тобольского духовного училища, кандидат богословия Николай Александрович Городков.<sup>11</sup> Этим же приказом было разрешено расширить программу «Ведомостей» ежемесячным приложением собрания лучших проповедей священников Тобольской епархии. В годы редакторства Николая Городкова было расширено содержание ТЕВ. Так, в 1892 г. ТЕВ состояли из следующих отделов:

1) отдел религиозно-назидательный: из статей необширных догматического и нравственного содержания для потребностей местного общества. Сюда должны войти поучения проповедников Тобольской епархии;

2) отдел церковно-богослужебный: статьи, имеющие ввиду правильное отправление христианского православного богослужения и разумное понимание его, в частности – разъяснение церковного устава, объяснение малопонятных слов и выражений церковно-богослужебного языка и т.п.;

3) отдел церковно-исторический: в нем помещались статьи по истории просвещения Сибирской и Тобольской епархий, а также история епархиального управления. Это история семинарии, церковно-историческое описание монастырей, соборов, церквей и приходов Тобольской епархии и т.д.;

4) отдел миссионерский: история раскола в Сибири и Тобольской епархии с начала его появления до последнего времени с указанием мер и ослаблению его и способствовать ведению успешной борьбы с ним. Здесь помещались статьи об успехах миссионерства среди инородцев Тобольской епархии;

5) разные известия. В том отделе будут помещаться краткие корреспонденции, епархиальная хроника, простые медицинские советы объявления и прочее. Будет и приложение лучших проповедей священников Тобольской епархии.<sup>12</sup> Такова была программа издания неофициальной части «Ведомостей». Официальный отдел сохранялся и имел прежнее содержание.

Тобольский епархиальный училищный совет 15 ноября 1900 г. с благословения епископа Антония с начала 1901 г. стал издавать при ТЕВ особое приложение, посвященное вопросам церковных школ – «Школьный листок». Листок стал выходить с 1 января 1901 г. двоянными номерами. Он предназначался

для учителей церковных школ. В этом издании публиковались отчеты о состоянии школьного дела в Тобольской епархии, указания о новых способах преподавания.

Программа «Школьного листка» была следующей:

«1. Сообщения об открытии новых школ, о назначении, увольнении и перемещении учащихся и пересменах заведующих школами, о постройке новых школьных зданий и тому подобных важных событиях в жизни отдельных школ;

2. Объявления о вакантных местах учащихся в школах и сообщения о лицах, ищущих таких мест;

3. Воззвания и сообщения от комитета по сбору пожертвований на церковные школы Тобольской епархии;

4. Извлечение из отчетов училищного совета, уездных отделений, епархиального и уездных наблюдателей;

5. Распоряжение Училищного Совета при Святейшем Синоде, Тобольского епархиального начальства и училищного совета по школьному делу;

6. Сообщения об особых мероприятиях уездных отделений, о которых полезно опубликовать для общего сведения;

7. Замечания епархиального и уездных наблюдателей относительно недостатков в преподавании и вообще – в ведении школьного дела и указание средств к их устранению;

8. Методические, дидактические и педагогические указания, разъяснения и сообщения, на основании опыта и указаний педагогической литературы;

9. Сообщения о наградах и взысканиях лиц, приставленных к школьному делу, подлежащие опубликованию;

10. Извлечения из отчетов по краткосрочным курсам, конспекты образцовых уроков, данных на курсах, а также извлечения из веденных на них чтений;

11. Сведения о книгах, разрешенных и рекомендованных училищным советом при Св. Синоде;

12. Запросы заведующих и учащихся по могущим встретиться недоуменным вопросам и посильное их разрешение;

13. Сведения о состоянии церковных школ в других епархиях».<sup>13</sup>

«Школьный листок» высылался в церкви и вместе с ТЕВ или отдельно в каждую школу за 50 копеек в год. Размер прило-

жения сначала был не более восьми страниц, в дальнейшем был немного увеличен. Издание его продолжалось вплоть до революционных событий 1917 г.

Николай Александрович Городков был вторым редактором ТЕВ до 1 июня 1902 г. Затем его перевели смотрителем Курганского духовного училища.<sup>14</sup> Указом Священного Синода редактором был назначен его брат, смотритель Тобольского духовного училища, статский советник Алексей Александрович Городков. При нем с №13 в 1914 г. «Ведомости» стали выходить четыре раза в месяц – 1, 8, 15, 22 числа.<sup>15</sup> Его на этой должности в сентябре 1914 г. сменил А. Зырянов, который исполнял обязанности редактора до апреля 1915 г., его сменил секретарь Тобольской Духовной Консистории Яков Афанасьев, который был редактором до июня 1917 г.<sup>16</sup> С июня по декабрь 1917 г. обязанности редактора выполнял З. Подъяков. С начала 1918 г. «Ведомости» стали журналом, который издавало Свято Иоанновско-Дмитриевское братство, выходивший три раза в месяц 1, 10, 22 числа.<sup>17</sup> В период с января по июнь 1918 г. было три редактора Н.А. Бирюков, Н.А. Чернолеский, Н.Ф. Чернявский.<sup>18</sup> С июня 1918 г. по август 1919 г. была два последних редактора ТЕВ, официальный раздел редактировал член Тобольского епархиального совета И. Гаврилов, а неофициальный раздел – законоучитель мужской гимназии протоирей И. Фокин.<sup>19</sup> С осени 1919 г. газета прекратила существование в связи с гражданской войной и установлением советской власти в Сибири.

Тот факт, что ТЕВ содержат много интересного материала, неслучаен, поскольку их редакция объединяла силы образованных людей, представлявших Тобольскую интеллигенцию того периода. Как правило, это были представители местного духовенства. Жизнь этих людей была неординарна и интересна, они оказывали большое влияние на развитие культурной и духовной жизни края. Тем более необходимы были их литературные силы для Западной Сибири, отдалённой от культурных и религиозных центров, где люди находились в условиях культурного застоя. Сибирь того времени страдала отсутствием общих преданий, верований, разобщённостью интересов и неразвитостью общества.<sup>20</sup>



Несмотря на ограниченность читательской аудитории и ведомственность издания, газета способствовала вовлечению максимального количества читателей в культурную коммуникацию и процесс просвещения. Это позволяло начинающим краеведам выйти за рамки локального сельского или городского сообщества и заняться историей окружающих регионов, углубиться по мере возможности в изучение архивных материалов, участвовать в других местных и центральных периодических изданиях. ТЕВ взяли на себя выполнение той роли в сплочении духовенства епархии, которая раньше принадлежала исключительно государственным структурам, нормативным актам, межличностным отношениям и родственным связям. Таким образом, трудами местной духовной интеллигенции ТЕВ наполнялись важными материалами, касающимися различных областей жизни Западной Сибири.

Тобольские епархиальные ведомости стали не только зеркалом церковной жизни Тобольской губернии второй половины XIX века, отражающим её со всех сторон, но и важным источником по истории и этнографии. Обращение к ТЕВ дореволюционного периода сегодня даёт сведения первичного характера, интересные исследователям из различных областей знания. Историки, архитекторы, социологи, исследователи Русской православной церкви в своих работах цитируют материалы ТЕВ. Информация из этого источника позволяет заполнить пробелы в знаниях о духовной и культурной жизни региона.

В 2009 г. издательство «Баско» и Тобольская православная духовная семинария осуществили электронное переиздание Тобольских епархиальных ведомостей, которое включает в себя 6 DVD дисков с указателем разделов и статей для удобства поиска, видеообращение Архиепископа Тобольского и Тюменского Димитрия, фотопрезентация о 20-летию возрождения Тобольской Духовной семинарии.

В настоящее время, когда изучению региональных проблем уделяется большое внимание, издание приобретает особую ценность, как богатый источник знаний. Опыт изучения этого периодического издания открывает перспективное направление в исследовании церковной и светской печати, позволяющее

определить роль периодики не только в духовной и культурной коммуникации и сплочении региональных культурных сообществ, но и в сплочении гражданского общества.

### Примечания

<sup>1</sup> Молокова Л. В. Значение церковной периодики в общественной жизни регионов, вторая половина XIX – начало XX века (на примере «Иркутских епархиальных ведомостей»). // Омский научный вестник, 2007. № 3 (55). С.2.

<sup>2</sup> Тобольские епархиальные ведомости, 1882. №1. С.10.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Тобольские епархиальные ведомости, 1882. №1. С.11.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Головин П. Первое десятилетие издания «Тобольских епархиальных ведомостей». // Тобольские епархиальные ведомости, 1891. № 23-24. С.525.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 527.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Городков Н. Типография Тобольского епархиального братства. // Тобольские епархиальные ведомости, №5-6.

<sup>12</sup> Тобольские епархиальные ведомости, 1892, № 1.

<sup>13</sup> Школьный листок, 1901. № 1-2.

<sup>14</sup> Тобольские епархиальные ведомости, 1901, № 12.

<sup>15</sup> Тобольские епархиальные ведомости, 1915, № 8.

<sup>16</sup> Тобольские епархиальные ведомости, 1914. №13.

<sup>17</sup> Тобольские епархиальные ведомости, 1918. №1.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Тобольские епархиальные ведомости, 1919. № 21.

<sup>20</sup> Задачи сибирской печати. // Сибирь, 1875. №15. С.1.



## **ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ**

### **ПРАВОСЛАВИЕ В ФИНЛЯНДИИ В ПЕРИОД ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА (1808-1917 гг.)**

*Игумен Игнатий (Тарасов)*

История появления и распространение православной веры в Финляндии неразрывно связана с гражданской и церковной историей Российского государства. Согласно данным исторических источников, Православие на территории Карелии и современной Финляндии впервые появилось в XII веке и связано с проникновением на эти земли купцов и монахов из древнего Новгорода, влияние которого быстрыми темпами нарастало и распространялось на север, на территории расселения финноязычного карельского населения.<sup>1</sup>

Распространению Православия на этих землях немало способствовали монастыри – Валаамский и Коневецкий, расположенные на пограничных северо-западных рубежах Российского государства. Также существенным подспорьем в деле просвещения местных народностей стала деятельность православных миссионеров, достигших в 1533 году берегов Северного Ледовитого океана, и основавших там Печенгский монастырь.

В начале XVI века западные карельские земли оказались под шведским владычеством. Часть населения (примерно около 30 тысяч человек) бежала в Среднюю Россию, в то время как другая часть осталась в Карелии и была обращена в лютеранство.<sup>2</sup>

После завоевания Петром Великим Приладожья и заключения Ништадского мирного договора в 1721 году начался новый период в истории Православия в Карелии и Финляндии. В этот период делу православной миссии на этих территориях немало

способствовала и Лютеранская церковь. Так, учитывая новые политические условия и низкий уровень образованности населения, по инициативе Лютеранской церкви в 1780 году был переведен православный катехизис с русского на финский язык. Это было первое произведение православной литературы на финском языке в Финляндии. Кроме того, со временем возродились Валаамская и Коневецкая обители на Ладоге, а в конце XIX века был восстановлен и Трифоно-Печенгский монастырь. Приблизительно в те же годы была основана Свято-Троицкая женская община в Линтула, получившая позднее статус монастыря.

Необходимо отметить, что полного фундаментального исследования, посвященного вопросу истории Православия в Финляндии, ни на финском, ни на русском языках до сих пор не существует. Из отечественных историков-исследователей, интересовавшихся в свое время этой темой, можно назвать профессора Н.Н. Глубоковского, написавшего в 1929 г. статью по поводу введения нового стиля в ФПЦ под названием «"Война и мир" в Финляндской Православной Церкви» и кандидата богословия Т.И. Шевченко, опубликовавшего несколько статей, посвященных истории Финляндской Православной церкви в XX веке. Из числа зарубежных авторов мы можем назвать публикации Хейкки Коуккунена и Михаила Казанко, посвященные истории Православия в Финляндии в XIX веке, исследования по истории церкви в Финляндии Тапио Мустонена и Сеппо Перяля, а также отдельные зарисовки публицистического характера Игоря Куркимиеса – прихожанина Хельсинкского православного прихода, нашего современника.

Учитывая сложившуюся ситуацию, большим подспорьем в изучении истории Православия в Финляндии являются архивные материалы. В архивах Архивного ведомства Финляндии в настоящее время находятся документальные материалы Православной Церкви Финляндии до 1950-х годов. Архивные документы последующих периодов хранятся приходами и Церковным управлением. Основная часть архивных документов находится на хранении в провинциальном архиве г. Миккели. Исключения составляют материалы Иломанского и Либелицкого приходов, а также материалы прихода города Йоенсуу, которые находятся в провинциальном архиве города Йоенсуу.

Также необходимо отметить, что архивные фонды Православной Церкви Финляндии состоят в основном из материалов XIX и XX столетий. Небольшое количество документов относится к XVIII веку. Основной объем архивных фондов составляют документы приходов. Кроме этого, фонды содержат небольшое количество документов органов церковного управления (например, документы округов, на территории которых проживали эвакуированные карелы). До 1920-х годов документы составлялись на русском языке. Многие архивные фонды Финляндской Православной Церкви были серьезно повреждены во время Второй мировой войны. Часть фондов не успели эвакуировать.

В настоящее время к архивным фондам составлены архивные описи в электронной базе данных ВАККА. Метрические книги православных приходов отсняты на микрофильмы, с которыми можно ознакомиться в Национальном архиве Финляндии (Rauhankatu 17, Хельсинки), а также в архивах Йоенсуу и Миккели. Кроме этого, оцифрованные материалы Православной Церкви размещены в электронном архиве. В Российском государственном историческом архиве (РГИА) в Санкт-Петербурге хранятся метрические книги приходов Финляндии начиная с 1723 года. Помимо этого, документы приходов Финляндии хранятся в Национальном архиве Республики Карелия в Петрозаводске и Ленинградском областном государственном архиве в г. Выборге.

От русскоязычных купеческих союзов до многонациональной церковной общины

В начале XIX века в результате русско-шведской войны за передел сфер влияния в Финляндии между Россией и Швецией 5 (17) сентября 1809 г. был заключен Фридрихсгамский мирный договор, согласно которому Финляндия стала автономным княжеством в составе Российской империи. Выступая на сейме в лютеранском соборе г. Порвоо, император Александр I пообещал сохранить законодательство Финляндии, права сословий и государственные национальные языки, а также сохранить и защитить вероисповедание населения.<sup>3</sup> С этого времени начался новый, особый период государственной и церковной жизни в истории этой страны.

В результате этих перемен число православного населения Финляндии за первую половину XIX века выросло в десять раз. Крупные города стали местом поселения православных купцов и чиновников, а также местом размещения военных гарнизонов.<sup>4</sup> Православное население в городах говорило преимущественно по-русски и подчинялось в церковном отношении Санкт-Петербургской митрополии. Жизнь и деятельность финляндских приходов координировалась Святейшим Синодом Русской Православной Церкви посредством созданного в Выборге Духовного Управления. За строительство храмов, обучение в школах и жалование священникам отвечал в Финляндии Императорский Сенат, т.е. правительство.

В 1810 году население г. Хельсинки составляло 3,5 тысячи человек. Увеличению численности способствовали перенос столицы и университета из г. Турку. В 1830 г. численность населения г. Хельсинки перевалила за 10 тыс., а в 1875 г. жителей насчитывалось уже 33 тыс. человек. В других городах увеличение численности населения происходило в основном за счет эмиграции, а также за счет естественного прироста.<sup>5</sup>

Согласно правительственного указа от 1827 г., русское православное население получило избирательное право. Православные в лютеранской среде были явлением специфическим, поэтому их права были защищены особыми царскими указами, защищающими их перед подавляющим финским населением. Национальный сейм 1863 г., созванный впервые после вхождения Финляндии на правах автономии в состав Российской империи, к сожалению, существенным образом положения дел не изменил.

Необходимо отметить, что первоначально церковная община в г. Хельсинки и других городах Финляндии состояла в основном из русских православных купеческих и ремесленных кругов, переселившихся из России.<sup>6</sup> Православное купечество в Хельсинки значительно отличалось от своих неправославных собратьев, многим из которых казались странными и само Православие, и русский язык, и несовременный бородатый вид русского мужика. Учитывая все это, и сами русские старались заключать браки в основном в своей среде, формируя, таким образом, в чужой стране особый слой русской аристократии без попытки какой-либо интеграции в слои местного населения.<sup>7</sup> В отношении языка они

предпочитали быстрее выучить простой шведский, нежели заниматься сложным финским, хотя жизнь со временем заставила их выучить и этот непростой язык. Многочисленные дети богатых русских купцов обучались в университете.<sup>8</sup>

Справедливости ради, следует упомянуть и об имевших место смешанных браках, как в городах, так и в сельской местности. Так, по данным статистики, за 1881-1890 гг. от общего числа заключенных браков смешанные браки в сельской местности составляли 0,6%, а в городах – 3,2%.<sup>9</sup> Эти данные свидетельствуют о том, что национальные и религиозные границы в те времена преодолевались с трудом.

К началу XIX века в «русской Финляндии» насчитывалось 19 храмов и 27454 прихожан, большую часть которых составляли воинские чины из русских гарнизонов.<sup>10</sup>

Исключением из правил была православная община г. Хельсинки начала XIX столетия, которую можно смело назвать купеческой общиной, так как 40% ее членов составляли купцы и мелкая буржуазия. Кроме того, среди членов общины было 5% чиновников, крестьяне и ремесленники – около 15%. Оставшаяся часть составляли солдаты и члены их семей.<sup>11</sup>

Согласно статистике, членов прихода можно разделить на разные группы. В число официальных членов входили те, кто был записан в приходские книги, причем необязательно, что они проживали в городе. В число служащих входили по большей части те, кто реально проживал в г. Хельсинки, хотя мог быть прописан и в другом месте. К действительным членам относились те, кто и в действительности проживал в г. Хельсинки, и посещал приход.<sup>12</sup> Точно проследить численность членов прихода невозможно, т.к. для многих пребывание в городе было краткосрочным.

Вообще, необходимо отметить, что исследование демографии городского населения Финляндии в этот период времени является сложным из-за постоянного перемещения народных масс. В крупных городах Финляндии в период с 1870 по 1930 гг., согласно данным переписи, население разделялось по социальному, языковому и религиозному признаку. Бюро статистики вело личный учет граждан, но в дальнейшем стало использовать для своей статистики церковные книги, которые, конечно же,

надежным статистическим источником не являются. Это легко можно проследить по приведенной ниже таблице.

Численность членов православного прихода г. Хельсинки за 1830 – 1920 гг.			
Год	Данные учета населения	Данные исповедных росписей	Данные статистического годового реестра *
1830	167	167 (634)**	-----
1840	343	255 (770)	-----
1850	927	322 (963)	-----
1860	666	362 (1045)	-----
1870	532	470 (1121)	4100
1880	1131	579 (1131)	4326
1890	1216	662 (1431)	3866
1900	1328	663 (1483)	4916
1910	513	513 (2406)	6002
1920	2267	2267 (4277)	2267

Обратим внимание на то, что за 1830 и 1920 гг. данные государственного учета населения и данные исповедных росписей совпадают, а по остальным десятилетиям – нет. Это несовпадение обусловлено тем, что в этот период времени возобновили свою работу Комитеты помощи бедному населению, что, в свою очередь, повлияло на изменение статистики, т.к. она отражала социальные права и обязанности граждан разных групп. Исповедные росписи, отражающие информацию о месте рождения, родственных связях, религиозном обучении и даже профессии того или иного члена прихода, велись на протяжении многих лет, что позволяет нам видеть изменения численности и состава того или иного прихода. Если член прихода выбывал из его состава, данные о нем передавались в тот приход, к которому он прикреплялся. В изданных статистических данных отмечено, что выбывшие из прихода г. Хельсинки члены не могли больше участвовать в исповеди и причастии, несмотря даже на то обстоятельство, что еще какое-то время они проживали в городе.<sup>13</sup>

Согласно указам императора от 1823 и 1828 гг., в статистику были включены данные по православным и одному католическому приходу г. Выборга.<sup>14</sup>

Данные годовых реестров дают нам разные цифры относительно количества православных в г. Хельсинки. Кроме того, до



1910 г. городское население разделялось только по вероисповеданию, а уже с 20-х гг. XX века стали вести статистику по приходам. Сравнивая данные переписи населения и исповедных росписей, мы видим количественные расхождения. Это несоответствие отчасти объясняется тем, что данные переписи включали в себя только тех, кто проживал в самом городе, не учитывая при этом членов прихода, проживающих в иных местах.

Больше всего отличаются данные за 1910 г. Согласно данным исповедных росписей, за этот год в Хельсинкском православном приходе числилось 513 человек. Из числа временных прихожан приход посещали еще 1893 человека, что в общем количестве составило 2406 человек. Согласно данным статистического годового реестра, в 1910 г. в состав Хельсинкского православного прихода входило 6002 человека, что значительно превосходит все остальные данные. В данные учета населения за 1910 г. не вошли русские солдаты, поскольку переписчики не ходили в солдатские казармы и места их расквартировки. Согласно косвенным данным, на территории г. Хельсинки в этот период времени находилось около 4000 солдат, хотя эта цифра несомненно завышена.<sup>15</sup>

Сравнение данных исповедных росписей указывает на то, что добавлений делать не требуется, т.к. русские солдаты однажды уже попали в данные статистики и поэтому статистической годовой реестр, скорее всего, отражает реальную цифру.

Русские солдаты фигурировали в официальной статистике Финляндии до получения последней независимости в 1918 г. У них была своя церковная организация, но туда входили не все солдаты. Данные статистики указывают на то, что в первые годы, после образования православного прихода в г. Хельсинки, а также во время Крымской (1853-1856) и Первой мировой войны (1914 – 1918) число солдат среди прихожан значительно увеличивалось. То же самое увеличение процента солдат отмечается и среди прихожан г. Выборга.<sup>16</sup>

К примеру, в исповедной книге Хельсинкского православного прихода за 1830 г. упоминаются 467 солдат и члены их семей. Данные годового учета населения не включают в себя это число. Глядя на таблицу, можно заметить, что с годами данные меняются: наметившийся с 1830 г. рост, вдруг к 1910 г. сменяется

упадком, что объясняется тем, что с этого года стали учитывать только постоянно проживающих членов. К сожалению, относительно достоверную информацию, отражающую какие-либо изменения численности членов Хельсинкского прихода, мы имеем лишь с 1860 г. О всех бывших ранее крещениях, браках, погребениях, совершавшихся до этого года, метрики и записи отсутствуют.<sup>17</sup> Кроме того, в период с 1907 по 1909 гг. данные о рождениях, крещениях, причастии и количестве смертей перепутаны. Также на данные статистики существенным образом влияло пребывание в г. Хельсинки русских войск, среди которых был высокий уровень смертности и, как следствие, – низкий уровень рождаемости. В период Крымской и Первой мировой войн количество членов Хельсинкского православного прихода значительно увеличивалось за счет наполнявших город солдат. Количество браков, рождений и число смертей в г. Хельсинки соответствует в эти годы средним показателям по стране.<sup>18</sup>

Необходимо отметить, что согласно статистике, 7-8% всех родившихся детей были рождены вне брака. В православной среде этот процент был незначительным. Ежегодно из таких детей принимали крещение 1-2 человека.<sup>19</sup>

Холера 30-х годов 19 века, а также голод 1867-1868 гг. и новая эпидемия холеры 1871 г. увеличили количество смертей и среди членов Хельсинкского православного прихода.<sup>20</sup> Положение дел выравнивалось к 1910-м гг. благодаря прибывшим вновь солдатам.

В 1812 г. был издан указ, согласно которому новорожденные принимали крещение в той конфессии, в которой был крещен отец. При заключении неравных браков отмечалось, что в Выборге, как правило, православными были невесты, а в других городах Финляндии православными обычно были женихи.<sup>21</sup>

### *Хельсинкский православный приход*

Хельсинкский православный приход начал свое существование со строительства Свято-Троицкого храма в 1826 – 1827 гг. Исследователи указывают на три основных исторических события, повлиявших на формирование будущего прихода. Это ввод русский войск в г. Хельсинки и пожар в период Финской войны 1808-1809 гг, появление Великого Финляндского княжества и перевод столицы из г. Турку в г. Хельсинки.



После присоединения Финляндии к России, деньги на строительство храмов стали братья с налога на добычу соли, но, к сожалению, в церковную казну поступали с большими задержками, в связи с чем, строительство Свято-Троицкого храма могло затянуться на неопределенный срок. Наблюдая за сложившейся ситуацией, 27 членов прихода из купцов и торговых людей в 1824 г. взяли на себя обязательство поддержать проект и собрали 10000 рублей.<sup>22</sup> Кроме того, новый импульс началу строительства дал генерал-губернатор Закревский, который был лично заинтересован в этом деле.

Согласно сметным расчетам, на строительство храма требовалось примерно 40 тысяч рублей, 22 тысячи из которых были уже собраны к тому времени. Остальные деньги добавили прихожане. Строительство храма завершилось в 1827 г., а иконостас был подарен братом коммерсанта Николая Синебрюхова. Серебряные кресты на иконостас пожертвовали купцы: Баранов, Жеребцов, Владимиров и вдова купца Батурина.<sup>23</sup>

Со временем численность прихожан росла, и одного Свято-Троицкого храма стало недостаточно. Настоятель прихода о. Николай Попов поднял вопрос о необходимости постройки кафедрального собора и в 1854 г. организовал дополнительный сбор денег, принесший сумму в 11 тыс. рублей. Святейший Синод поддержал это благое начинание и выделил на строительство 15 тыс. рублей. Кроме того, деньгами помогли некоторые частные лица из Москвы и Санкт-Петербурга, а также члены царской семьи и лично император Александр II. Затраты на строительство составили 221.109 рублей. Вещи для внутреннего убранства и части утвари были также пожертвованы.<sup>24</sup>

В 1868 г. строительство завершилось торжественным освящением нового Успенского кафедрального собора, который со временем оказался для прихода непосильным бременем. Из-за отсутствия отопления к 1873 году на стенах появилась плесень, которую удалось ликвидировать большими усилиями прихожан В.А. Шохина и И.А. Чернышова. Следующий ремонт в 1880 г. обошелся в 49 тысяч финских марок. Из государственной казны было выделено 40 тысяч марок, из которых подрядчик благотворительно сделал работу на 9 тысяч. В 1893 г. ремонт стоимостью в 50 тысяч рублей был сделан подрядчиком благотворительно.<sup>25</sup>

К 70-м годам XIX столетия численность прихожан перевалила за 1000 человек. Часть постоянных прихожан, добывающихся получения финского гражданства, возросла от неполных 20-ти к 50%.<sup>26</sup> В их число вошли предприниматели, фабриканты, подрядчики и владельцы недвижимости, но также среди прихожан были и малоимущие, нуждающиеся в социальной помощи и защите. Кроме того, в г. Хельсинки проживали те, кто обслуживал русские гарнизоны, унтер-офицеры, военные должностные лица и члены их семей, и вдовы.<sup>27</sup>

Теперь у руководства прихода и генерал-губернатора основной заботой была поддержка и финансирование обоих храмов. Расходы превышали доходы. В рукописи Казанцева рассказывается, как расположенной в Финляндии русской воинской части приказали демонтировать англо-французский флот, разрушив Бомарсундский форт на Аландских островах, чтобы использовать корабельный лес для завершения строительства кафедрального Успенского собора, и перенести огромный каменный монолит из карьера на Сауконсаари на место строительства.<sup>28</sup>

Переданное приходу в 1834 г. новое подсобное здание начало использоваться в чрезвычайном режиме, пока не появился второй священник в 70-х гг. XIX столетия. После открытия отдельной епархии приходу потребовались помещения для проведения встреч архиепископа. Между руководством прихода и членами Попечительства доверительные отношения, к сожалению, не складывались. Духовенство не соглашалось продавать старую недвижимость, поскольку подозревало, что новая недвижимость останется в руках прихода, а не церковного правления.<sup>29</sup> Генерал-губернатор Бобриков уговорил Иакова Чернышова пожертвовать свыше 200000 марок для строительства нового здания, пообещав ему должность государственного советника. Так были обойдены сопротивления прихожан. Новое здание было передано приходу в собственность, но церковное правление переехало туда только в 1918 г.<sup>30</sup> Пожертвования, выделенные на строительство двух зданий, были впоследствии расценены тенденциозно. Некоторых удивляло, что какой-то московский купец пожертвовал сотни тысяч рублей для строительства храма. Понятно было и стремление местных меценатов участвовать в строительстве и благоукрашении храма. Но

сложно было понять, как какой-то подрядчик на свой страх и риск взял на себя расходы по строительству и украшению огромного Успенского кафедрального собора.

На начало XIX столетия в г. Хельсинки проживало 10.000 жителей, 300 из которых были православными. С годами численность прихожан увеличивалась, о чем свидетельствует сохранившийся рапорт настоятеля от 1874 г., в котором он пишет: «... Приход состоит из местных купцов и буржуазии, а также из проживающих в Порвоо, Таммисаари и провинции Уусимаа. Также небольшую часть членов прихода представляют лица, находящиеся на государственной службе, а значительную часть составляют бывшие солдаты и члены их семей. К местным городским жителям добавляются еще временно проживающие торговцы, земледельцы и другой трудовой люд, из которых большинство родом из Ярославской губернии и находится здесь по паспорту. Все, относящиеся к военному персоналу в Хельсинки, в полном составе относятся к лазаретному приходу. В каждом, находящемся в Хельсинки полку, есть свой полковой священник ...».<sup>31</sup>

Как мы видим, количество приходских членов со временем увеличивалось, но единство приходской общины оставалось еще шатким. Из числа русских только часть проживала постоянно в г. Хельсинки и платила налоги. В их число входила буржуазия и ремесленники, но только у владельцев недвижимости и коммерсантов было финское гражданство. Поскольку еще не было указов, касающихся непосредственно деятельности православных приходов, их жизнедеятельность в законодательном плане регулировалась законами, относящимися к Лютеранской церкви, согласно которым правом голоса в церковном собрании могли обладать только налогоплательщики, имеющие финское гражданство, каковых среди членов православного Хельсинкского прихода насчитывалось едва 20 или 30 человек. Все остальные права голоса не имели.

Из 20.000 купцов и торговцев, проживающих в г. Хельсинки к 1879 г., четверть составляли русские, но платили они только половину суммы торговой пошлины.<sup>32</sup> Состоятельные и крупные коммерсанты со временем знакомились с рабочей средой, а их семьи интегрировались в местную городскую среду, в част-

ности, в среду шведоязычной буржуазии (Киселевы, Королевы, Синебрюховы, Ушаковы, Вавулины и т.д.). Примером таких людей являются подрядчик Егор Ушаков и ставший со временем известным промышленник Федор Киселев, бывшие оба членами городского совета. Киселев одно время занимал даже пост бургомистра и представлял городскую буржуазию в парламенте.<sup>33</sup> Его сын Константин стал архитектором и в 80-90 гг. XIX столетия строил г. Хельсинки. В это же время Василий Леонтьев учился в университете и занимал должность городского врача, а русская девушка Мария Чечулина стала первой женщиной-ученым в Финляндии.<sup>34</sup>

Необходимо отметить, что обычно языковые и религиозные барьеры преодолевались посредством заключения браков и семейной дружбой. С 80-х гг. XIX века в г. Хельсинки стали действовать русскоязычные гимназии, но русские семьи еще долгое время продолжали отдавать своих детей в шведоязычные школы, хотя в гимназиях специально изучали местные языки – финский и шведский.<sup>35</sup>

В конце 80-х гг. XIX столетия национальные нотки стали усиливаться как в Финляндии, так и в России, что вызвало смятение, раскол и отчуждение среди и без того небольшой группы православных г. Хельсинки. Россия стремилась придать авторитет Православию и русской культуре в столице Финляндии. Эти устремления больно ударили по жизни прихода и выставили его членов перед окружающим их иноверным сообществом в неприглядном виде. Подобная политика и давление извне на руководство прихода тем не менее не вызвали резонанса среди прихожан и членов Попечительства.<sup>36</sup>

### *Попечительство и средства правления*

В первое время у прихода не было своего самостоятельного правления. Основная деятельность была сосредоточена на помощи бедным и заботе о начальных школах. Со временем появилось жилье для духовенства и церковнослужителей. Деятельность духовенства по исполнению своих пастырских обязанностей была ограниченной, чему немало способствовало как отсутствие поля деятельности, так и языковой барьер. Подобная вялотекущая приходская жизнь могла продолжаться

еще долго, но в 1864 г. был издан указ, регламентирующий деятельность церковных попечительств. После этого приходское собрание решило создать попечительские штаты и искать для Попечительства государственной поддержки. Это осуществилось в 1870 г.<sup>37</sup>

Деятельность Попечительства заключалась в заботе о приходском хозяйстве, недвижимости, помощи бедным и поддержке начального образования. В его состав входили: духовенство, приходские старейшины и выборные из числа прихожан. Председателя Попечительства избирало приходское собрание. Кроме того, Попечительство занималось вопросами оплаты аренды, приобретения свечей и сбора денежных средств. Оно имело право принимать пожертвования, завещания, устраивать сборы и открывать денежные фонды. Собственность хранилась в облигациях и ценных бумагах. Приход также давал займы частным лицам по гарантии.<sup>38</sup> Социальная поддержка осуществлялась за счет собственных средств, полученных с ренты.<sup>39</sup>

С годами в составе правления Попечительства собралось довольно много меценатов и людей, обладающих большими финансовыми возможностями.<sup>40</sup> Прием завещаний и выполнение оговоренных в них условий всегда должны были быть одобрены приходским собранием.<sup>41</sup>

По ведению Попечительством своих финансовых дел сохранились отчеты за 1910, 1913 и 1929 гг.,<sup>42</sup> согласно которым приход проводил денежные сборы по поводу разных государственных праздников, связанных, как правило, с памяtnыми датами императорской семьи. Кроме того, в честь государя императора Александра II был открыт фонд его имени русским купцом Г.Г. Дементьевым в 1880 г. с уставным капиталом в 20 тысяч марок. Позже были открыты фонды имени графа Адлерберга, митрополита Антония, протопресвитера Александра Хотовицкого и протоиерея Алексея Косухина.<sup>43</sup>

Цели, на которые использовались денежные средства фондов, со временем постепенно менялись. Так, в первом десятилетии XX столетия первостепенной задачей ставилось обучение детей малоимущих прихожан в русских учебных заведениях.<sup>44</sup> Позже на передний план выступила проблема поддержки самих малоимущих и престарелых. К 20-м годам XX века на передний

план выступили проблемы, связанные с погребальными завещаниями прихожан.<sup>45</sup> Некоторые меценаты, такие как, например, Клавдия Ветрова и государственный советник Андрей Сытинский, указывали в своих завещаниях, на что должны быть потрачены деньги.<sup>46</sup>

К 1929 г. Попечительство насчитывало в целом 55 фондов, 40 из которых были открыты до 1919 г.<sup>47</sup> Обеспокоенностью о будущем обусловлено создание резервных капиталов, в сопроводительных бумагах которых была оговорена возможность изъятия денег самими меценатами или членами их семей при условии закрытия Попечительства, или в случае угрозы использования капитала для других нужд.

Необходимо отметить, что копившиеся с годами противоречия рано или поздно должно были дать о себе знать. Первый такой случай произошел на праздновании 40-летнего юбилея Попечительства в 1910 г., когда тогдашний председатель В. Леонтьев косвенно подверг критике должностных лиц, стоящих во главе прихода.<sup>48</sup> Его речь была напечатана в газетах и послужила поводом к злорадным пересудам. Вследствие травли в газетах, Леонтьев был вынужден покинуть пост председателя попечительского правления.<sup>49</sup> Его место занял руководитель отделения лоцманов, генерал-лейтенант К.А. Самсонов. В период правления К.А. Самсонова Попечительство работало в стиле послушания государственным законам и русскому духу. С началом Первой мировой войны поле деятельности Попечительства расширилось, о чем ярко свидетельствует «Гельсингфорский Православный листок», выпускавшийся приходом под руководством тогдашнего настоятеля о. Александра Хотовицкого.<sup>50</sup> Согласно данным «Листка», на 1915 г. в русских школах г. Хельсинки обучалось свыше 2 тыс. детей. В пасхальную ночь богослужение совершались во всех храмах прихода, а в Успенском кафедральном соборе было такое скопление народа, что его настоятель о. Александр был вынужден служить утрению на улице.<sup>51</sup>

В период с 1900 по 1918 гг. количество прихожан из числа местного населения было незначительным, а из них большой процент составляли либо двуязычные, либо понимающие славянский богослужебный язык, усвоению которого значительно



способствовали русскоязычные школы. По данным документов Попечительства за 1918-1919 гг. в списках прихожан встречаются только две финские и несколько шведских фамилий. Кроме того, в 1917 г. на должность ревизора Попечительства впервые был избран финн – ответственный редактор русскоязычной части центральной газеты "Helsingin Sanomat" – Кусти Репо, который позже работал приходским ассессором и внес значительный вклад в становление Финляндской Православной Церкви.<sup>52</sup>

Согласно газетной информации, уже в начале 20 века в приходе совершались богослужения как на финском, так и на шведском языках, но священников из числа коренного населения еще не было.<sup>53</sup> Вместо них богослужения на шведском языке проводил его знаток о. Митрофан.

Период зависимости Финляндии от России завершился с окончанием Первой мировой войны и падением Российской империи. С этим связаны и значительные перемены в устройстве Финляндской Православной Церкви, о которых мы скажем в последующих статьях.

## **Примечания**

<sup>1</sup> История Церкви. URL: [www.ort.fi/ru/history.php](http://www.ort.fi/ru/history.php) (дата обращения: 10.05.11).

<sup>2</sup> Ньюберг Р. Православные в Финляндии между Востоком и Западом. // Православный Паломник, 2002. № 4(6).

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Ortodoksisuuden saapuminen Venäjän kautta Suomeen. // URL: [www.ort.fi/fi/ortodoksisuus/kirkon\\_historia/kirkon\\_historia\\_2.php](http://www.ort.fi/fi/ortodoksisuus/kirkon_historia/kirkon_historia_2.php) (дата обращения: 10.05.11).

<sup>5</sup> Waris H. Helsingin kaupungin historia, 1950. № III: 9-10. P. 144. См. также: Koukkunen H., Kasanko M. Helsingin ortodoksinen seurakunta 1827-1977. Helsinki, 1977. P. 9; Palmén E.G. Helsinki 1800-1900. Helsinki, 1907. P. 38-39; Hornborg. Jälleenrakentamisesta Viaporin perustamiseen. // Helsingin kaupungin historia, 1950. P. 24.

<sup>6</sup> Mikkola J. Venäjältä tulleet teollisuudenharjoittajat Suomessa 1808 – 1880. // Pauli Kurkinen Venäläiset Suomessa: Historiallinen arkisto 83. Helsinki, 1984. P. 218-240.

<sup>7</sup> Waris H. Helsingin kaupungin historia, 1950. № III: 2. P.28.

<sup>8</sup> Castren M. J. Helsingin koti- ja ulkomaankauppiat vv. 1809 – 1853: Entisaikain Helsinki. Helsinki, 1954. V.5. P. 227, 258.

<sup>9</sup> Статистика народонаселения за 1750 – 1890 гг. // Официальная статистика Финляндии. Ф.6. Оп.33. Д. 74. (Suomen virallinen tilasto VI, Väestötillasto 33 1750-1890. Helsinki 1902, 74).

<sup>10</sup> Куркимес И.Н. Православные храмы в Финляндии. // Невский архив: Историко-краеведческий сборник. Вып. 5. СПб.: Лики России, 2001. С. 474.

<sup>11</sup> Kirkinen H. Helsingin ortodoksisen seurakunnan väkiluku ja sen jäsenistön sosialinen jakaantuminen vv. 1830-1875. // Kirkinen H., Railas V. Ortodoksisen kirkon historia. Pieksämäki, 1982. P. 1-15.

<sup>12</sup> Pitkänen K. Ongelmia olemattomuudesta. Väestön ja väestönmuutoksia kuvaavien lähteiden luotettavuudesta ja käyttökelpoisuudesta lähinnä Kiteen ja Rääkkylän seurakuntien aineiston perusteella vv. 1722-1877: Suomen historian lisensoititutkimus. 1976. P. 27, 41-42.

<sup>13</sup> Repo-Lehikoinen P. Ortodoksien väestökehitys. Kirkonkirjat ja henkikirjat ortodoksisen väestökehityksen kuvaajina // Sukuviesti, 2000. №5. P. 107.

<sup>14</sup> Luther G. Suomen tilastotoimen historia vuoteen 1970. Helsinki, 1993. P.38.

<sup>15</sup> Åström Sven-Erik. Kaupunkiyhteiskunta murrosvaiheessa. // Helsingin kaupungin historia, 1956. № IV: 2. P. 10 – 11.

<sup>16</sup> Waris H. Op. cit. P.15.

<sup>17</sup> Repo-Lehikoinen P. Op. cit. P.20-23.

<sup>18</sup> Waris H. Op. cit. P.146-151.

<sup>19</sup> Waris H. Suomalaisen yhteiskunnan rakenne. Helsinki, 1952. P. 221-222. См. также: Laslett P. Family Life and Illicit Love in Earlier Generations. Cambridge, 1977. P. 102-108; Helsingin ortodoksisen seurakunnan väestönmuutostaulut 1830-1914; Helsingin ortodoksisen seurakunnan metrikat 1827-1900. // Helsingin ortodoksisen seurakunnan arkisto.

<sup>20</sup> Waris H. Helsingiläisyhteiskunta. // Helsingin kaupungin historia, 1950. № III: 2. P.148.

<sup>21</sup> Kulonpalo T. Tutkimus Helsingin ortodoksisesta seurakunnasta. 1970. P. 20-21.

<sup>22</sup> Koukkunen H., Kasanko M. Helsingin ortodoksinen seurakunta 1827-1977. Helsinki, 1977. P. 116.

<sup>23</sup> Ibid. P.116.

<sup>24</sup> Pogreboff S. Lahjoittajien perintö autonomian ajalta. // Ortodoksisuutta eilen ja tänään. / toim. P. Piironen. Helsinki, 2002. P.95.

<sup>25</sup> Ibid. P. 96.

<sup>26</sup> Koukkunen H., Kasanko M. Op. cit. P. 118.

<sup>27</sup> Pogreboff S. Op. cit. P. 96.

<sup>28</sup> Цит. по: Pogreboff S. Op. cit. P. 96.

<sup>29</sup> Koukkunen H., Kasanko M. Op. cit. P. 119.

<sup>30</sup> Ibid. P.120.

<sup>31</sup> Цит.по: Историко-статистический очерк Православной Церкви в Финляндии. // Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1875. С. 217.

<sup>32</sup> Koukkunen H., Kasanko M. Op. cit. P. 120.

<sup>33</sup> Ibid. P. 122.



<sup>34</sup> Pogreboff S. Suomalaisuuden ja venäläisyyden kohtaaminen. // Ortodoksisuutta eilen ja tänään. / toim. P. Piironen. Helsinki, 2002. P.73.

<sup>35</sup> Леонтьев В., Николаев А., Щербаков Е., Стратов И., Шохин В., Леонтьев П. Православное приходское попечительство в Гельсингфорсе 1870 – 1920. Б.м., б.г. С. 97.

<sup>36</sup> Koukkunen H., Kasanko M. Op. cit. P. 143.

<sup>37</sup> Pogreboff S. Lahjoittajien perintö autonomian ajalta. P.97.

<sup>38</sup> Ibid. P.97.

<sup>39</sup> Русское приходское попечительство в городе Гельсингфорсе 1870-1910. Гельсингфорс, 1910. С.23.

<sup>40</sup> Положение о фондах, находящихся в ведении Попечительства при православном приходе в городе Гельсингфорсе. Гельсингфорс, 1929. С.12.

<sup>41</sup> Pogreboff S. Op. cit. P. 98.

<sup>42</sup> См. например: Духовные завещания и дарственные записи, относящиеся до фондов, находящихся в ведении Русского приходского Попечительства в городе Гельсингфорсе. Составлено на 1-ое марта 1913. Гельсингфорс 1913. С. 1-63.

<sup>43</sup> Положение о фондах, находящихся в ведении Попечительства при православном приходе в городе Гельсингфорсе. Гельсингфорс, 1929. С.14.

<sup>44</sup> Русское приходское попечительство в городе Гельсингфорсе 1870-1910. Гельсингфорс, 1910. С. 24.

<sup>45</sup> См.: Духовные завещания и дарственные записи, относящиеся до фондов, находящихся в ведении Русского приходского Попечительства в городе Гельсингфорсе. Составлено на 1-ое марта 1913. Гельсингфорс, 1913. С.1-63.

<sup>46</sup> Pogreboff S. Op. cit. P. 98.

<sup>47</sup> Положение о фондах, находящихся в ведении Попечительства при православном приходе в городе Гельсингфорсе. Гельсингфорс, 1929. С.15.

<sup>48</sup> Pogreboff S. Op. cit. P.98.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Pogreboff S. Listok. Seurakuntalehti ja sen toimittaja 75 vuoden takaa. // Uskon viesti, 1990. № 5. С. 14-15.

<sup>51</sup> Ibid. P.15.

<sup>52</sup> Setälä V. Asiakirjat kertovat Suomen ortodoksisen kirkon itsenäistymisvaiheista vuosina 1917-1925. // Vuosikirja 1979. / Eripainos Bysantti ja Pohjola aikakausjulkaisusta. P. 206-312.

<sup>53</sup> Kirkinen H. Seurakuntien vaalijärjestys. // Aamun Koitto, 1965. P. 27-28.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ  
МИТРОПОЛИТА ВЕНИАМИНА (ФЕДЧЕНКОВА)  
С СОВЕТСКОЙ ВЛАСТЬЮ  
В ЛАТВИЙСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ

*Диакон Никита Силин*

Митрополит Вениамин прибыл в Латвийскую республику в тот период, когда Советское государство изменило свою политику по отношению к Русской Православной Церкви (далее – РПЦ) и создало нормальные условия для ее существования в стране. «Годы с 1943-го по 1953-й, – пишет М. Одинцов, – характеризуются нормализацией отношений между государством и религиозными организациями, повлекшей за собой открытие культовых зданий и регистрацию религиозных обществ, возобновление деятельности монастырей и духовных учебных заведений, расширение издательской деятельности, образование (или возобновление) работы церковных центров и религиозно-управленческих структур».<sup>1</sup>

С 1943 г. при Совете Министров СССР начал функционировать Совет по делам Русской Православной Церкви, председателем которого был назначен Г.Г. Карпов.<sup>2</sup> Постановлением СНК СССР от 7 октября 1943 г. за № 1095 был введен институт Уполномоченных Совета при Совнаркомах союзных республик, в РСФСР, Украинской и Белорусской ССР и при краевых и областных исполкомах.

Уполномоченные Совета по делам РПЦ на местах находились на обеспечении местного бюджета и были подчинены в административном отношении местным Советам Министров и исполкомам. Совету же по делам РПЦ они были подчинены только в оперативном отношении.<sup>3</sup> По состоянию на 15 июля 1948 г. Совет по делам РПЦ имел 105 уполномоченных в со-

нозных и автономных республиках, в краях и областях РСФСР, Украинской и Белорусской ССР.<sup>4</sup>

Уполномоченные составляли информационные отчеты и доклады о положении дел в той или иной епархии Русской Православной Церкви, а также следили за деятельностью Церкви и контролировали действия епархиальных архиереев и клириков. Указания Совета по делам РПЦ, сделанные в циркулярном инструктивном письме № 20 от 9 января 1947 г. за № 7/с, касались невмешательства уполномоченных в деятельность епископата по расстановке своих кадров. Это значит, что уполномоченные не вмешиваются в вопрос, на какие приходы назначаются епископом новые священники, если для регистрации их нет препятствий со стороны уполномоченных, а также в вопросы перемещений священников с прихода на приход, продвижения, увольнения и отстранения.<sup>5</sup>

23 февраля 1948 г. состоялся прием митрополита Вениамина уполномоченного по Латвийской республике Н. Смирнова вместе с архиепископом Корнилием (Поповым),<sup>6</sup> управлявшим Рижской епархией до прибытия митрополита Вениамина, и в сопровождении секретаря епархиального Совета протоиерея Н. Смирнова.<sup>7</sup> 26 февраля 1948 г. митрополит Вениамин был принят председателем Совета Министров ЛССР В. Лацисом.<sup>8</sup>

По возвращении на Родину митрополит Вениамин искренне верил в сотрудничество Русской Православной Церкви и Советского государства и считал, что советский строй является лучшим вариантом политического режима в России. Он писал, что «русский народ не случайно, а мудро остановился на выборе именно советской власти среди других групп и партий. В этом проявилась опять сила ума и духа народа (и народов России). Я всегда утверждал, что лишь советская власть могла навести порядок в стране и повести ее дальше. И народ пошел за ней».<sup>9</sup>

Митрополит Вениамин не сомневался, что советская власть послана Богом для исправления русского народа и поднятия у верующих духа веры и благочестия: «У нас (для укрепления новоназначенного Православия и для сохранения от западной латинской и омерзительной пропаганды) были татары. Теперь Господь допустил безбожную власть – за наше маловерие: жнем, что сеяли XVIII и XIX столетия! Посему должно принять сию власть,

как от Бога. И ревновать лишь о Православии».<sup>10</sup> А раз советская власть послана Богом, то необходимо осуществлять с ней сотрудничество, поскольку Церковь может существовать при любых политических условиях, не отступая от канонов и заветов Христа: «Но дух в Православии не умер еще: и потому не случайно (после недоразумений) сотрудничество Церкви с Советским Союзом, а искренно. И встреча советской системы и психологии с Церковью Православной совершенно естественна. И понятно теперешнее их соработничество. И наоборот: раз Церковь наша пошла по пути идеологии братства с Советским Союзом, это есть явное знамение, что Церковь наша подлинно жива».<sup>11</sup>

И эта вера митрополита Вениамина в сотрудничество Церкви с советской властью определяла его мнение, когда он рассуждал о политическом положении Латвии. Владыка Вениамин считал, что Латвии, как небольшому государству, невозможно существовать и развиваться абсолютно независимо, а потому естественным для нее было бы тесное сотрудничество с Советским Союзом. Он писал: «Положение, когда соседи по географии снова живут вместе, да еще и сотрудничают, более нормально, прочно, удобно, выгодно и плодотворно, чем мнимая самостоятельность. Искренне желающий добра этой стране не должен не только смиренно, но и с добрым сердцем принять создавшееся положение для собственной же пользы, мира и развития, хотя еще и приходится переживать некоторые трудности социального и хозяйственного порядка».<sup>12</sup>

Русская Православная Церковь, как союзница Советского государства, «в деле мирного сожительства и сотрудничества является наиболее благоразумным фактором примирения».<sup>13</sup> И в подтверждение этого мнения митрополит Вениамин приводит следующее утверждение: «Православие, по существу своему, всегда было и будет миротворческим началом. Оно, по сравнению с католицизмом и протестантизмом, более религиозно, а поэтому и надмирно, не клирикально, то есть оно не стремится захватить власть мирскую. Затем православие всегда было народным. И православие уже сотрудничает с советской властью в России, а, следовательно, может помогать примирению и здесь».<sup>14</sup>

Безусловно, такое понимание российской действительности было у митрополита Вениамина искренним и непритворным.

«Сегодня, с высоты нашего нынешнего положения, каждый волен – в меру собственного духовного опыта – по-своему оценивать эту позицию митрополита Вениамина. Но отказывать ему в искренности и горячей вере, в любви к церкви Христовой и России – никто не в праве!».<sup>15</sup>

Столкнувшись с реалиями советской действительности, митрополит Вениамин вскоре осознал, что подлинного союза между Церковью и Советским государством не существовало. Его отношения с советской властью в Рижской епархии складывались напряженно. 19 октября 1948 г. в письме митрополит Вениамин писал патриарху Алексию (Симанскому): «Неизвестно: где начинается область «внутрицерковной жизни» и где кончается «вмешательство Государства во внутрицерковную деятельность. Такой грани в Латвии не существует. Фактически главным направляющим деятелем церковной жизни является не Архиерей и не Епархиальный Совет, а Уполномоченный». <sup>16</sup> И далее митрополит Вениамин высказывал свое возмущение по поводу того, что запрещается приглашать на епархиальный съезд посторонних лиц, т. е. мирян,<sup>17</sup> запрещается создавать новый приходской центр.<sup>18</sup>

Также, по сообщению владыки Вениамина, нельзя было назначить клирика без одобрения уполномоченного, не разрешалось принятие новых тружениц в монастырь, даже на назначение шофера нужно было разрешение уполномоченного.<sup>19</sup> Уполномоченный, продолжал Владыка, запретил издание информационного бюллетеня о епархиальной жизни, запретил открытие богословских курсов для подготовки священников.<sup>20</sup> Нередким было и явление, когда «лицам, состоящим на гражданской службе», грозила «опасность лишиться ее, если таковые обнаруживают свои религиозные убеждения посещением богослужений». <sup>21</sup>

22 октября 1948 г. митрополит Вениамин подал Г. Карпову доклад «Заметки об общих вопросах церковно-общественной жизни». В нем он писал о необходимости улучшения взаимоотношения Церкви с советской властью, что возможно достигнуть в результате установления мирных отношений между Церковью и государством: «Конечно, мы обязаны быть законопослушными гражданами Союза при всяких условиях и отношениях к нам. Но было бы нормальным и желательным, если и со стороны власти было бы доброе и любезное отношение». <sup>22</sup>

Спустя непродолжительное время Г. Карпову поступила жалоба митрополита Вениамина, в которой он указывает, что у него создались ненормальные отношения с уполномоченным Смирновым, так как последний, через секретаря Совета протоиерея Н. Смирнова, передал ему, что вопросы, касающиеся управления епархией, можно разрешать через секретаря епархиального управления, а не напрямую.<sup>23</sup>

В своей жалобе митрополит Вениамин указывает также на то, что «в Рижской епархии создалось такое положение, когда епархией фактически управляет не он, митрополит, а уполномоченный Н. Смирнов, так как различные назначения и перемещения клириков могут производиться только с предварительной санкции уполномоченного.<sup>24</sup>

Необходимо отметить, что посредником в отношениях между митрополитом Вениамином и уполномоченным Н. Смирновым выступал секретарь епархиального Совета протоиерей Н. Смирнов.<sup>25</sup> Именно он указал митрополиту Вениамину на необходимость предварительного согласования с уполномоченным перемещения священнослужителей, даже о приеме на работу шофера, что владыка Вениамин впоследствии расценивал как факт грубого вмешательства уполномоченного Н. Смирнова в дела епархии.<sup>26</sup>

Для разъяснения дела в Латвийскую ССР выехал заместитель Г. Карпова К. Бельшев.<sup>27</sup> По результатам проверки К. Бельшев пришел к выводу о том, что между митрополитом и уполномоченным ненормальные отношения не имели место, а «вся ситуация приняла негативный оттенок из-за недобросовестных действий протоиерея Н. Смирнова».<sup>28</sup> Сам протоиерей Н. Смирнов отрицал свою вину, а в случае с перемещениями священнослужителей, ссылаясь на свою малую осведомленность в подобных делах.

В итоге, конфликт между митрополитом Вениамином и уполномоченным Н. Смирновым произошел по причине злоупотребления властью и служебным положением секретаря епархиального Совета протоиерея Н. Смирнова. Остается непонятным при этом поведение уполномоченного Н. Смирнова, который решал церковные вопросы не лично с управляющим епархией, а через протоиерея Н. Смирнова. С другой стороны, простота и доверчивость митрополита Вениамина, а равно и незнание реа-

лий церковной жизни в Латвийской республике помешали ему правильно выстроить отношения с уполномоченным.

При общении с представителями советской власти, митрополит Вениамин придерживался линии лояльности по отношению к Советскому государству,<sup>29</sup> стараясь построить теплые и доверительные отношения. Для этого он при посещениях латвийских православных приходов почти везде в городах, а иногда и в селах, считал необходимым делать визиты представителям исполнительной власти.<sup>30</sup> Нужно сказать, что во многих населенных пунктах Латвийской республики ему удавалось установить доброжелательные отношения с местной властью. Например, в Цейси владыку Вениамина прекрасно принял председатель горисполкома и благодарил за любезное отношение,<sup>31</sup> хотя в некоторых местах (например, в Валмиере) представители советской власти неблагоприятно относились к подобным визитам со стороны священнослужителей.<sup>32</sup>

После урегулирования конфликта с уполномоченным Н. Смирновым, митрополит Вениамин стал регулярно появляться на приеме у последнего, при этом владыка всегда подчеркивал свою лояльность советскому строю.<sup>33</sup> Тем не менее, о доброжелательных отношениях не могло быть и речи, поскольку чиновник считал, что митрополит Вениамин продолжал оставаться на прежних антисоветских позициях.<sup>34</sup>

В качестве действий, направленных против советской власти, уполномоченный указывал на активную переписку, которую вел митрополит Вениамин с адресами в Советском союзе и за границей, с духовенством, репрессированными карательными органами, находящимися в заключении священнослужителями и оказывал им материальную помощь.<sup>35</sup>

Отрицательно высказывался уполномоченный по Латвийской республике и о вступлении в Рижскую епархию лиц, ранее судившихся за антисоветскую деятельность. При возвращении из ссылки священнослужителей, отбывших срок наказания, митрополит Вениамин принимал их и назначал на приходы. Например, протоиерей Савва Трубицин после ссылки был назначен в г. Екабпилс. Священник В. Виноградов, судимый ранее за антисоветскую деятельность, был назначен в село Гольшево Карсавского района Латвийской республики.<sup>36</sup> Подобные дей-



ствия владыки дали повод уполномоченному сделать следующее утверждение: «У митрополита Вениамина существовала ярко выраженная тенденция к укреплению и увеличению числа и состава православного духовенства ЛССР за счет лиц, судимых за антисоветские преступления, враждебно настроенных к Советскому Союзу».<sup>37</sup>

Такое поведение митрополита Вениамина исходило из его понимания лояльности, которое исключало вмешательство государства во внутренние церковные дела. И, конечно же, назначение священнослужителей он считал делом Церкви, не требующим указаний и рекомендаций со стороны государственной власти.

Если уполномоченный ставил в вину митрополиту Вениамину назначение на приходы прибывших из мест заключения священнослужителей, то владыка, в свою очередь, жаловался на факты дискриминации верующих по принадлежности их к православному вероисповеданию. Такие заявления митрополита не были случайными, поскольку, по замечанию, М. Шкаровского, с осени 1948 г. «произошел перелом, государственные органы избрали новую тактику: вместо жесткого контроля влияния Церкви – повсеместное вытеснение ее на периферию общественной жизни».<sup>38</sup>

Митрополит Вениамин обращал внимание уполномоченного на то, что имеются факты, когда активистам Церкви, работающим в советских учреждениях, руководство предлагало уйти с работы, как церковникам. Например, старосте Рижской Покровской Церкви, занимающему пост бухгалтера сберкассы, было предложено покинуть работу. Аналогичный случай произошел и со студентом Рижской консерватории, работавшим регентом хора Рижского кафедрального собора.<sup>39</sup>

Притеснения касались и семей священнослужителей. Дочь священника С. Варфоломеева,<sup>40</sup> члена епархиального Совета, была уволена из университета именно за то, что она дочь священника, а ее мужу, военному служащему Советской Армии, грозило увольнение из офицерской школы.<sup>41</sup> Подобные происшествия дали повод митрополиту Вениамину при посещении Московской Патриархии с 20 по 23 февраля 1951 г. жаловаться на недостаточную свободу религии в СССР, и существующее притеснение верующих государственными организациями.

22 февраля 1951 года митрополит Вениамин по собственной просьбе был принят в Совете по делам РПЦ. Владыка подчеркивал, что жизнь епархии протекает нормально, взаимоотношения с уполномоченным складываются уравновешенные, и что он встречает всегда самое внимательное отношение последнего по всем вопросам, которые он ставит перед ним. Тем не менее, митрополит Вениамин поделился своими впечатлениями об отношении к религии в СССР: «Когда я ехал из Америки сюда, то у меня было убеждение о том, что в СССР действительно имеется какая-то свобода в отношении к церкви. Однако, пробыв здесь 3 года, я пришел к твердому заключению, что такой свободы здесь нет, а, наоборот, имеется гонение на церковь. Во-первых, в газетах и в отдельных брошюрах ведется прямая антирелигиозная пропаганда. Во-вторых, в школе детям с малых лет прививаются антирелигиозные взгляды, то же самое и в армии не терпят религиозных людей».<sup>42</sup>

И далее владыка Вениамин приводил вышеуказанные факты, свидетельствующие о вынужденном выборе верующих между работой и Церковью. «Все эти факты убеждают меня в том, – делает вывод Владыка, – что здесь не только нет веротерпимости, а, наоборот, во всей политике проводится подчеркнутая антирелигиозная пропаганда... я являюсь честным и искренним советским гражданином. Правда, это гонение на церковь в СССР вызывает у меня глубокую скорбь, но я расцениваю это как испытание Божие и терплю. Я являюсь советским патриотом и в случае войны, если нужно будет, сам пойду защищать советское государство».<sup>43</sup>

Из этих рассуждений митрополита Вениамина четко видно, как он себе представлял взаимоотношения церкви и государства: отказ церкви от политической деятельности и невмешательство государства в церковные дела. Другими словами, владыка Вениамин представлял себе церковь в Советском Союзе как «государство в государстве, которое проводит свою особую линию».<sup>44</sup> Он четко проводил грань между светской и церковной властью: «Нужно, безусловно, нужно, по-христиански повиноваться власти искренно. И делать все, что она советует в земном порядке. Это очевидно. Но так же очевидно, что нельзя продавать веру, спасение, Христа Господа! Тут уж выбора нет!!!».<sup>45</sup>

Несмотря на то, что митрополит Вениамин позволял себе критиковать действия советского правительства, сам институт

власти он никогда не отрицал, подчеркивая его необходимость и благо для любого народа: «Люди грешны и слабы и нуждаются во власти. Иначе расслабят еще больше. Власть сдерживает анархию... Всякая власть. И по одному этому она «от Бога» (Рим. 13). И начальники обязаны пользоваться силой власти, хотя бы им и не хотелось этого лично. Тогда власть будет творческим началом в жизни».<sup>46</sup> Владыка Вениамин считал, что необходимо возносить молитвы за представителей государственной власти, какой бы она ни была: «Нужно молиться о власти! Но скажут: власть грешна. Не наше дело: она – грешна, но ты не грешни враждой, а любви. И Господь их исправит и к добру направит в свое время».<sup>47</sup>

Следуя этому принципу любви к государственной власти, владыка Вениамин поминал, и на проскомидии в том числе, и Иосифа Сталина, и Георгия Карпова, и Никиту Смирнова, «как заповедовал апостол, и как требовало этого сердце».<sup>48</sup>

Тем не менее, митрополит Вениамин так и не смог выстроить и ровных отношений с представителями Советской власти в Латвийской республике. Проповеди и общение митрополита Вениамина с судимыми за антисоветские преступления священнослужителями, о чем указывает в докладе Г. Карпову от 31 января 1951 г. секретарь ЦК КП (б) Латвийской республики Я. Калнберзин,<sup>49</sup> вызывали нарекания и недовольство уполномоченного Сахарова и представителей ЦК КП (б) Латвийской республики. Я. Калнберзин ставит митрополиту Вениамину в вину тот факт, что на территории Латвийской республики значительно активизировалась антисоветская деятельность православного духовенства: «Так, если с момента освобождения Латвии от немецко-фашистской оккупации до февраля 1948 г. штатное духовенство не подвергалось репрессиям со стороны советской власти, то со временем приезда в Латвию митрополита Вениамина органами государственной безопасности арестовано за активную антисоветскую деятельность 4 священника и 3 диакона».<sup>50</sup>

Вызывало негодование Я. Калнберзина и содержание «Рождественского послания» митрополита Вениамина<sup>51</sup>, которое, по мнению секретаря ЦК КП (б) Латвийской республики, свидетельствовало о том, что митрополит Вениамин «стал на путь прямой антисоветской деятельности и борьбы против всенарод-

ного движения трудящихся за дело мира».<sup>52</sup> Исходя из вышеизложенного, ЦК КП (б) Латвии просил содействия Г. Карпова об отозвании митрополита Вениамина из Латвийской республики.<sup>53</sup>

Таким образом, митрополит Вениамин, столкнувшись с реалиями существования Русской Православной Церкви в Советском государстве, искренне стремился исправить ситуацию и добиться равноправного сотрудничества между Церковью и государством. Его действия сложно назвать последовательными и обдуманными, многие из них вызывали возмущение государственной власти и шли в разрез общего курса, выбранного Московской Патриархией на урегулирование отношений и мирное сосуществование с гражданской властью. Подобное поведение митрополита Вениамина и привело, в конце концов, к тому, что он был смещен с Рижской кафедры и был направлен в Ростовскую епархию.

#### Список архивных источников:

- ГАРФ. Ф. 6991 (Фонд по делам РПЦ при Совете Министров СССР). Оп. 7. Д. 27 (Личное дело митрополита Вениамина (Федченкова). 1948 – 1956 гг.). 160 л.  
ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 404. 138 л.  
ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 563. 39 л.  
ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 712. 161 л.  
ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 831. 168 л.  
РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 6. 253 л.

#### Примечания

<sup>1</sup> Одинцов М.И. Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом. М., 2002. С. 160.

<sup>2</sup> Георгий Григорьевич Карпов (1897 – 1967). В годы гражданской войны воювал в красной армии. Закончил духовную семинарию, учился в Петроградском университете (1920–е гг.). Начальник Псковского окружного отдела НКВД (1937 – 1938). Начальник отдела центрального аппарата НКВД, ведавшего церковными делами. Полковник госбезопасности (1943). Председатель совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР (сентябрь 1943 – февраль 1960). Генерал-майор. Уволен на пенсию (1960).

<sup>3</sup> РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 6. Л. 56.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. Л. 197.

<sup>6</sup> Корнилий (Попов), митр. б. Горьковский и Арзамасский. Род. в 1874 г., в 1894 г. окончил Вологодскую духовную семинарию, в 1906 г. – Казанскую ду-

ховную академию со степенью кандидата богословия. 1915 г. – хиротонисан во епископа Рыбинского, викария Ярославской епархии. 1921 г. – епископ Сумский, викарий Харьковской епархии. С сентября 1922 по 1943 гг. пробыл в обновленческом расколе. С 1943 г. принят в общение с Московской Патриархией в сущем сане, епископ Сумский и Ахтырский. 1945 г. – архиепископ Виленский и Литовский, 1945 – 1947 гг. – управлял Рижской епархией. С 1948 г. – архиепископ Горьковский и Арзамасский, 1955 г. – награжден саном митрополита. Скончался в 1966 г.

<sup>7</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 27. Л. 5.

<sup>8</sup> Лацис Виалс (1904 – 1966), советский государственный деятель, народный писатель ЛССР (1947). Член КПСС с 1928 г. В 1940-1946 гг. председатель СНК, в 1946 – 1959 гг. – председатель Совета Министров ЛССР. Кандидат в члены ЦК КПСС с 1952 г. Депутат ВС СССР в 1941 – 1962 гг.

<sup>9</sup> Вениамин (Федченков), митр. «За православие помилует меня Господь...» Дневники. СПб., 1998. С. 22.

<sup>10</sup> Вениамин (Федченков), митр. «Послужи народу...» Два сорокоуста. М., 1999. С. 150.

<sup>11</sup> Вениамин (Федченков), митр. «За православие помилует меня Господь...» С. 25.

<sup>12</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 27. Л. 154.

<sup>13</sup> Там же. Л. 155.

<sup>14</sup> Там же. Л. 155.

<sup>15</sup> Александров Г. Молитвенник Божий, русский патриот // Русь православная, 1998. № 12 (18). С. 3.

<sup>16</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 27. Л. 10.

<sup>17</sup> Там же. Л. 10. Об. – Л. 11.

<sup>18</sup> Там же. Л. 11.

<sup>19</sup> Там же. Л. 11. Об.

<sup>20</sup> Там же. Л. 11. Об.

<sup>21</sup> Там же. Л. 12.

<sup>22</sup> РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 6. Л. 177-178.

<sup>23</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 404. Л. 67.

<sup>24</sup> Там же. Л. 67.

<sup>25</sup> Смирнов Николай Александрович, 1891 г. рождения, уроженец г. Риги, в 1912 г. окончил Рижскую Духовную семинарию, в период немецкой оккупации ЛССР проживал в г. Риге. Настоятель Рижской Троице-Задонской церкви и благочинный Рижско-Градского благочиния.

<sup>26</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 404. Л. 68.

<sup>27</sup> Там же. Л. 66.

<sup>28</sup> Там же. Л. 67.

<sup>29</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 27. Л. 146.

<sup>30</sup> Там же. Л. 146.

<sup>31</sup> Там же. Л. 143-144.

<sup>32</sup> Там же. Л. 145.

<sup>33</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 712. Л. 60.

<sup>34</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 27. Л. 109.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939 – 1964 гг.). М., 2000. С. 347.

<sup>39</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 563. Л. 11.

<sup>40</sup> Священник Варфоломеев Самсон Станиславович, 1904 г. р., уроженец Риги; в 1930 г. окончил Рижскую духовную семинарию, в 1930 г. архиепископом Иоанном (Поммер) посвящен в диакона, находился в Риге в период немецкой оккупации ЛССР. Посвящен в иереи в декабре 1945 г. Третий священник Рижского кафедрального собора. До 1946 г. являлся заведующим хозяйством епархиального совета, отстранен архиепископом Корнилием (Поповым) за то, что запустил и запутал всю отчетность совета, за различные жульнические комбинации и присвоение церковных сумм. Митрополитом Вениамином был введен в состав епархиального Совета с поручением заведования денежными и хозяйственными вопросами.

<sup>41</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 831. Л. 60.

<sup>42</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 27. Л. 29.

<sup>43</sup> Там же. Л. 30.

<sup>44</sup> Там же. Л. 30.

<sup>45</sup> Вениамин (Федченков), митр. «Послужи народу...» Два сорокоуста. С. 246.

<sup>46</sup> Там же. С. 238.

<sup>47</sup> Там же. С. 236.

<sup>48</sup> Там же. С. 257.

<sup>49</sup> Калнберзин Ян Эдуардович, 1893 г. рождения, советский государственный и парт. деятель, Герой Социалистического Труда (1963). В 1940 – 1959 гг. – первый секретарь ЦК КП (б) Латвии. Кандидат в члены ЦК ВКП (б) с 1941 г., на 19 – 23-м съездах партии избирался членом ЦК КПСС. С 1959 г. пред. Президиума Верх. Совета Латвии и зам. пред. Президиума Вех. Совета СССР 1 – 7 созывов. С мая 1970 г. на пенсии.

<sup>50</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 831. Л. 33.

<sup>51</sup> Там же. Л. 33.

<sup>52</sup> Там же. Л. 34.

<sup>53</sup> Там же.

## РОЛЬ КЛАССИЧЕСКИХ ЯЗЫКОВ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ СЕМИНАРИИ

Дм. В. Прахт

В конце XVII начале XVIII вв. главными деятелями, развивавшими духовное образование на Руси, являлись выходцы из юго-западной России, преимущественно выпускники Киевской академии. Основой киевского образования была латынь, на которой преподавались почти все науки, и знание которой считалось необходимым для каждого образованного человека. Латынь была положена в основе образования и в великорусских семинариях. Вплоть до 40-х гг. XIX в. латинский язык занимал господствующее положение в духовной школе.

К 30-м гг. XVIII столетия в духовных школах был введен полный латинский курс по образцу Киевской академии. Преподавание велось в основном на латинском языке. Учеников в процессе обучения заставляли не только писать и говорить на этом языке, но и общаться на нем вне аудиторий. Для контроля над этим, особенно среди учеников низших классов, были изобретены длинные листы, вложенные в футляр. Ученику, сказавшему что-нибудь «не по-латыни», давался этот лист, в который вписывалось имя провинившегося. Ученик носил этот лист до тех пор, пока сам не ловил следующего проговорившегося «не по-латыни» нарушителя. Тот из учеников, у кого этот лист оставался на ночь, подвергался наказанию.<sup>1</sup>

В дисциплине школьному начальству помогали и сами ученики, как правило, старших классов. Они надзирали над младшими, имея особые латинские титулы. «Визитаторы» следили за учениками, жившими за стенами школы, «сеньоры» и «директоры» контролировали порядок в общежитии, «цензоры» следили за поведением в храме, а «авдиторы» занимались с неуспевающими.<sup>2</sup>



Изучение латинского языка начиналось уже в приходском училище, продолжалось в духовном училище, затем в семинарии в течение шести лет: в классе «словесности» (1-й и 2-й годы обучения), в классе «философии» (3-й и 4-й годы), «богословия» (5-й и 6-й годы). Таким образом, будущие священнослужители изучали латинский язык в общей сложности в течение 10 лет, имея на разных этапах обучения не менее четырех занятий в неделю.

По «Начертанию правил» 1808 г., словесность должна была преподаваться на русском языке. Это было вполне разумно. Но, к сожалению, практика подчинила латыни и словесность: комиссия в 1811 г. предписала преподавать риторику на латыни. Учебник Бургия, как и многие другие учебники по философии и истории были также на латинском языке, и это заставляло изучать риторику на латыни. Мало того, на латинском языке стали часто преподавать и поэзию и красноречие, должно быть потому, что материалом для уроков служили и здесь латинские авторы.<sup>3</sup>

В целом, учебная программа духовных школ содержала по преимуществу латиноязычные пособия. В 1818 г. Московская духовная академия выслала в Комиссию Духовных училищ следующие рекомендации относительно учебных предметов. Богословие изъяснительное (*Theologia hermenevtica*) необходимо преподавать по книге *Ramlachii institutiones hermenevticas*. Богословие созерцательное (*Theologia dogmatica*) по книгам: *Theophilacti, Silvestri, Hyacinthi, Garpinski, Jrinci Falcotski, Justitutiones theologiae dogmaticae Buddei, Theophani Procopoviezs*. В качестве пособия по богословию на русском языке рекомендовался учебник Макария. В качестве источников рекомендовались обращаться к известным отцам церкви: *Athanasius Alex., Cyril Hier., Hilarius Pictav.* По археологии рекомендовался *Quenstettu antiquitates ecclesiasticae, Simeonis Thessaloniccusis commentarius*. Богословие нравственное (*Theologia moralis*) по книге *Theophilacti doctrina christiana ge agendi*.<sup>4</sup>

С первых дней обучения в семинарии ученик садился за латынь. Едва научившись читать по латыни, он начинал заучивать «локуции» (латинские фразы, которые были примерами к изучаемым грамматическим правилам, и в тоже время давали

определенный запас слов и представляли практические упражнения в разговорах на латинском языке). Затем после долгого и упорного труда, поддерживаемого суровыми мерами и средствами, к концу обучения латинский язык становился почти родным. Известны случаи, что до реформы 1808 г. при написании сочинений студенты сначала писали их на латыни, а потом переводили на русский язык.<sup>5</sup>

Ученики в низшем грамматическом классе переводили, как с учителем, так и самостоятельно с русского на латинский небольшие упражнения.<sup>6</sup> Также одним из средств в изучении латинского языка в низших классах семинарии были «экзерциции и оккупации» – особые письменные упражнения, состоящие из перевода текста с латинского языка на русский и наоборот. Переводы выполнялись либо дома и потом отдавались преподавателю на проверку, либо в классе под руководством педагога. Одна из таких оккупаций, данных в Тобольской семинарии, составила целое дело. Так, в 1748 г. учитель синтаксического класса диакон Алексей Михайловский, уехав в отпуск, оставил преподавать вместо себя ученика риторики Савву Гобова. Данный ученик по своему легкомыслию задал вверенным ему ученикам оккупацию пасквильного содержания относительно некоторых известных персон. Об этом стало известно митрополиту Тобольскому Антонию Нарожницкому (1742-1748) и он дал распоряжение: текст оккупации сжечь, а ученика примерно наказать. Исполнение указа было возложено на консисторию. У Саввы Гобова взяли подписку о том, что он больше подобных писем писать не будет, а чтобы он после наказания не убежал, с его двух товарищей взяли подписки-поручительства. После чего пасквильные письма сожгли, а Гобова наказали.<sup>7</sup> Известно, что Савва окончил обучение в семинарии, принял монашество с именем Софроний, и впоследствии был заместителем Тюменского Свято-Троицкого монастыря.

Как видно, в духовной семинарии XVIII – первой половины XIX вв. большое место в числе учебных предметов занимал латинский язык. Семинарист должен был не только уметь читать и переводить богословские книги, но и излагать свои мысли на этом древнем языке, в том числе, на публичных диспутах. Так, в семинарской «Ведомости», поданной в Тобольскую Губерн-

скую канцелярию 20 октября 1780 г., указывалось: «Во оной преподаются на латинском языке: Грамматика и синтаксима, пиитика, риторика, Философия, богословие».<sup>8</sup>

При императрице Екатерине II (1762-1796) было разработано новое законоположение о духовном образовании. Расширился круг общеобразовательных дисциплин. В учебные планы стали включать географию, историю, физику, а также новые языки. В семинариях стали уделять больше внимания преподаванию не только латинского, но и греческого языков. В Тобольской семинарии греческий язык был введен в круг изучаемых предметов в последней четверти XVIII при архиепископе Варлааме (1768-1802).<sup>9</sup>

Недостатком методики изучения латинского языка и других наук было то, что учебный материал не творчески усваивался, а зазубривался учеником, для ответа было достаточно механически воспроизвести выученный материал, не давая сказанному собственной оценки. Студент Ярославской духовной семинарии, вспоминал следующий случай. «Весной было получено известие, о приезде ревизора из Петербурга. Воцарилось нервное возбуждение. Занервничал и наш преподаватель греческого языка Н.Н.. Тут наступило мое торжество. Н.Н., узнав о моих достижениях, пришел в восторг и решил продемонстрировать меня ревизору. Сказано-сделано. Демонстрация состоялась. Я ровно 45 минут без передышки декламировал третью речь Демосфена. На другой день Н.Н. с сияющим лицом вызвал меня из класса в коридор и говорит: – Знаешь, что сказал ревизор Петр Иванович? Он говорит: «Я думал, что у вашего докладчика голова лопнет...» – Вот брат как ты его поразил! «Голова лопнет» Н.Н. это выражение показалось комплиментом. А в моих ушах этот комплимент теперь, спустя 45 лет, звучит если не иронией, то выражением сожаления к мальчику, который убил массу времени и труда на совершенно никому не нужное дело...».<sup>10</sup>

На заучивание латинских слов, текстов и штудирование латинской грамматики уходило много сил. Но это имело и свои положительные стороны. Латинский язык в то время был международным языком европейской богословской и светской науки. Знание его открывало доступ к этой сокровищнице знаний и значительно расширяло кругозор учеников семинарий. Хоро-

шее знание древних языков давало возможность читать и переводить древних христианских авторов на языке оригинала.

К началу XIX в. в Священном Синоде начал обсуждаться вопрос о переходе преподавания в духовных школах с латинского на русский, что вызвало серьезные возражения многих представителей Русской Церкви.

С 1840 г. латынь перестала быть языком обучения, а превратилась в обычный учебный предмет. Правда, протесты против этого нововведения не умолкали до конца XIX столетия, ибо для основательного изучения богословских наук необходимо знание классических языков и классической литературы.

### Примечания

<sup>1</sup> Макарий (Булгаков). История Киевской академии. СПб., 1843. С. 75.

<sup>2</sup> Белявский Ф. О реформе Духовной школы. СПб, Синодальная типография, 1907. Ч.1. С.3.

<sup>3</sup> Титаинов Б.В. Духовная школа в России в 19 столетии. Вып.1. (Время Комиссии Духовных Училищ). Вильна: Типография «Русский почин», 1908. С. 162.

<sup>4</sup> Бирюков Н. Преобразование Тобольской семинарии в 1818 г. и первые годы ее существования после реформы // Тобольские епархиальные ведомости. 1918. №9-10. С. 126-128.

<sup>5</sup> Бирюков Н. Необычайная оккупация // Тобольские епархиальные ведомости. 1911. № 17. С. 382.

<sup>6</sup> Бирюков Н. Очерки из истории Тобольской духовной семинарии. (По архивным данным). // Тобольские епархиальные ведомости. 1906. №6. С. 108.

<sup>7</sup> Бирюков Н. Необычайная оккупация. // Тобольские епархиальные ведомости. 1911. №17. С. 382-385.

<sup>8</sup> ГУТО ГА в г. Тобольске. Ф. 156. Оп. 3. Д. 2069. Л. 1.

<sup>9</sup> ГУТО ГА в г. Тобольске. Ф. 530. Оп. 1. Д.1. Л.3.

<sup>10</sup> Мемуары Ширияева Александра Геннадиевича, сына дьячка Ярославской Губернии, окончившего в 1896 году Петербургскую Духовную Академию и получившего степень кандидата богословия. Мемуары написаны в 1930-х гг. Рукопись в 2 ч. Ч.1. С. 72.

## **БОГОСЛОВИЕ**

### **ЕСТЕСТВЕННОЕ БОГОПОЗНАНИЕ В ТВОРЕНИЯХ СВЯТЫХ ОТЦОВ ЦЕРКВИ И ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ДИАЛОГА НАУКИ И БОГОСЛОВИЯ**

*Протоиерей Димитрий Кирьянов*

Вопрос об отношении отцов Церкви к исследованию естественного мира имеет большое значение не только в контексте осмысления патристического наследия, но также в рамках современного диалога науки и богословия. Иногда современные исследователи считают, что ранняя церковь противостояла греко-римской интеллектуальной традиции. Отчасти этот подход может быть оправдан. В то же самое время христианские мыслители, которые критиковали греческую философию за ее тщетность, использовали ее методологию и ее линии мысли. В полемике с язычеством христианские мыслители формулировали, проясняли и отстаивали фундаментальные положения христианской веры и практики.

Необходимо отметить, что в период патристики не было такой формы знания или такой формы мысли как современная наука. Тем не менее, в это время существовали рациональные представления о природе, начале мира и структуре пространства, движении небесных тел, были предприняты попытки объяснить различные явления природы, такие как штормы, землетрясения, затмения и т.д. Это были те составляющие, которые спустя много столетий должны были стать научным знанием. Следует отметить, что познание естественного мира рассматривалось святыми отцами не как самоцель, но исключительно в контексте основной цели человеческого существования – познания Бога. Используя язык греческой науки, отцы Церкви

пытались сконструировать философию природы, которая противостояла ошибочным принципам, лежавшим в основе античной мысли, но они не противостояли изучению природы самой по себе.

Христианское учение о творении мира Богом из ничего находилось в резком контрасте с космогоническими мифами язычества. В полемике с древней языческой мыслью отцы Церкви использовали аргументы, которые сегодня относятся к области естественного богословия, и эти аргументы использовали идеи и методы греко-римской философской традиции. Так, например, Тертуллиан использовал аргументы Платона в поддержку того мнения, что вселенная должна иметь начало, и ей не следует поклоняться. Кроме того, Тертуллиан прямо говорит о необходимости познания Бога через природу как первой ступени восхождения: «Бога сначала следует познать благодаря природе, а затем узнать благодаря научению; и благодаря природе означает познать Бога из Его дел, а благодаря научению – из проповедей».<sup>1</sup> Однако впервые систематическое рассмотрение вопросов естественного богословия получило развитие в александрийской богословской школе. Так, Климент Александрийский считал естественное богопознание одним из основных конструктивных элементов богословия.<sup>2</sup> Климент подчеркивает, что во всех людях, а особенно в тех, кто усиленно занимается наукой, вливается некий божественный поток, искры божественного Слова, некое предварительное мнение о Боге: «Интуиция единого всемогущего Бога всегда естественным путем присутствовала в душах благомыслящих людей».<sup>3</sup> Подробно развивает темы естественного богопознания в своем «Слове против язычников» свт. Афанасий Александрийский. Здесь представлены наиболее популярные в естественном богословии аргументы существования Бога – космологический и телеологический. Замысел повсюду обнаруживает себя в творении, «достоверность этого не сокрыта от взоров, но весьма очевидна всякому, у кого не вовсе ослеплено умное око».<sup>4</sup> «Взирая на небесный круг, на течение солнца и луны, на положения и круговращения прочих звезд, совершающиеся различно и по противоположным направлениям ... кто не придет к той мысли, что не сами себя привели они в устройство, но есть иной приводящий их в устройство Творец?».<sup>5</sup> «Итак, поелику во всем открывается не бесчине, но порядок, не отсутствие меры, но соразмерность, не расстройство, но благоустройство и всестройное сочетание мира; то



необходимо заключить и составить себе понятие о Владыке, Который все соединил и скрепил, во всем произвел согласие».<sup>6</sup>

По мысли отцов Церкви познание внешних наук, таких как астрономия и геометрия, имеет меньшее значение, чем познание величия Божия и практическое стремление к единению с Творцом. Так, св. Василий Великий упрекал философов и астрономов вовсе не за занятия наукой, но за то, что они, изучая сложные движения звезд, не смогли познать Бога, Творца Вселенной: «Ибо не знавшие Бога не допускали, что происхождение всех вещей зависит от разумной причины; а сообразно с сим коренным своим неведением заключали и о прочем».<sup>7</sup> Св. Василий резко критиковал теорию вечности и божественности космоса и в то же самое время хвалил тех, кто использовал законы геометрии для того, чтобы опровергнуть учение о множественности миров. Совершенство и красота мира является школой богопознания. Физический мир интересен прежде всего тем, что он заставляет задуматься о сверхъестественном. Основные аспекты естественного богословия вполне отчетливо выражены в мысли св. Григория Богослова. Он отстаивает права на существование в христианском сознании внешних наук, в том числе естественных: «... не должно унижать ученость, как некоторые делают, но нужно признать глупыми и необразованными тех, кто, придерживаясь такого (мнения), желал бы, чтобы все были подобны им, чтобы в общей массе была незаметна их собственная (глупость) и чтобы избежать обличения в невежестве».<sup>8</sup> Внешнее знание является основанием для развития естественного богопознания: «Есть Бог – творческая и содержательная причина всего; в этом наши учителя – и зрение, и естественный закон, – зрение, обращенное к видимому, которое прекрасно утверждено и совершает путь свой... естественный закон, от видимого и благоустроенного умозакрывающий о Началовожде его».<sup>9</sup> В то же время свт. Григорий предупреждает об опасности того, чтобы за великолепием мира не упустить из виду самого Бога.

Богословие творения было с наибольшей глубиной развито св. Максимом Исповедником. Он выделяет три составные части церковного знания: практическая философия, естественное откровение, таинственное богословие.<sup>10</sup> Естественное созерцание исследует чувственный мир и постигает в нем логосы бытия (λόγοι).<sup>11</sup> По мысли преп. Максима творение, с одной стороны, развивается под



руководством Божественного Логоса, а с другой стороны, это руководство не исключает возможности саморазвития и формирования иерархических структур творения посредством логосов, которые были первоначально вложены в него Богом. Эти тесные отношения Логоса к миру выражаются при посредстве и в форме Его энергий, или маленьких логосов (λόγοι). Как указывает Е.А. Епифанович, «соответственно тройкой деятельности Логоса – творческой, промыслительной и судящей, и Его λόγοι, или идеи, проявляются тройко: как основные начала или законы естества (λόγοι φύσεως) и как цели или пути промысла и суда (λόγοι προνοίας και κρίσεως)».<sup>12</sup> Как отмечает епископ Каллист (Уэр): «Говорим ли мы, как Максим (Исповедник), о живущих в вещах логосах, или предпочитаем «энергии» – слово Паламы – впрочем, ничто не мешает нам использовать оба эти термина – принципиальный смысл и интенция остаются для нас неизменными. Вся природа – богоявление. Всякий сотворенный человек или вещь остаются для нас неизменными. Вся природа – богоявление ... Мы должны видеть Бога во всем и все в Боге. Где бы мы ни были, что бы мы не делали, мы можем восходить через творение к Творцу».<sup>13</sup> Эти λόγοι охватывают собой все бытие мироздания на всем протяжении его существования. Это означает, что человечество, жизнь и мир являются следствием одновременного действия двух видов причин, естественных и сверхъестественных, поэтому целостное объяснение должно включать оба аспекта реальности.

В своих работах Р. Докинз акцентировал внимание на том, что дарвиновская теория эволюции устранила возможность использования традиционной аргументации «Естественной теологии» Уильяма Пэли. По мнению Докинза, Пэли был типичным представителем своего времени, но сегодня никто не должен разделять этих идей. Среди ученых теперь принято утверждать, что жизнь может быть объяснена полностью в чисто натуралистических терминах. Например, в своей оценке дарвиновской эволюции генетик Ф. Айяла пишет: «Величайшей заслугой Дарвина была демонстрация того, что направленная организация живых существ может быть объяснена как результат естественных процессов, естественного отбора, без какой-либо необходимости в обращении к Творцу или другому внешнему агенту».<sup>14</sup> Однако с точки зрения православного богословия мы можем сказать, что нам нет нужды выбирать альтернативу между атеистическим материализмом Докинза и фундаменталист-

ским креационизмом. Принцип синергии, который развивался св. Максимом, означает, что идеологические предпосылки конфликта между эволюционизмом и креационизмом должны быть отвергнуты с самого начала. Когда мы говорим об антропогенезе, это предполагает, что логос человечества развертывается постепенно посредством серии морфологических изменений, которые представляют собой раскрытие Божественного замысла согласно Божественной мудрости и в присутствии Логоса. Эволюция осуществляется посредством естественного отбора, но не только через отбор. Отбор возможен, поскольку за изменениями окружающей среды и выживанием видов Божественный Логос осуществляет сложное взаимодействие случайности и необходимости в направлении осуществления Божественного плана творения.

В более широкой междисциплинарной перспективе можно сказать, что наука и богословие являются двумя дополняющими подходами к описанию реальности. Наука не является синонимом позитивистского натурализма или сциентизма, также как богословие не является обозначением средневекового супранатуралистического дуализма. Не существует априорного противоречия между Логосом и эволюцией, между творением и становлением. Как правило происхождение человека рассматривается исключительно в одном из аспектов – научном или религиозном. Идея замысла в природе, являющаяся следствием философской, а не собственно научной рефлексии, как отмечает Я. Вольф, утрачена современным естествознанием, но она не должна быть отрицаема только на том основании, что замысел не является прямым следствием научной теории.<sup>15</sup> Проблема заключается в том, что человек в объяснении своего места в мире не может довольствоваться редукционистским взглядом на природу, который предлагает наука. Взгляд на природу, основанный на естествознании, предполагает, что природа есть ничто иное как бессмысленные механизмы и случайные события. Если принять его со всей серьезностью, то как можно тогда утверждать, что мы имеем этические обязательства по отношению к тварной природе? «Мы не можем иметь никаких этических обязательств по отношению к продуктам бессмысленных процессов и случайных событий. Опыт смысла и внутренней ценности природы выражался посредством идеи замысла в природе; следовательно, мы не можем обходиться без нее».<sup>16</sup>

Существование биологических систем не входит в противоречие с законами физики; но означает ли это, что все рассмотрение биологических систем подчинено физике? Подразумевает ли триумф молекулярной биологии окончательную победу редукционистской интерпретации биологии? Является ли предельной целью биологии, по словам Ф.Крика, «объяснить всю биологию в терминах физики и химии»?<sup>17</sup> Такие богословы как Дж. Хот, И. Барбур и А. Пикок указывают, что методологический редукционизм научных исследований не требует с необходимостью постулировать онтологический редукционизм. Ж. Моно утверждал, что случайные события в природе указывают на фундаментальную иррациональность и бессмысленность мира. По мнению А. Пикока, Бог является основой и источником и случая, и закона, и необходимости. Вместе они служат средствами непрерывного творения Богом физической, химической и биологической сложности, мира в целом, характеризуемого непрерывностью и возникновением, временностью и открытостью к бесконечности. Он пишет: «Если возникновение новых форм материи в мире является некоторым видом активности Бога, тогда это творческое действие должно рассматриваться как вечная деятельность Бога, а не как нечто уже завершенное полностью в прошлом. Научная перспектива космоса в развитии вводит динамический элемент в наше понимание отношения Бога к космосу, которое было ранее скрыто, хотя никогда не исключалось».<sup>18</sup>

Однако сегодня естественное богословие приобретает совершенно новое и более глубокое содержание, нежели в прошлом. Сегодня естественная теология включает в себя не только классические аргументы о замысле каждого из творений, но о замысле Вселенной в целом. В свете современной астрофизики и космологии искренний ученый должен задать вопрос о самих физических условиях, в которых Вселенная оказалась способной дать начало жизни. Среди этих условий существенными для создания сложных организмов являются условия существования углерода и других тяжелых элементов.<sup>19</sup> В эволюции Вселенной их появление зависит от космических свойств, которые были строго фиксированными в первые микросекунды существования Вселенной. Можно не обращать на это внимания, но, как справедливо замечает Дж. Эллис, игнорирование этого факта лишь свидетельствует о нашем нежелании искать более фундаментального объяснения.<sup>20</sup> А по мнению Дж. Полкинхорна

антропные совпадения являются серьезным аргументом в пользу высшего разумного Творца мира. Он пишет: «Разумность и тесно взаимосвязанная структура мира обеспечивают базисом для нового естественного богословия. Ощущение, что в мире есть нечто большее, чем то, что предстает пред научным взглядом – вызывает мысль о Разуме, стоящем за этими процессами».<sup>21</sup> Хотя случайность эволюционного процесса несомненно является частью космической истории, она является только одним из аспектов, и правильное понимание этой истории требует признания другого неустранимого элемента мироздания, выраженного в «тонкой настроенности» и законосообразности мироздания.

История науки неразрывно связана с историей мысли. Помимо вклада в научное познание, любой ученый прошлого или настоящего делает вклад в философское понимание мироздания. В этой связи очень важно проследить связи между научными и философскими и богословскими идеями, которые ученые имплицитно использовали в своих научных исследованиях. Эта проблема может быть не столь важна для самих ученых, но она имеет решающее значение для философов и богословов. Осознание значения этих проблем позволит избежать ошибок, которые были сделаны в прошлом в ходе непростого диалога между наукой и религией. Характерным историческим примером здесь может являться дело Галилея. В процессе над Галилеем мы можем видеть те характерные свойства модели конфликта (в терминологии Й. Барбура), которые существуют и сегодня в оценке и принятии научных данных. Каким образом мы должны соотносить авторитет Писания и наследие святых отцов Церкви с тем знанием, которое человек получает посредством разума, наблюдений и экспериментов? Должны ли мы отвергнуть научные данные как ложные только на том основании, что мы считаем, что они противоречат нашему пониманию Священного Писания и Предания?

Эти вопросы не были решены в полемике Галилея с кардиналом Беллярмином в 1616 г., поскольку кардинал полагал, что новая астрономия должна быть подчинена богословским предпосылкам. Ученый предложил более корректный способ решения этого вопроса, говоря, что авторитет Писания и отцов Церкви имеет отношение только к вопросам веры, но движение Земли не является таковым, и потому может быть разрешен только посредством разума и наблюдений.<sup>22</sup> При решении научных проблем необходимо использовать

методы науки вместо того, чтобы подвергать данные наук критике на основании того, что они, как кажется, противоречат авторитетным текстам религиозной традиции. В этой связи очень важно понимание критериев, которые используются в богословии. Современный конфликт эволюционной биологии и креационизма показывает, что эти критерии не всегда корректно используются противоположными сторонами. В Церкви существует экзегетическая традиция, которая отвечает на вопрос о том, как понимать Писание, когда с нашей точки зрения оно противоречит научным данным. Здесь уместно привести слова Бл. Августина: «Весьма часто случается, что даже и не христианин знает кое-что о земле, небе и остальных элементах видимого мира, о движении и обращении, даже величине и расстояниях звезд, об известных затмениях солнца и луны, круговращении годов и времен, о природе животных, растений, камней и тому подобном, – знает притом так, что защищает это знание и очевиднейшими доводами и опытом. Между тем крайне позорно, даже гибельно и в высшей степени опасно, что какой-нибудь неверный едва-едва удерживается от смеха, слыша, как христианин, говоря о подобных предметах яко бы на основании христианских писаний, несет такой вздор, что, как говорится, блуждает глазами по всему небу».<sup>23</sup> Правильное понимание термина «*consensus patrum*» предполагает, что оно относится только к богословским проблемам и не должно применяться к научным вопросам. Если мы расширяем авторитет религиозных текстов за рамки богословского понимания, мы рискуем догматизировать, например, учение о трехчастности душ, заимствованное отцами Церкви у Аристотеля, теорию различных влаг, из которых состоит человек, учение о происхождении различных видов животных, которое соответствовало уровню научного знания той эпохи, но безнадежно устарело сегодня.

Богословие не должно заменять собой науку, оно не должно диктовать ей, как она должна строить физические или химические теории, или как она должна совершать эксперименты. Но богословие может внести более глубокое измерение в наше понимание эволюции Вселенной и жизни на Земле, которого наука дать не может. Если наука изучает естественный мир с точки зрения его разумности, постижимости и упорядоченности, то теология рассматривает ценностные и смысловые аспекты этого мира, которые выходят за рамки науки. Если богословие ищет познания предельной транс-

цендентной реальности – Бога, то наука может дать нам ключи к пониманию того, каким образом эта предельная трансцендентная реальность проявляется себя в гармонии и порядке Вселенной. Хотя богословие и наука имеют различные области компетенции, они стремятся к достижению одной цели: найти истинное или полное понимание реальности. Поэтому весьма важно междисциплинарное взаимодействие между ними.

### Примечания

<sup>1</sup> Тертуллиан. Против Маркиона. I. 18.

<sup>2</sup> Михайлов П.Б. Естественное богопознание в греческой патристике. // Философия религии: альманах. М., Наука, 2007. С. 249.

<sup>3</sup> Климент Александрийский. Строматы. V. 13. 87.

<sup>4</sup> Афанасий Великий, свт. Слово против язычников. 27.

<sup>5</sup> Там же. 37.

<sup>6</sup> Там же. 38.

<sup>7</sup> Василий Великий, свт. Беседы на шестоднев. 1.

<sup>8</sup> Григорий Богослов, свт. Слово 43,11.

<sup>9</sup> Григорий Богослов, свт. Слово 28.

<sup>10</sup> Михайлов П.Б. Указ. соч. С. 260.

<sup>11</sup> Епифанович С.А. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М. 1996. С. 127-131.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Калист (Уэр), епископ. Через творение к Творцу. М., 1998. С. 9-13.

<sup>14</sup> Ayala F. Darwin's Revolution. // Campbell J., Schopf J. Creative evolution? Boston, Jones and Bartlett Publishers, 1994. P. 4.

<sup>15</sup> Wolf J. The Idea of Design in Nature: Science or Phenomenology? URL.: <http://www.metanexus.net/conference2009/artucles/Default.aspx?id=10856> (дата обращения: 10.04.11).

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Crick F. Of Molecules and Men. Seattle. University of Washington Press, 1966. P.10.

<sup>18</sup> Peacocke A. Evolution: the disguised friend of faith? NY. Templeton Foundation Press. 2004. P.61.

<sup>19</sup> Anthropic Principle. // Encyclopedia of Science and Religion. NY., Gale, 2003. P. 15.

<sup>20</sup> Ellis G. Issues in the Philosophy of Cosmology. URL: [http://arxiv.org/PS\\_cache/astro-ph/pdf/0602/0602280.pdf](http://arxiv.org/PS_cache/astro-ph/pdf/0602/0602280.pdf) (дата обращения 10.04.11).

<sup>21</sup> Polkinghorne J. Creation and the Structure of the Physical World. // Theology Today, 1987. № 44. P. 53.

<sup>22</sup> Finnochiaro M.A. Defending Copernicus and Galileo. Las Vegas, Springer, 2010. P. 84-85.

<sup>23</sup> Августин Блаженный. О книге Бытия буквально. 1.19.39.



## КРИТИКА ПОЗИТИВИСТСКОГО МЕТОДА В ЗАПАДНОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ ФЕНОМЕНОЛОГАМИ РЕЛИГИИ XX ВЕКА

*Иеромонах Варлаам (Горохов)*

Религиоведение сегодня стремится позиционировать себя как принципиально светскую, не теологическую дисциплину, обладающую, вследствие своей нейтральности, исключительной претензией на объективность. При этом всякое богословское осмысление феномена религии зачастую рассматривается как тенденциозное, необъективное и вследствие этого не могущее претендовать на статус научного рассмотрения. Конфессиональный анализ религии однозначно рассматривается как неакадемический, и, следовательно, ненаучный. Подобная позиция особенно характерна для отечественных религиоведов. Так, например, в недавно вышедшем сборнике «Протестантизм в Тюменской области», авторы пишут следующее: «Удручает практика обращения к православным священнослужителям и православным мирянам для получения консультаций или же экспертных оценок деятельности других религиозных течений».<sup>1</sup> Таким образом, экспертами в области религиоведения, по определению, могут являться исключительно светские религиоведы, стоящие на атеистических, или, в лучшем случае, агностических позициях. Любая теологическая позиция рассматривается как субъективная и тенденциозная.

Сегодняшнее состояние российской религиоведческой науки можно оценивать как довольно сложное и противоречивое. Постепенно она начинает избавляться от груза атеистических и материалистических «традиций», но этот процесс идет пока довольно медленно. Устойчиво сохраняется установка если не на материализм, то на позитивизм, как единственно научную,



заслуживающую внимания религиоведческую методологию и на отчуждение от религии и богословия. Между тем в западно-европейском религиоведении за прошедший XX век произошел огромный сдвиг во взаимоотношениях религиоведения и теологии, в оценке проблемы происхождения религии.

Необходимо отметить, что западноевропейское религиоведение как научная дисциплина возникает в шестидесятых годах XIX века. Главными центрами его развития стали Англия, Германия и Франция.<sup>2</sup> Большое значение для формирования религиоведения сыграли молодые отрасли гуманитарной науки, такие как антропология, этнология, сравнительное языкознание и сравнительная мифология. Необходимо отметить влияние определенных философских идей, таких, как позитивизм и материализм, которые олицетворяли собой дух времени той эпохи. Этим обусловлено то, что с момента своего возникновения, религиоведение не просто пыталось разграничить с теологией свои сферы влияния, но использовалось как таран для подрыва последней и вообще христианского мировоззрения в Европе. Этого не скрывали сами корифеи европейского религиоведения. В этот период европейские религиоведы пытались обосновать то, что религия – сравнительно позднее явление, возникшее из природных и социальных факторов, развивающееся от простых форм к более сложным. Для доказательства своей правоты вначале ими предпринимаются попытки найти безрелигиозные народы. О тщетности таких попыток свидетельствовал еще в 1871 г. известный английский антрополог и религиовед Эдуард Бернетт Тайлор (1832-1917): «Утверждение, что дикие племена, совершенно чуждые религиозных понятий, были действительно найдены, не опирается на достаточное количество доказательств, которых мы вправе требовать для такого исключительного случая».<sup>3</sup> Затем возникают различные теории происхождения религии из какой-либо одной ее примитивной формы. Так, французский религиовед Шарль де Бросс считал таким «минимумом религии» (если пользоваться терминологией Э. Тайлора) фетишизм, сам Э. Тайлор – анимизм, другой английский антрополог Герберт Спенсер – культ предков; французский религиовед Эмиль Дюркгейм – тотемизм, а английский антрополог Роберт Маретт – формулу табу-мана.

Вслед за этим все религиоведы второй половины XIX века пытались свести религию к нерелигиозным факторам. В частности, немецкий филолог и религиовед Макс Мюллер выводил происхождение мифологических и религиозных представлений из языка, согласно взглядам английского антрополога, этнографа и религиоведа Джеймса Джорджа Фрэзера (1854-1941) религия возникла по причине непонимания первобытным человеком окружающей действительности, а Э. Дюркгейм в своей работе «Элементарные формы религиозной жизни» доказывал, что в основе религии заложены коллективные представления, создаваемые самим обществом для своего сохранения и развития. Самоочевидным фактом для научного сознания того времени стала идея постепенного эволюционного развития, в том числе и в религии. «Несмотря на некоторые, порой весьма существенные, разногласия при решении проблемы происхождения и эволюции религии, – пишет современный российский религиовед А.Н. Красников, – антропологи и этнологи сходились в следующем: религия не есть нечто неизменное, – напротив, она закономерно изменяется, и определенными стадиям развития культуры соответствуют определенные религиозные верования и обряды... Эволюция религии есть плавный и постепенный процесс вытеснения простых верований и обрядов более сложными... Религиозные верования разных народов можно выстроить в один эволюционный ряд, который выглядит следующим образом: «минимум религии» – полидемонизм – политеизм – монотеизм».<sup>4</sup> В начале XX века казалось, что здание религиоведения уже построено и осталось выяснить еще несколько деталей, и все будет ясно и понятно окончательно. Но новый век принес религиоведам-позитивистам и материалистам самые неожиданные разочарования, так что еще в его первой половине полному крушению подверглась сама совокупность их методов.

Следует сказать, что в начале XX века возникает новая философская парадигма, основанная на стратегии «философии жизни», в противовес прежде безраздельно господствовавшему в европейской философии панлогизму. Наиболее ярким представителем направления «философии жизни» в первой половине XX века был французский философ Анри Бергсон. Подлинная

реальность у философа есть сам жизненный поток,<sup>5</sup> который постигается интуицией. Согласно определению Бергсона, интуиция представляет собой «род интеллектуальной симпатии, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого».<sup>6</sup>

С учением А. Бергсона перекликается работа американского философа Уильяма Джемса (1842-1910) «Многообразие религиозного опыта», вышедшая в 1901 году. Сам автор был последовательным эмпириком, совершенно отказался от определения сущности религии, предлагая путь опыта и наблюдения над религиозными переживаниями. Следует сказать, что Джемс в религиозном вопросе смещает акценты с онтологии (метафизика) и истории (позитивизм) на психологию. Религия в его интерпретации, прежде всего, касается переживания человеческой личности, благодаря которому она чувствует себя причастной высшей истине. В связи с этим ученый использовал даже особый термин «обновленное сознание». Поэтому труд У. Джемса во многом был тогда революционным в религиоведении. Большой популярностью в начале прошлого века в европейской философии стали пользоваться концепции немецких мыслителей Эдмунда Гуссерля (1859-1938) и Вильгельма Дильтея (1833-1911). Э. Гуссерль стал создателем нового направления в западной философии – феноменологии. При всей своей кажущейся отвлеченности идеи этих философов оказали свое немалое влияние на интеллектуальный климат эпохи, в том числе на формирующееся новое тогда направление в религиоведении – феноменологию религии. Сам термин «феноменология религии» впервые встречается в книге «Учебник истории религии» голландского религиоведа Пьера Даниэля Шантепи де ла Соссе (1848-1920). Этот ученый считал феноменологию религии неким звеном между основными религиоведческими дисциплинами: историей и философией религии, сводя ее роль к сравнению и систематизации различных религиозных явлений. Другой голландский религиовед Корнелис Петер Тиле (1830-1902) в работе «Основные принципы науки о религии» пишет следующее: «Антропология не только показала универсальность религии как человеческого проявления, но и обнаружи-

ла, что способ, каким она проявляется, и элементы, из которых она состоит, везде и во все времена по существу одни и те же. Чтобы рассмотреть эти постоянно возрождающиеся явления, мы должны расчленить религию, иными словами, сначала прибегнуть к феноменолого-аналитическому ее рассмотрению».<sup>7</sup> Впоследствии раскрытие данного утверждения станет перво-степенной задачей феноменологических исследований религии. Здесь следует также упомянуть шведского религиоведа архиепископа Шведской Лютеранской церкви Натана Зедеблома (1866-1931). По его мнению, для того, чтобы понять суть религии, надо не просто выделить ее элементарные формы, обосновывая это теориями анимизма, преанимизма и прамоноотеизма и тем более не выводить религию из нерелигиозных факторов, напротив, необходимо обращение к духовному миру человека. Зедеблом полагал, что главным качеством религии является понятие священного. Он писал в своей работе «Становление веры в Бога»: «Существует значимый критерий сущности религии – различие между «священным» и «профанным».<sup>8</sup> Это сближает позицию Н. Зедеблома с точкой зрения основателя классической феноменологии религии Р. Отто (1869-1937), немецким протестантским теологом и религиоведом. Труд «Священное» (1917) принес ученому мировую известность.<sup>9</sup> В этом труде он понимает священное как априорную категорию религиозного опыта. Основная «заслуга Отто состояла в детальной разработке категории «священное» и феноменологическом описании универсальной, сущностной структуры религиозного опыта».<sup>10</sup> Немецкий ученый, как и У. Джемс делает акцент на уникальность религиозного опыта. Согласно его взглядам, переживание священного нельзя отождествить ни с одним из человеческих переживаний, оно есть совершенно иное переживание Бога, как Тайны, вызывающей потрясение человеческого сердца. Его отличие от Джемса заключается в том, что Отто занимается изучением не просто духовного мира человека и его переживаний, его интересует не просто исследование действия священного в религиозном опыте человека, но и священное как сущее вне человека и проявляющее себя в разных формах, одним словом, Отто не довольствуется психологизмом, а хочет соединить онтологию и психологию. Влияние

парадигмы Р. Отто было столь велико, что последующие исследователи рассматривали феноменологию религии как феноменологию священного.

Другим выдающимся исследователем в области феноменологии религии являлся американский религиовед румынского происхождения М. Элиаде (1907-1986). Прежде всего, Элиаде выступает как последовательный критик позитивизма в религиоведении. Он говорит, что религиозные явления не могут быть сведены ни к чему другому: «Религиозное явление может быть воспринято в своем подлинном существе, только если подход исследователя адекватен исследуемому явлению, если иными словами, к нему подходят с религиозным же мерилom. Попытка познать существо таких явлений средствами физиологии, психологии, социологии, экономики, лингвистики, искусствоведения или какой-либо другой дисциплины обречена на неудачу; при этом ускользает именно то, что составляет их уникальное и ни к чему не сводимое свойство – их священный характер».<sup>11</sup> Далее Элиаде подчеркивает, что редукционизм не может привести исследователя к правильному пониманию религиозного явления. Он пишет: «Нам не представляется оправданным говорить о религиозных явлениях, двигаясь «от простого к сложному», – мы имеем в виду изложение, начинающееся с наиболее элементарных иерофаний (мана, необычное и т.д.), переходящее далее к тотемизму, фетишизму, поклонению природе или духам, потом богам или демонам и приводящее нас в конечном счете к монотеистической идее Бога. Наряду с простейшими религиозными переживаниями и представлениями мы неизменно встречаем следы более или менее богатых религиозных переживаний и представлений, таких, например, как культ Высшего существа».<sup>12</sup> М. Элиаде ищет корни сакрального не в социальной жизни человечества, как позитивисты Э. Дюркгейм и К. Маркс, а в сознании человека. Способность сознания человека к религиозному опыту Элиаде называет транссознанием. Элиаде признает, что религия не эволюционирует, но остается постоянным элементом у всех людей. Отсюда его учение о крипторелигиозности даже атеистов и агностиков. Однако М. Элиаде не исключает того, что религиозные факты происходят в истории и сама история оставляет на них свой отпечаток. «Сакральное являет себя нам

всегда в определенной исторической ситуации. Мистический опыт, даже самый интимный и трансцендентный, испытывает влияние обстоятельств своего времени. Еврейские пророки многим обязаны тем конкретным историческим событиям, которые служили оправданием и подтверждением их проповеди, равно как и всей религиозной истории Израиля, позволившей им выразить свой опыт в слове. В качестве исторического феномена – не в качестве личного опыта – нигилизм и онтологизм некоторых мистиков, принадлежавших традиции Махаяны, был бы невозможен без умозрения Упанишад». <sup>13</sup> В свою очередь, М. Элиаде говорит о необходимости герменевтики в интерпретации религиозных фактов, которые он называет иерофаниями, т.е. явлениями сакрального. Герменевтику ученый считал неким ключом к разгадке иерофаний. «Если серьезно и достаточно использовать в истории религий герменевтический метод, – говорит ученый, – то она перестает быть музеем ископаемых и становится тем чем она и должна быть с самого начала для всякого исследователя: рядом «сообщений», которые следуют дешифровать и понять. Интерес к этим «сообщениям» не носит исключительно исторического характера. Подобные сообщения «говорят» нам не только о давно канувшем в небытие прошедшем, они раскрывают такие фундаментальные экзистенциальные ситуации, которые представляют непосредственный интерес для современного человека». <sup>14</sup> История религии предстает у Элиаде как история религиозных идей, которые ученый рассматривает в феноменологическо-экзистенциальном плане. Думается, что эта идея может рассматриваться, как позитивный вклад в религиоведение, так как рассматривает религию в качестве уникального явления в сознании, влияющую непосредственно на жизненные установки религиозного человека, именно в религиозном переживании жизни видит корни значимости религиозного опыта для человека.

Таким образом, идеи феноменологов религии, внесших неоценимый вклад в западноевропейское религиоведение XX, должны стать составной частью и формирующейся российской религиоведческой науки, что, безусловно, необходимо для построения комплексного методологического подхода к проблемам изучения религиозных явлений.



## Примечания

<sup>1</sup> Протестантизм в Тюменском крае: история и современность. / Под ред. И.В. Боброва. СПб., 2006. С. 204.

<sup>2</sup> В англоязычной литературе религиоведение получило название The Science of Religion, в немецкоязычной – Die Religionswissenschaft, во французской – La Science de Religion.

<sup>3</sup> Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Пер. с англ. М., 1989. С. 206.

<sup>4</sup> Красников А.Н. Методология классического религиоведения. Благовещенск, 2004. С. 35-36.

<sup>5</sup> То же самое можно видеть у Вильгельма Дильтея, другого яркого представителя философии жизни.

<sup>6</sup> Бергсон А. Введение в метафизику. // Бергсон А. Сочинения в 5 т. СПб, 1914. Т. 5. С. 6.

<sup>7</sup> Тиле К. П. Основные принципы науки о религии. // Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1 / Пер. с англ., нем., фр. сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М.: Канон, 1996. С. 146.

<sup>8</sup> Зедеблом Н. Становление веры в Бога // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М.: Канон, 1998. С. 280.

<sup>9</sup> С большим уважением о труде Р. Отто «Священное» отзывались русские религиозные философы: прежде всего, С.Л. Франк, а также В.В. Зеньковский, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский.

<sup>10</sup> Красников А. Н. Становление классической феноменологии религии. // Религиоведение, 2002. № 1. С. 97.

<sup>11</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. С. 10.

<sup>12</sup> Там же. С. 11.

<sup>13</sup> Там же. С. 18.

<sup>14</sup> Элиаде М. Ностальгия по истокам. М., 2006. С. 16-17.



## КОММУНИКАЦИЯ В БОГОСЛОВИИ БЕРНАРА ЛОНЕРГАНА

*Протоиерей Димитрий Кирьянов*

Спектр идей Б. Лонергана в отношении коммуникации касается как философии и теологии, так и всех наук и дисциплин, с которыми философия и теология находятся во взаимосвязи. Лонерган был, прежде всего, богословом, но категории его мышления были общими, касающимися «объектов, которые входят в сферу компетенции не только теологии, но и других дисциплин».<sup>1</sup> Уже на уровне категорий существует тесная связь между теологией и другими дисциплинами, особенно философией и гуманитарными науками. На экзистенциальном уровне связь еще ближе, так как мы имеем дело с человечеством в ее конкретной реальности. Поэтому при рассмотрении места коммуникации в богословии Лонергана следует иметь в виду широкий спектр гуманитарного знания. В рамках этого широкого спектра можно выделить несколько ключевых аспектов коммуникации:

- коммуникация в Боге;
- внутренняя коммуникация в человеке;
- коммуникация между людьми, обществами и культурами;
- коммуникация между Богом и человеком.

В данной статье мы ограничимся лишь одним из аспектов коммуникации – богословской коммуникации, предполагающей трансляцию христианского послания как во временном, так и в пространственном и кросскультурном аспектах.

Прежде чем говорить о коммуникации в богословии Б.Лонергана, необходимо прояснить его интерпретацию таких терминов, как культура, религия и богословие. «Культура», утверждает Лонерган, «есть набор смыслов и ценностей,

определяющих обычный образ жизни; существует столько культур, сколько существует различных наборов таких смыслов и ценностей».<sup>2</sup> «Культура» воспринимается человеком на двух уровнях: повседневный уровень смысла и ценностей, определяющий данный образ жизни, и рефлексивный или суперструктурный уровень, возникающий из научных, философских и исследовательских объективаций. Первое, что мы можем назвать «здоровым смыслом», а последнее «теоретическим».

«Религия» является более сложным термином, чем может показаться на первый взгляд. Во многих случаях похожая на культуру, религия также является набором смыслов и ценностей, но в этом случае они информируют общий способ отношения к трансцендентному, описываемому различным образом: Полностью Иное (Д. Трейси), Святое (Р. Отто), Предельная Озабоченность (П. Тиллих), Тайна (К. Ранер) и Бытие в любви (Б. Лонерган). Различные формы богослужения, ритуалы, искусство, поведение, символы, и язык связаны вместе в фабрике религии. Религия сама функционирует на многих уровнях подобно культуре: она (1) проистекает из человеческого опыта, (2) содержит конкретную историю – или то, что религия предпочитает называть традицией – инкультурированную различными способами, которые выражают непрерывную связь с первоначальным опытом, и (3) является постоянно изменяющейся во взаимодействии с культурой.

«Богословие» для Лонергана есть интерпретация и артикуляция данных религиозного опыта в рамках уже существующих культурных установок: данные представлены богословию в рамках функциональных специальностей «исследования», «интерпретации», «истории» и различных способов объяснения в рамках функциональной специальности диалектики. Богословие является объективацией обращения к вере в рамках таких функциональных специальностей как «основания» веры, «догматики» или центральных положений веры, «систематики» или единой согласованности различных доктрин, и «коммуникации» аутентичного христианского послания. Богословие отличается от религии тем, что оно представляет собой дальнейшую дифференциацию сознания в отношении первоначального религиозного опыта.<sup>3</sup> Хотя богословие не-

отделимо от религии, оно не претендует на то, чтобы заменить собой веру, являющуюся религиозным актом, оно не является окончательным определителем того, какую форму может принимать инкультурированная вера. Богословие представляет собой дальнейшую стадию дифференциации сознания, поскольку оно представляет собой акт человеческого понимания веры, выраженной в религии (послания и традиции), а также и широкого спектра смыслов и ценностей, разделяемых людьми, принадлежащими к данной культурной и религиозной традиции. В лекции «Новое пастырское богословие» Лонерган подчеркивает, что совершенно неправильно начинать с доктрин, абстрагированных с самого начала от живого слова, и пытаться включить их снова в живую речь. Если пастырское «означает не более чем, логическое применение универсальных норм к конкретным случаям, нет никакой необходимости в пастырском совете или ... пастырском богословии».<sup>4</sup> Необходимо нечто большее, и «это нечто должно быть найдено в том, что исключает универсальное, в индивидуальном и личностном, в конкретном обществе и продолжающемся процессе истории».<sup>5</sup> Это «нечто большее», по мнению Лонергана, находится «во внутреннем опыте индивида и из этой основы проистекает понимание человеческого процесса, человеческого сообщества, человеческой истории»,<sup>6</sup> поэтому богословие должно быть не сухой дискурсивной наукой, но быть подлинно экзистенциальным, принимая во внимание человека во всей его глубинной связи с трансцендентной реальностью.

В рамках богословской методологии Лонергана коммуникация является восьмой и последней из функциональных специальностей, направленной на рефлексию области повседневного опыта и культурной реальности. Коммуникация представляет собой понимание и восприятие опыта другого. Коммуникативная функция смысла сообщается intersubjectively, художественно, символично, лингвистически, инкарнационно.<sup>7</sup> Коммуникация может иметь место на различных уровнях или различных степенях дифференциации сознания: повседневный опыт, научный, эстетический, теоретический, религиозный или мистический.

Для того, чтобы выявить специфику коммуникации, Лонерган обращается к рассмотрению отношений поколений,

удаленных во времени друг от друга, и отношению различных культурных групп и способов восприятия и передачи Откровения. Коммуникация христианского видения опирается на его символы, выраженные в сакральных текстах. Однако эти символы не являются прозрачными. Они требуют и критического исследования их смысла в первом столетии, и критического понимания их в XX веке. Необходимая общая среда, через которую вера как религия и широкий культурный контекст соединяются, это богословие. Значит оно является процессом, языком и актом коммуникации между двумя взаимосвязанными аспектами деятельности религии и культуры. Это разделение смыслов и ценностей не является статичным или односторонним, но активным, продолжающимся динамичным процессом.

Исходным пунктом рассмотрения этого аспекта коммуникации является Откровение, данное Богом в Сыне: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне» (Евр. 1:1-2). «Никто не знает Сына кроме Отца, и никто не знает Отца кроме Сына и того, кому Сын хочет открыть» (Мф. 11:27). Однако Откровение, полученное Сыном, предполагает сообщение на человеческом языке и, таким образом, требует коммуникации выражения того, что является невыразимым. Для того, чтобы осмыслить невыразимое знание Иисуса, Лонерган предлагает использовать томистское понятие аналогии, поскольку внутреннее знание Иисуса выходит за рамки обычного человеческого понимания.<sup>8</sup> Иисус первым оказался перед лицом проблемы христианской коммуникации. Благодаря совершенству внутренней коммуникации, он сообщил Божественное откровение Своим последователям «выразимым» языком, в терминах, которые они могли понять. Апостолы сообщали это Откровение в учении, проповедях, сочинениях и богослужении. Таким образом, Откровение, данное Иисусу Богом Отцом, перешло к церкви Палестины. Проблема коммуникации существует с того времени, когда христианское послание» было сообщено церкви в Палестине и было проповедано греко-римскому миру. Однако, по мнению Лонергана, проблема коммуникации стала осознаваться только с возникновением исторического сознания в последние два столетия. Отцы Церкви и средневековые

схоласты исследовали Писание и передавали текст на протяжении столетий без осознания огромной пропасти, которая отделяет их культуру и образ мышления от древней церкви. Сегодня это больше невозможно.

Лонерган разделяет проблему коммуникации на две части: 1) проблема перехода от ранней церкви к доктринам поздней церкви, и 2) проблема перехода от этих доктрин к нашему современному миру. Эта проблема может показаться надуманной: если ученые знают смысл текста, почему бы его просто не сообщить нам? Однако Лонерган задается вопросом: какой язык они собираются использовать? Очевидно, что не язык самих документов, поскольку и этот язык требует интерпретации. Но в то же время, ученый не может просто перейти на современный язык и тем самым перескочить пропасть между языком текста и современным языком. Основная проблема в том, как осуществить, и тем более, как оправдать этот прыжок. Лонерган предлагает вариант решения этого вопроса. Экзегет выражает свои интерпретации своим коллегам технически в замечаниях, статьях, монографиях, комментариях. Он использует все инструменты, доступные для исследователя: грамматики, лексиконы, и т.д., соотнося свои собственные исследования с предшествующими. Кроме того, «экзегет также обращается к своим ученикам, и он должен говорить им на совершенно ином языке. Примечания, статьи, монографии, комментарии не могут раскрыть тот объем и характер труда, который ушел на их написание».<sup>9</sup> Однако ни в одном случае не видна действительная проблема, которая заключается в том, как передать послание тем, кто не является учеными, т.е. широкому христианскому сообществу. В такой ситуации экзегет становится библейским богословом, стремящимся донести до современного человека мировосприятие людей далекого прошлого. Эти описания будут давать читателю впечатление о чуждом и архаическом; забота ученого об истинности будет проявляться в выборе, насколько возможно, библейской терминологии, он будет «внимателен к тому, чтобы избежать преждевременного перехода к более позднему языку, даже если этот язык одобрен богословской традицией».<sup>10</sup> Однако необходимо не просто описание, но объяснение, как эти различные смысловые элементы представлены в древнем тек-

сте, почему в древности эти элементы были собраны именно так и т.д.

Сегодня богословская проблема слышания древнего мира продолжает оставаться актуальной, и совершенно невозможно игнорировать необходимость глубокой интерпретации, которая была бы максимально аутентичной и, в то же время, современной. В повседневной жизни мы постоянно интерпретируем друг друга: улыбки, хмурость, жесты, иные выражения. Эти вопросы не являются просто теоретическими или техническими, поскольку проблема интерпретации требует прямого практического решения, например, в образовательной сфере, когда христианское послание передается молодому поколению.

Однако умение слышать древний мир в наше время есть только половина задачи, вторая половина выражается в формировании позиции в отношении к будущему. Проблема дальнейшей передачи христианского послания, которое мы сами получили, находится в одной плоскости с проблемой получения послания. Если интерпретация веры ранней церкви представляет собой проблему именно потому, что ранняя церковь обладала пониманием, которое существенно отличается от нашего, то можно говорить о проблеме передачи христианского учения в различных культурных рамках. Богословское сообщество должно трудиться над тем, чтобы преодолеть брешь между христианской древностью и современным миром, точно также пастырь или миссионер должен трудиться над тем, чтобы преодолеть брешь между церковным учением и культурой или субкультурой в той или иной пастырской или миссионерской области.

Эта ключевая позиция наиболее отчетливо выражена в последней главе «Метода в теологии» Лонергана, озаглавленной «Коммуникации». Здесь он касается вопросов онтологии, общества, государства, церкви, христианства сегодня, догмата искупления, социальной науки, так что может показаться, что эта глава не имеет какого-то единого стержня, однако все эти темы являются интегральными для его позиции и раскрывают его взгляд на коммуникацию. Лонерган переходит от теоретического рассмотрения вопроса к методам его практического осуществления: «Христианское послание должно быть сообщено всем нациям. Такая коммуникация предполагает, что проповед-



ники расширяют свой горизонт, включая в него внутреннее понимание культуры и языка людей, к которым они обращаются. Они должны воспринять подлинные ресурсы этой культуры и языка, и они должны использовать эти ресурсы творчески, так чтобы христианское послание не было искажено культурой, не было чуждой заплатой, налагаемой на нее сверху, но линией развития в самой культуре».<sup>11</sup>

На пути от Евангелия к догматическому учению отцов Церкви стояли свои специфические проблемы коммуникации, греческое античное наследие не сразу было преобразовано христианством; то же можно сказать о передаче учения церкви в конкретной культуре. Доктрины являются необходимыми, они имеют «функцию объяснения и защиты аутентичности свидетельства Церкви откровению во Христе Иисусе».<sup>12</sup> Но они не являются первичными. Здесь первенство принадлежит Евангелию, и настоящий вопрос заключается в том, как донести догматическое учение Церкви и проповедь Евангелия всем нациям. Проблема трансляции христианского послания в понимании Лонергана предполагает использование различных культурных рамок и концептуальных подходов. В этом смысле для христианского послания сегодня требуется «деэллинизация», преодоление ограниченности эллинизма.<sup>13</sup> Здесь присутствует непонимание того, что возникновение христианства в рамках эллинистической культуры и ее рецепция были несчастливым моментом в истории человечества, сама по себе встреча греческой философии и христианства не означала ассимиляции этой философии, но использование ее языка и категорий для выражения христианской истины. Прот. Георгий Флоровский писал: «Эллинизм в Церкви как бы увековечен, введен в самую ткань церковности, как вечная категория христианского существования... В литургии по восточному обряду раз навсегда закреплен этот эллинистический стиль “мистериального благочестия,” — так что, в известном смысле, и нельзя войти в ритм литургического тайнодействия, без некоторой мистической ре-эллинизации... Так и вообще, “эллинизм” в Церкви не есть только исторический и преходящий этап. И когда богослову начинает казаться, что “греческие категории” устарели, это свидетельствует только об его собственном выпадении из ритма



соборности. Кафолическим богословие может быть только в эллинизме...».<sup>14</sup>

Сегодня требование инкультурации в рамках католического богословия идет наряду с требованием деэллинизации, и эта позиция нашла отражение в официальных документах Римокатолической церкви. Так, энциклика Иоанна-Павла II «Вера и разум» говорит: «То, что евангелизация сначала встретила на своем пути греческую философию, не означает, что не следует обращаться к другим школам мышления. В наши дни, по мере того как Евангелие распространяется на территориях культур, которые до этого находились за пределами сферы влияния христианства, перед инкультурацией (проникновением веры в культуру) встают новые задачи».<sup>15</sup> Современный католический богослов Т. Гуарино говорит о необходимости «соизмеримого плюрализма», который допускает разнообразие философских систем, рамок, перспектив, которые фундаментально соизмеримы с требованиями веры. «Различные концептуальные системы будут всегда адекватными как возможные посредники и выразители христианской веры».<sup>16</sup> Однако здесь возникает вопрос. Как, например, возможно обращение христианского богословия к философии буддизма или даосизма с целью выражения истин христианской веры? Не приведет ли экспериментирование с «инкультурацией» и попытками обогатить христианство другими философско-религиозными традициями к утрате аутентичного христианского послания? Неудивительно, что прот. Георгий Флоровский подчеркивал, что уход от традиции христианского эллинизма ведет к разрыву с патристической традицией, и, в конечном итоге, к невозможности осуществления миссии Церкви в современном мире. Можно согласиться с Б. Лонерганом в том, что богословие действительно должно быть экзистенциальным, христианское послание действительно призвано стать линией развития в самой культуре, но рецепция этой линии развития предполагает, что и культура должна освободиться от того, что несовместимо с христианским посланием. Существует не только проблема «инкультурации послания», но также проблема «христианизации культуры». Успех христианской миссии возможен только тогда, когда существует гармоничное отношение между этими двумя движениями.

## Примечания

- <sup>1</sup> Lonergan B. *Method in Theology*. Toronto, 1972. P. 282.
- <sup>2</sup> Ibidem. P. 301.
- <sup>3</sup> Ibidem. P. 140.
- <sup>4</sup> Lonergan B. *A New Pastoral Theology*. // *Collected Works of Bernard Lonergan. Philosophical and Theological Papers. 1965-1980*. Toronto, 1988. P. 233.
- <sup>5</sup> Ibidem.
- <sup>6</sup> Ibidem. P. 234.
- <sup>7</sup> Ibidem. P. 78.
- <sup>8</sup> Lonergan, B. *De Verbo Incarnato (thesis altera ad decimam)*. Rome. 1964, P. 337.
- <sup>9</sup> Lonergan B. *Method in Theology*. P. 170.
- <sup>10</sup> Ibidem. P. 171.
- <sup>11</sup> Ibidem. P. 362.
- <sup>12</sup> Lonergan B. *Unity and Plurality*. // *A Third Collection Papers by Bernard J.F. Lonergan, S.J.* Toronto, 1985. P. 245.
- <sup>13</sup> Lonergan B. *On Dehellenization on Dogma*. // *A Second Collection*. Toronto, УТР, 1974. P. 27.
- <sup>14</sup> Флоровский Г., прот. *Пути русского богословия*. УМСА-Press, 2003, Т. 2. С. 221.
- <sup>15</sup> Энциклика «Вера и разум». Гл. 72. С. 100.
- <sup>16</sup> Guarino T.G. *Fides et ratio: theology and contemporary pluralism*. // *Theological Studies*. 2001. V. 62. Is. 4. P. 675.

## **АПОЛОГЕТИКА**

### **НАУКА И РЕЛИГИЯ: МНОГООБРАЗИЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПОДХОДОВ**

*Протоиерей Димитрий Кирьянов*

Необходимость конструктивного взаимодействия науки и богословия является одной из важнейших задач Церкви, что нашло свое отражение в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», принятых Архиерейским собором 2000 года: «... Церковь и светская наука призваны к сотрудничеству во имя спасения жизни и ее должного устройства. Их взаимодействие способствует созданию здорового творческого климата в духовно-интеллектуальной сфере, тем самым помогая созданию оптимальных условий для развития научных исследований».<sup>1</sup> Святейший Патриарх Кирилл на встрече в Московском инженерно-физическом институте 4 марта 2010 г. подчеркнул: «Красота вселенной, гармония бытия призывает нас к тому, чтобы мы познавали Вселенную».<sup>2</sup>

С момента возникновения во второй половине XX века междисциплинарной области исследований «наука и религия» сформировалось множество концептуальных подходов, отдельных направлений и научных школ. В данной статье представлен обзор основных методологических подходов соотношения богословия и науки, рассматривается типология соотношения науки и религии, методологическая программа «критического реализма» как моста между наукой и религией, основные направления развития методологии «науки и религии» в современном западном богословии; проблема редукционизма в науке, философии и богословии и др. Анализ многообразия концептуальных подходов к решению

данных проблем позволяет обозначить перспективные направления развития междисциплинарных исследований в этой области, а также увидеть слабые и сильные стороны предлагаемых западными богословами подходов.

Прежде чем говорить о диалоге науки и богословия, необходимо ответить на вопрос, как вообще возможно соотнесение богословия и науки? Эта тема включает проблемы эпистемологии, природы научного и религиозного языка, а также общие вопросы методологии. За прошедшие полвека существования «науки и религии» как академической дисциплины сформировалось множество различных методологических подходов, которые будут рассмотрены ниже.

Для классификации различных способов соотношения науки и религии предлагалось множество типологий. Такая типологизация является необходимой, поскольку она демонстрирует базисные мировоззренческие позиции сторонников конкретных моделей соотношения науки и богословия, весьма часто разделяемых широкой аудиторией и оказывающей влияние на массовое сознание.

Один из основателей «науки и религии» как академической дисциплины Иен Барбур<sup>3</sup> в 1988 г. предложил свою типологию «путей соотношения науки и религии», которая была представлена в его Гиффордских лекциях 1990 г. и стала классической для диалога науки и богословия. Барбур выделяет 4 типа взаимоотношений:

- конфликт (научный материализм, библейский буквализм);
- независимость (противопоставление методов, различный язык);
- диалог (вопросы границ, методологические параллели);
- интеграция (естественное богословие, богословие природы, систематический синтез).

В 1981 г. Артур Пикок предложил восьмиуровневую типологию.<sup>4</sup> Эта типология касается различий и сходств в областях, подходах, языке, отношении и объектах, а также предполагает модель интеграции науки и религии и возможность для науки создать метафизику, в рамках которой может быть сформулирована теология. В 1985 г. Ненси Мерфи, вдохновленная классической пятиуровневой типологией отношений между христианством и культурой, предложенной Р. Нибуром, применила ее к науке и религии.<sup>5</sup>

С ее точки зрения богословие приводит не только к трансформации культуры, но и к изменению науки.

В 1995 г. профессор Джорджтаунского университета Джон Хот предложил альтернативный вариант типологии, которая включает модели конфликта, контраста, контакта и подтверждения.<sup>6</sup> Первые три параллельны моделям Барбура, четвертая описывает богословие как дающее ключ к пониманию философских утверждений, лежащих в основании науки. Эти положения включают убеждение в рациональности, последовательности, упорядоченности вселенной. Дж. Хот рассматривает в своей работе ключевые вопросы отношения науки и религии и демонстрирует, каким образом каждый из четырех подходов отвечает на эти вопросы. В 1996 г. Вильгельм Дрис предложил 9-ти ступенчатую типологию, порождаемую тремя новыми реальностями – новым научным знанием, новыми идеями в философии науки и новым отношением к природе, которые оказывают влияние на три области: когнитивные утверждения религии, опыт и традиции.<sup>7</sup> Согласно В. Дрису, типология И. Барбура имеет дело с взаимодействием между религиозными когнитивными утверждениями и новым научным знанием. Филипп Хефнер предлагает включить в рамки своей шестиступенчатой типологии соединение мудрости религии мудрости с научными концепциями, конструирование новых метафизических систем науки и евангельское переосмысление традиционной религиозной рациональности. В работе о творении Энн Клиффорд развила детальную типологию отношений между римо-католической теологией и естественными науками, включающую непрерывность, отделение и взаимодействие.<sup>8</sup>

Предложенная в 1998 г. Тедом Петерсом восьмиступенчатая типология предполагает некоторое уточнение схемы И. Барбура. Во-первых, он проводит различие между «научными материалистами», которые утверждают, что наука поддерживает атеизм, и «научными империалистами», которые утверждают, что наука прокладывает путь к Богу, однако подобно научным материалистам утверждают, что только наука обладает истинным знанием. Он также проводит различие между римо-католическим «церковным авторитаризмом», который имел место с XIX века до Второго Ватиканского собора, и «научным креационизмом» XX века, который позиционирует себя как единственно верную науку,

основанную на буквальном прочтении Бытия.<sup>9</sup> Марк Ричардсон подчеркивает различие в литературных жанрах между интеллектуально/рациональными текстами, где законы науки открывают мудрость Бога; романтически/аффективными и эстетически/мистическими текстами, где наука связана с природой как сакральным; и текстами, опирающимися на традицию, где научные теории интегрируются в систематическое богословие мировых религий.<sup>10</sup> Существует также ряд других книг и статей, предлагающих аналогичные типологии для выражения многогранных отношений между наукой и религией.

В своей работе «Проблемы науки и религии», опубликованной в 1966 г., И. Барбур предложил аргументацию, касающуюся рассмотрения вопросов в области эпистемологии, языка и методологии.<sup>11</sup> Эти аргументы стали первым мостом между наукой и религией, который дал возможность начать конструктивный диалог, который продолжается уже более полувека. И. Барбур вновь рассматривает эти аргументы в своих Гиффордских лекциях 1990 г. Для обозначения специфики своей линии аргументации он предложил термин «критический реализм», который многие ученые сегодня отождествляют с понятием «научного реализма».

Барбур рассматривает критический реализм в качестве альтернативы трем конкурирующим интерпретациям научных теорий:

1) классическому или «наивному» реализму», который предполагает, что научные теории обеспечивают «фотографическим» представлением реальности;

2) инструментализму: научные теории являются просто средствами вычисления;

3) идеализму: научные теории отражают ментальную реальность.

С точки зрения критического реализма научные теории представляют собой частичное, пересматриваемое, абстрактное, но имеющее отношение к реальности знание мира. Научные теории выражаются лингвистически через метафоры и модели. Опираясь на Макса Блэка, Мэри Гесс, Дональда Шона и др., Барбур определяет «метафору» как аналогию, чей смысл не может быть сведен к набору буквальных утверждений. Научные модели, в свою очередь, являются систематически развиваемыми метафорами. «Модели и теории... избирательно представляют конкретные аспекты

мира со специфическими целями... Они должны приниматься серьезно, но не буквально».<sup>12</sup>

Затем Барбур обращается к современной дискуссии относительно методологии науки, рассматривая таких философов науки как Н.Р. Хансон, Дж. Холтон, Т. Кун, М. Полани, С. Тулмин и И. Лакатос. Он начинает с рассмотрения эмпиризма Карла Гемпеля, чей «гипотетико-дедуктивный метод» объединил вместе индуктивный и дедуктивный методы конструирования и проверки теорий. В 1960-е годы этот метод был существенно переработан. Теперь он рассматривается как действующий в рамках исторического и контекстуального элементов, которые характеризуют научное общество. Эти элементы включают обусловленность теории данными, присутствие интерсубъективности, нежели строгой объективности в рамках научной рациональности, связанность структуры науки с парадигмами и их смену в истории науки, присутствие метафизических утверждений о природе в научных парадигмах и роль эстетики и ценностей в выборе теорий. Научные теории являются созданными человеком конструкциями, и их выводы подвержены пересмотру и изменению. Тем не менее, согласно Барбуру, они должны оцениваться по четырем следующим критериям: согласие с данными, согласованность, форма и плодотворность.<sup>13</sup>

Барбур использует эти критерии для разъяснения термина «критический реализм». Подобно классическому реализму истина с точки зрения критического реализма есть соответствие реальности, а ключевым критерием истины является согласие теории с данными. Но мы часто имеем только косвенные свидетельства в пользу наших теорий; более того, совокупность теорий требует совместной проверки. Таким образом, внутренняя согласованность и форма также служат в качестве критериев истины. Поскольку этого недостаточно в ситуации, когда конкурирующие теории являются одинаково согласованными и всеохватными, четвертым критерием истинности служит плодотворность теории.

Обращаясь к философии религии, Барбур построил подобную линию обоснования критического реализма. Здесь его источниками в области религиозной эпистемологии, методологии и языка являются сочинения Дж. Виздома, Дж. Хика, Я. Рамсея и Ф. Ферре. Используя их аргументы, Барбур сформулировал свое основное методологическое утверждение: «фундаментальная структура ре-



лигии подобна в определенном отношении структуре науки, хотя отличается в некоторых вопросах».<sup>14</sup>

Сходства. Наука и религия делают когнитивные утверждения о мире, используя гипотетико-дедуктивный метод и контекстуалистские и историцистские подходы. Оба сообщества проводят наблюдения и эксперименты посредством моделей, рассматриваемых как аналогичные, всесторонние, согласованные и символические, и эти модели выражаются посредством метафор.

Различия. Существуют важные различия в «данных» религии и науки. Религиозные модели выполняют некогнитивные функции, такие как личная вовлеченность и изменение, которые отсутствуют в науке. Более того, в сравнении с наукой, где теории доминируют над моделями, в религии модели являются более влиятельными, чем теории. Религии недостает низкоуровневых законов, которые представлены в науке. Религия также включает элементы, которых нет в науке, такие как история, ритуал и откровение в исторических событиях.

Аргументация Барбура достигает своей кульминации в его применении анализа парадигм, которые имеют место в науке и религии, в рамках непрерывного спектра, в котором отражены субъективные и объективные свойства. Субъективные свойства включают влияние теории на данные, устойчивость всеохватных теорий по отношению к фальсификации, и отсутствие правил выбора среди парадигм. Объективные свойства включают присутствие общих данных, с которыми согласны обе стороны, накопление аргументов за или против теории, и существование критериев, которые независимы от парадигм. Существует динамичная напряженность между сходствами и различиями, субъективными и объективными свойствами в науке и религии, которая делает представленный Барбуром анализ оригинальным и плодотворным.

Когда Барбур развивал свою методологию критического реализма, некоторыми философами науки научный реализм был подвергнут критике. Так, Т. Кун акцентировал внимание главным образом на факторах, присущих научному сообществу, социологии с начала 1970-х годов исследовали социальную конструкцию науки. Эти экстерналистские подходы к науке акцентировали внимание на общественной истории науки и различных политико-экономических влияниях на науку. Согласно одной школе («силь-

ная программа»), нагруженность теории данными и влияние на теорию аргументации оказывает сильное влияние на содержание научных теорий и их оценку. Так, например, марксизм утверждает, что наука является источником власти над природой и, таким образом, над людьми, властью, которая рационализируется посредством апелляции к мифу об объективности. В то же время растет многообразие философских подходов в отношении к реализму в науке. Реалисты часто утверждали, что социальные и личностные влияния постепенно отфильтровываются благодаря методам проверки, используемым в науках. Более того, увеличение успеха в предсказательной силе и технологическом применении подразумевает, что научное знание является самосогласованным. Согласно оценке Барбура, такие экстерналистские подходы являются «ценным дополнением» интерналистского взгляда, в особенности в отношении содержания открытий. Однако апелляцию к интересам сторон трудно документировать, она недооценивает ограничения, накладываемые на теорию данными, а также тот факт, что проверка теорий уменьшает ошибки, вносимые интересами и идеологиями. Наконец, вызов культурного релятивизма должен применяться также и к экстерналистским утверждениям.

Аргументация Барбура развивалась различными учеными. В своих лекциях по науке и религии А. Пикок также придерживается позиции критического реализма. В рамках науки, где изменения в отношении к реализму со стороны социологии были существенными, Пикок опирался на аргументацию в пользу реализма, предложенную Э. Макмаллином, Х. Патнемом и Я. Хакингом.<sup>15</sup> В своих Гиффордских лекциях 1993 г. Пикок признает разнообразие позиций, которых придерживаются научные реалисты, но в то же время подчеркивает «общее ядро» утверждений»: изменения в науке являются прогрессивными, а целью науки является отображение реальности. Пикок делает подобные утверждения в пользу критического реализма в области богословия. Как и в науке, богословские концепции и модели являются частными, неадекватными и пересматриваемыми, но в отличие от науки, они включают сильную эмоциональную нагрузку. Пикок рассматривает их как «необходимые, и в действительности единственные пути выражения истины о Боге и Его отношении к человечеству». В то же время Пикок подчеркивает, что представление о Боге не означает описание Бога.

Ряд исследователей в области богословия и науки используют подобные подходы. Согласно Дж. Полкинхорну, критический реализм является лучшим способом объяснения успеха науки, единственной философией, адекватной научному опыту, а также взглядом, наиболее близким самим ученым. В своих Гиффордских лекциях 1994 г. Полкинхорн опирается на работы Т. Торранса и М. Полани с целью дважды подчеркнуть циклический характер знания: вера и понимание являются взаимосвязанными, а познаваемое и полученное знание являются взаимосогласованными. Научные теории представляют способ существования вещей, предлагая все более увеличивающуюся степень правдоподобия, как предполагает его девиз «эпистемология моделирует онтологию». Полкинхорн предлагает подобные аргументы и для богословия. «В богословской перспективе все формы реализма являются предписанными Богом, так как Бог не желает обманывать нас ...». <sup>16</sup> Вентцель ван Хьюстин в своих ранних сочинениях также рассматривал богословие в перспективе реализма, утверждая, что «богословие ... является научным образом связанным с реалистской точкой зрения», и описывая специфику богословского языка как «описание реальности». <sup>17</sup> Для ван Хьюстина гипотетический статус научных утверждений стал эсхатологическим измерением богословских утверждений. Т.Ф. Торранс также акцентирует внимание на научном характере богословия, поскольку, подобно естественным наукам, оно принимает метод, который определяется его объектом. Для богословия объектом является Бог, познаваемый нами посредством откровения Бога в воплощении и воскресении Слова. Теоретические структуры богословия раскрывают знание о Боге таким же образом, как теоретические структуры науки, например, такие как общая теория относительности Эйнштейна, обеспечивают объективным познанием этого мира. Согласно Торрансу, естественная теология может найти место в рамках положительного богословия. <sup>18</sup>

Центральное положение, которое занимают метафоры модели и парадигмы в науке и богословии в концепции Барбура, стимулировало целый спектр дискуссий. В 1984 г. М. Герхарт и А. Рассел акцентировали внимание на двух различных смыслах аналогии: 1) как расширения нашей концептуальной сети от известного к неизвестному; 2) как нового и динамичного отношения между двумя

отдельными сетями, между которыми существует напряженность. Они подчеркивают, что отношение между наукой и религией само по себе является метафорой.<sup>19</sup> В 1985 г. Дж. Соскис опубликовала обширное исследование метафоры в религиозном и научном языке, акцентируя внимание на различии между метафорой и моделью. Защищая богословский реализм, Соскис также акцентировала внимание на социальной и контекстуальной природе научного реализма, в котором теоретические термины «рассматриваются как представляющие реальность, не претендуя на исключительность».<sup>20</sup>

В 1988 г. Г. Кюнг применил анализ парадигм к истории богословия и сравнил результаты с историей науки.<sup>21</sup> В противоположность способу, каким парадигмы сменяются в науке, в богословии различные парадигмы – томизм, богословие реформации и др. – могут сосуществовать на протяжении истории.

Значительный вклад в развитие этой темы был внесен в 1981 г. Э. Макмаллином, который предложил термин «созвучие». Он стремился построить «согласованное мировоззрение», которое включает все формы познания. Созвучие, которое характеризует такое мировоззрение, не требует и даже не ожидает прямой поддержки. Оно скорее должно вовлекать взаимный вклад в отношение, который открыт «постоянным изменениям». В 1989 г. Р. Рассел, используя подход Макмаллина, предложил модели созвучия и диссонанса между научными и богословскими теориями. Вместо разрушения согласованного мировоззрения диссонанс указывает на динамический характер нашего мировоззрения, определяя проблемные места, необходимые изменения и потенциал для достижения большей согласованности. Более того, признавая, что теории в науке и богословии развиваются и сменяют друг друга, Рассел полагает, что можно перейти к изменению отношения между наукой и богословием.<sup>22</sup> Т. Петерс предпринял дальнейшее развитие этого подхода в рамках «гипотетического созвучия». Если созвучие в строгом смысле означает полную гармонию, мы можем «надеяться обнаружить его, но мы еще не нашли его». То, что нам необходимо, это определение области вопрошания или созвучия в «слабом смысле», но этого достаточно, чтобы способствовать дальнейшему исследованию. Петерс опирается на критический реализм, акцентируя внимание на том, что богословы и ученые

стремятся понять одну и ту же реальность. Прилагательное «гипотетическое» напоминает богословам, чтобы они рассматривали свои утверждения как фальсифицируемые и подверженные как возможному опровержению, так и возможному подтверждению.

Согласно В. Панненбергу, защита истины христианства с XIII века была внутренне связана с утверждением, что богословие является наукой.<sup>23</sup> Панненберг критически анализирует понятие науки, сформулированное в рамках философии логического позитивизма. Он согласен с К. Поппером, что научные теории являются пересматриваемыми гипотезами, хотя отвергает принцип фальсификации. Согласно Панненбергу теории в естественных и гуманитарных науках оцениваются по критерию согласованности, экономии и точности. Панненберг согласен с С. Туллином в том, что теории в истории, науке и герменевтике служат как объяснения благодаря рассмотрению фактов в более широком контексте. Для богословия объяснительным контекстом является вся реальность, включая будущее. Воскресение Иисуса играет ключевую роль в методологии Панненберга, в которой будущее раскрывается как эсхатон. Панненберг затем развивает критерий применимости богословских и научных теорий: наиболее адекватной является та теория, которая может включить в себя своих конкурентов.

В 1990 г. Н. Мерфи подвергла методологию Панненберга критике, утверждая, что Панненберг не может ответить на вызов богословской рациональности, сделанный Д. Юмом.<sup>24</sup> Точка зрения Юма не является соотносимой с точкой зрения Панненберга, и, таким образом, не может быть инкорпорирована в его систему. В качестве более адекватной альтернативы Мерфи рекомендовала принятие методологии научно-исследовательских программ И. Лакатоса. Согласно Лакатосу, мы должны оценивать относительный прогресс или регресс таких исследовательских программ на основе их способности предсказывать и подтверждать новые факты. Затем Мерфи предлагает критическую модификацию концепции новых фактов Лакатоса: «Факт является новым, если он не использовался в конструировании теории T, которая требует подтверждения ... (то есть) чье существование, по отношению к T, или интерпретируемость в свете T является впервые документированной после того, как T была предложена».<sup>25</sup> Эта модификация позволяет Мерфи применить методологию Лакатоса в области бо-

гословия, чтобы сделать вывод о том, какая из исследовательских программ в богословии является эмпирически прогрессивной, и таким образом, корректно выразить научный статус богословия.

Ф. Клейтон также отстаивает использование методологии Лакатоса в богословии.<sup>26</sup> Клейтон рассматривает «объяснение» как ключевую концепцию, используемую естественными, социальными науками и богословием. В естественных науках интерпретируются и физические данные, и опыт действующего субъекта, объяснение означает «понимание». Богословские объяснения требуют подтверждения посредством интерсубъективной проверяемости и универсальности, совершаемой сообществом. Клейтон проводит различие между открытием и оправданием: религиозные утверждения могут быть истинными, даже если их источники находятся в области социальных, а не просто физических данных.

В стремлении понять более четко типы отношений, которые существуют между различными научными и богословскими дисциплинами, исследователи в области богословия и науки рассматривают проблему редуccionизма. Следует подчеркнуть, что существует несколько типов редуccionизма, причем большинство ученых отвергает сильные формы в пользу нередуктивных иерархических моделей взаимоотношения дисциплин.

В 1974 г. Ф. Айяла выделил три различных типа редуccionистских тезисов:<sup>27</sup>

1) Методологический редуccionизм является исследовательской стратегией для изучения целого посредством деления на части (например, сведение клеток к макромолекулам), а также для применения теории из одной области исследований к другим областям.

2) Эпистемологическая редукция представляет собой утверждение, что процессы, свойства, законы или теории, находящиеся на высших уровнях сложности, могут быть полностью выведены из низших уровней сложности (например, законы нейробиологии могут быть выведены из физических законов).

3) Онтологический редуccionизм предполагает, что сложные объекты высших уровней организации являются полностью сводимыми к более простым сущностям, т.е. целое представляет собой не что иное, как сумму его частей.

Анализ Айялы стал широко использоваться в теологии и науке с 1976 г., когда Артур Пикок представил обширное изложение ре-



дукционизма.<sup>28</sup> В недавнем эссе Н. Мерфи добавила еще один тип редукционизма:

4) Причинный редукционизм, который предполагает, что характеристики и процессы частей полностью определяют целое.

Мерфи также представила разъяснение специфики онтологического редукционизма. Онтологический редукционизм предполагает, что «никакой новый вид метафизических «ингредиентов» не нужен для того, чтобы произвести объекты высших уровней сложности из низших».<sup>29</sup> Это предполагает отказ от так называемых «жизненных сил» или «энтелехии» в науках о жизни, а также разума или души как основы сознания. По сути, данный вид редукционизма, отстаиваемый Мерфи, является отказом от фундаментальных утверждений христианского богословия.

Мерфи также вводит пятый тип редукционизма:

5) Редуктивный материализм, который предполагает, что «только сущности низших уровней являются действительно реальными; сущности же высших уровней ... являются только составными структурами, сделанными из атомов».

Большинство исследователей в области богословия и науки признают важность методологического редукционизма в науке, однако рассматривают эпистемологический и редуктивный материализм как модели, обесценивающие дисциплины высших уровней и поддерживающие модель «конфликта» между наукой и богословием. В рамках этого похода утверждается, что академические дисциплины формируют несводимую иерархию, на нижнем уровне которой находится физика, затем идет химия, биология, физиология, нейронауки, науки о поведении, психологические и социальные науки. Упорядоченная иерархия отражает увеличивающуюся сложность изучаемых явлений, ограничения, накладываемые низшими уровнями на структурную организацию высших, а также эмерджентные свойства высших уровней. Это предполагает, что законы химии должны быть согласованными, а не противоречащими законам физики. Эмерджентность подразумевает, что высшие уровни в определенной степени являются автономными; они включают новые законы, процессы и свойства, которые не могут быть полностью сведены или объяснены или выведены из законов низших уровней. Упорядочение наук в иерархию соответствует исторической схеме возникновения все более сложных фи-



зических и биологических систем в процессе истории вселенной, включая галактики, звездное и планетарное развитие, и, в конечном счете, молекулярную и эволюционную биологию.

В 1979 г. А. Пикок, основываясь на работах М. Бекнера, М. Полани, Э. Нагеля, Ф. Айялы и Т. Добжански, описал такую иерархию дисциплин.<sup>30</sup> Иерархия дисциплин предполагает вертикальное и горизонтальное измерение. По вертикали находятся 4 уровня увеличения сложности: физический мир, живые организмы, поведение живых организмов, человеческая культура. По горизонтали иерархия отражает системы, упорядоченные по иерархии структурной и/или функциональной организации (макромолекулы, органеллы, клетки, органы, индивидуальные организмы, популяции, экосистемы). Представленный Пикоком анализ, несомненно, отражает широкий консенсус, имеющийся в научном сообществе. Ключевым вопросом является место и роль богословия в этой иерархии знания. Пикок помещает богословие на вершине иерархии. Однако такой подход предполагает ряд трудностей. Во-первых, в познании Бога невозможно изолировать мир и человека, необходимо искать пути интеграции всего, что мы знаем о всей иерархии. Другая трудность состоит в том, что если богословие находится на вершине иерархии, то согласно вышеприведенной модели, оно будет в максимальной степени ограничено открытиями и выводами других дисциплин. Н. Мерфи и Дж. Эллис предположили видоизменение этой картины, полагая, что иерархия может быть модифицирована в форме буквы Y.<sup>31</sup> Иерархия начинается с физики и идет к химии и биологии. Здесь иерархия разделяется, одна ветвь ведет к наукам, которые изучают целое, таким как геология, экология, астрофизика и космология, в то время как другая ведет к уровням, которые изучают сложные системы и включает в себя психологию, социальные науки и этику. Перевернутая Y затем вновь соединяет линии от космологии и этики, и находит свое завершение в богословии. В этой модели высшие уровни дополняются низшими уровнями, предлагая ответы на ключевые вопросы, поднимаемые ими. Это придает богословию существенно важную роль во всей системе, поскольку в таком подходе богословие отвечает на предельные вопросы, поставленные науками в рамках каждой ветви иерархии.

Некоторые специалисты области богословия и науки, принимая предшествующие аргументы в пользу эпистемологической

иерархии дисциплин, отвергают сопровождающие их фундаменталистские утверждения. Фундационализм является одной из центральных характеристик эпохи нового времени. Он предполагает, что подобно фундаменту, неустранимые факты (следуя эмпиризму Юма) или «ясные и отчетливые идеи» (следуя картезианскому идеализму) обеспечивают несомненным основанием всякого знания в каждой конкретной дисциплине. Из этого основания должны быть выведены все остальные эпистемологические утверждения в рамках дисциплины.

Отвечая на этот вызов, Н. Мерфи, например, принимает холистический подход У. Куайна,<sup>32</sup> в котором системы знания представляются более похожими на сеть, нежели на здание, причем каждый уровень иерархии дисциплин формирует свою собственную сеть. Ядро теорий, которое характеризует каждую дисциплину, лежит в центре сети; они являются косвенным образом связанными с краем сети и касаются оценки фактов и опыта.

Теперь следует рассмотреть ключевой вопрос, относящийся к проблеме методологии: какой должна быть соответствующая этим эпистемологическим схемам онтология? Большинство авторов, работающих в области богословия и науки, стремятся избежать двух крайностей: монизма как в форме редуктивного материализма, так и в форме абсолютного идеализма, а также крайностей витализма и картезианского дуализма.

В настоящее время в богословии и науке сформировалось три альтернативных подхода:

(1) эмерджентистский монизм (нередуктивный физикализм, онтологический редукционизм): существуют новые свойства и процессы на высших уровнях организации, но мир все же состоит только из физической материи (т.е. материи, как она описывается физикой);

(2) онтологическая эмерджентность: новые свойства и процессы, которые возникают на высших уровнях организации, показывают, что онтология мира, хотя и является монистической, не может быть сведена к одной только физике;

(3) органицизм (панэкспериментализм / метафизика процесса): каждое реальное событие включает «ментальный» полюс, хотя этот ментальный аспект производит сознание и самосознание только при условии развития достаточной биологической сложно-

сти. Панэксперименталисты часто отвергают эмерджентность как «ошибочную категорию».

Как в области богословия, так и в области науки есть исследователи, которые используют различные комбинации этих подходов в отношении к эпистемологии и онтологии. Пикок, Полкинхорн и Барбур, например, принимают иерархию наук, хотя они имеют различное понимание ее онтологических следствий (эмерджентистский монизм, диполярный монизм, панэкспериментализм). Н. Мерфи и Р. Рассел предпочитают нефундационалистские эпистемологии, но Мерфи предпочитает нередуктивный физикализм, в то время как Рассел предпочитает онтологическую эмерджентность. С другой стороны, некоторые теисты, такие как Р. Суинберн и Дж. Экклс принимают и эпистемологический и онтологический дуализм. Различия между этими позициями сравнительно незначительные в сравнении со взглядами атеистов, таких как Р. Доукинз или П. Эткинс, которые представляют модель «конфликта» науки и религии, и защищают и эпистемологический редукционизм, и редуктивный материализм.

Роль философии в диалоге науки и богословия может быть двойкой. Она может обеспечить всеохватным синтезом, полными метафизическими рамками, которые являются «последовательными и согласованными, адекватными и применимыми» ко всем областям знаний. В рамках западных подходов к диалогу науки и богословия можно привести примеры использования конкретных философских систем У. Стоугером (неотомизм) и И. Барбуром (философии процесса А.Н. Уайтхеда). Использование конкретных философских систем дает возможность рассмотрения широкого спектра общих вопросов о природе и осуществлять интеграцию наук в рамках конкретных философских моделей. В то же время использование конкретной метафизической системы накладывает ограничения на диапазон интерпретации научных теорий, а при быстром изменении научных парадигм может привести к неадекватности использования конкретной метафизической системы.

С другой стороны, философия может служить более скромной цели: она может обеспечить специфическими терминами и концепциями, такими как пространство, время, материя и причинность, являющимися общими для различных дисциплин. В качестве примера можно привести использование Пикоком «за-

кона и случая» как в области биологической эволюции, так и при рассмотрении богословской концепции творения, использование Полкинхорном концепций хаоса и сложности в природе и при интерпретации способа Божественного действия в мире. С другой стороны, философский анализ научной космологии может указать на фундаментальную обусловленность и рациональную постижимость вселенной. Эти предположения могут быть включены в богословие, где они соответствуют учению о творении. Философия может быть посредником в осмыслении концепции природы как в богословии, так и в фундаментальных естественных науках.

Следует все же подчеркнуть, что без единой всеохватной и объединяющей метафизической системы невозможно приступить к вопросам, касающимся всего спектра отношений между богословием и наукой, которые не могут быть рассмотрены посредством фрагментарных связей, предлагаемых отдельными терминами и концепциями, и богословские реконструкции в свете науки могут быть скорее отрывочными, нежели согласованными. На протяжении второй половины XX века критический реализм являлся господствующей школой мысли для исследователей, занимающихся вопросами взаимоотношения богословия и науки. Критический реализм предполагает принятие нескольких фундаментальных положений:

- 1) повсеместное присутствие и сложную эпистемологическую структуру метафоры во всех языках (в противоположность буквализму и экспрессивизму);
- 2) гипотетико-дедуктивную методологию (в противоположность позитивизму, эмпиризму и инструментализму);
- 3) иерархию дисциплин, имеющих свои ограничения и автономию (в противоположность эпистемологическому редукционизму);
- 4) обязательство связности, будь то отдельного термина или всей теории, а также принятие теории истины, включающей соответствие, согласованность и прагматизм;
- 5) серьезное рассмотрение метафизических вопросов.

Каждый из этих пунктов поднимает спектр широко обсуждаемых вопросов. Некоторые ученые обращали внимание на трудности реалистской интерпретации специфических научных теорий, таких как квантовая механика, а также ключевых богословских терминов, таких как концепция Бога. Другие подчеркивали раз-

нообразии реалистских позиций, принимаемых философами. Некоторые обращали повышенное внимание на различные модели рациональности и их соответственные подходы к «науке и религии» и важность различий, а также сходств, между теологией и наукой с точки зрения прагматизма.

Однако в целом критический реализм весьма широко используется в диалоге богословия и науки, и продолжает быть основой мировоззрения как многих ученых, так и богословов.

### **Примечания**

<sup>1</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XIV.1.

<sup>2</sup> Патриарх Кирилл призвал ученых к аскетизму во имя науки. URL:<http://www.rian.ru/religion/20100304/212194902.html> (дата обращения 5.04.2011).

<sup>3</sup> Barbour J.N. Religion and Science: Historical and Contemporary Issues. San Francisco, 1997. Барбур И. Религия и наука: история и современность. М., ББИ, 2000.

<sup>4</sup> Peacocke A.R. The Sciences and Theology in the Twentieth Century. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981. P. XIII – XV; Peacocke A.R. Theology for a Scientific Age. Minneapolis, Fortress Press, 1993. P. 20-21. На русском языке: Пикок А. Богословие в век науки. М., ББИ, 2004.

<sup>5</sup> Murphy N. A Niebuhrian Typology for the Relation of Theology to Science. // Pacific Theological Review, 1985. V. XVIII-3. P. 16-23.

<sup>6</sup> Haught J.F. Science & Religion: From Conflict to Conversation. New York, Paulist Press, 1995. Ch. 1.

<sup>7</sup> Drees W.B. Religion, Science and Naturalism. Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Ch. 1.5. P. 39-53.

<sup>8</sup> Clifford A.M. «Creation» in Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives. Minneapolis, Fortress Press, 1991. № 1. P. 193-248.

<sup>9</sup> Peters T. Science & Theology: The New Consonance. Boulder, Colorado, Westview Press, 1998. P. 13-22.

<sup>10</sup> Richardson M. Research Fellow's Report. // CTNS Bulletin, 1994. № 14-3.

<sup>11</sup> Barbour J. Issues in Science and Religion. NY, Harper & Row, 1971.

<sup>12</sup> Barbour J. Myths, Models, and Paradigms. NY, 1974. Ch. 3/2-3.

<sup>13</sup> Ibidem. Ch. 6/5.

<sup>14</sup> Barbour J. Religion in an age of science. P. 36.

<sup>15</sup> Peacocke A. The Sciences and Theology in the Twentieth Century. Chicago, 1986.

<sup>16</sup> Polkinghorne J. The faith of a physicist. P. 156. На русском языке: Полкинхорн Дж. Вера глазами физика. М., ББИ, 1998.

<sup>17</sup> Van Huyssteen W. Theology and the Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology. Grand Rapids, Eerdmans, 1989. P. 162.

<sup>18</sup> Torrance T.F. Space, Time and Resurrection. Grand Rapids: Eerdmans, 1976. P. IX – XIII.

<sup>19</sup> Gerhart M., Russell A.M. Metaphoric Process: The Creation of Scientific and Religious Understanding. Fort Worth, Texas Christian.

- <sup>20</sup> Soskice J. *Metaphor and Religious Language*. Oxford University Press, 1987. P. 131-32.
- <sup>21</sup> Kung H. *Theology for the Third Millennium: An Ecumenical View*. New York, Doubleday, 1988, В/II, P. 156.
- <sup>22</sup> Russell R.J. *Cosmology, Creation, and Contingency*. // *Cosmos as Creation: Theology and Science in Consonance*. Nashville, Abingdon Press, 1989. P. 188.
- <sup>23</sup> Pannenberg W. *Theology and the Philosophy of Science*. Philadelphia: Westminster Press, 1976.
- <sup>24</sup> Murphy N. *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. Ch. 2, 3.
- <sup>25</sup> *Ibidem*. P. 68.
- <sup>26</sup> Clayton P. *Explanation from Physics to Theology: An Essay in Rationality and Religion*. New Haven, Yale University Press, 1989.
- <sup>27</sup> Ayala F.J. *Introduction*. // *Studies in the Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems*. Berkeley, University of California Press, 1974.
- <sup>28</sup> Peacocke A. *Reductionism: A Review of the Epistemological Issues and Their Relevance to Biology and the Problem of Consciousness*. // *Zygon: Journal of Religion and Science*, 1976. V. 11.4.
- <sup>29</sup> Murphy N. *Supervenience and the Nonreducibility of Ethics to Biology*. // *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action*. Vatican City State; Berkeley, California: Vatican Observatory Publications; Center for Theology and the Natural Sciences, 1998. P. 466-67.
- <sup>30</sup> Peacocke A. *Creation and the World of Science*.
- <sup>31</sup> Мерфи Н., Элис Дж. *О нравственной природе Вселенной*. М., ББИ, 2004.
- <sup>32</sup> Murphy N. *Beyond liberalism and fundamentalism*. Ch. 6.

## АПОЛОГЕТИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ ТЕОДИЦЕИ ЛЕЙБНИЦА

*Протоиерей Дмитрий Кирьянов*

Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646-1716), бесспорно, является одним из величайших мыслителей XVII-XVIII веков. Огромные успехи естественнонаучной мысли этой эпохи, раскрывшей бесконечность и неисчерпаемость универсума, попытки показать естественное происхождение нашего мира – все это сильно пошатнуло многовековые религиозные представления о Боге как Творце и Промыслителе этого мира.

Реформационные движения XVI в., отколовшие от католицизма многие страны Европы, произвели на свет множество сектантских вероучений как рационалистического, так и мистического характера. Снова и снова человеческий разум задавал вопрос о происхождении зла в мире, о разумности мирового устройства. Этот «вековечный вопрос метафизики», как назвал его С.Н. Булгаков,<sup>1</sup> является основной темой главного произведения Лейбница «Опытов теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла».

Термин «теодицея» – с греч. «оправдание Бога» – обозначает совокупность религиозно-философских доктрин, стремящихся согласовать идею благого и разумного управления миром с наличием в мире зла. В «Теодицее» Лейбниц стремится разработать теоретический синтез, который дал бы убедительный ответ на животрепещущие вопросы об отношении Бога к человеку в самых сложных проявлениях его жизни. В этом произведении Лейбниц называет себя приверженцем естественной религии – деизма, хотя во многих местах теодицеи он высказывает теистические воззрения.



Свое произведение Лейбниц начинает с предварительных рассуждений о соотношении веры и разума. Эта проблема, как отмечает В.В. Соколов, «стала самой значительной гносеологической проблемой средневековой философии».<sup>2</sup> Еще в эпоху схоластики западные богословы пытались привлечь элементы логики к осмыслению и обоснованию догматов христианского вероучения. Некоторые из них, например, Пьер Абеляр, ставили все догматы христианства в зависимость от рассуждающей силы ума. Другой попыткой стала так называемая теория двойственной истины. Латинские аверроисты считали, что истина философии и истина христианской религии могут быть совершенно независимыми друг от друга, более того, в случае противоречия между ними, первенство следует отдавать философской истине. Номиналисты же считали, что между философией (наукой) и религиозным вероучением не может быть ничего общего ни в предметах, ни в методах познания. Вожди реформации М.Лютер и Ж.Кальвин вслед за поздними номиналистами полностью отрицали познаваемость догматов религии и поносили разум за его попытки проникнуть в тайны веры. Так или иначе, концепция двойственной истины привела к разрыву между философией (наукой) с одной стороны, и теологией (религией) с другой.

Такое разделение в конечном итоге привело к отрицанию необходимости религиозной жизни, догматов. Пьер Бейль, видный французский мыслитель XVII в., с которым полемизирует Лейбниц, наиболее последовательно отстаивал антидогматические позиции. Бейль считал, что в отношении бытия Бога и его действий невозможны никакие доказательства, ибо они заведомо противоречивы. Согласно Бейлю, «конфликт между религиозной верой и рассуждающим разумом неизбежен, неустраним ни при каких обстоятельствах».<sup>3</sup> При этом вера сильнее разума, стоит над ним и нередко подчиняет его себе. В противоположность Бейлю Лейбниц стремится примирить веру и анализирующий разум. Он повторяет слова Френсиса Бэкона, говоря, что «легкие глотки философии удаляют нас от Бога, но углубляющихся в нее она снова приводит к Нему».<sup>4</sup> Вслед за

Фомой Аквинским он выдвигает принцип сверхразумности догмата. Однако, если Фома говорит о сверхразумности догматов, утверждая слабость человеческого разума в познании божественного, то Лейбниц придает разуму перво-степенное значение. Разум является главным атрибутом Бога. Лейбниц определяет разум как «связь истин, которых человеческий ум может достигать естественным способом, без помощи света веры».<sup>5</sup>

Лейбниц постоянно проводит различие между тем, что превышает разум, и тем, что противоречит ему: «То, что противоречит разуму, противоречит безусловно достоверным истинам, а то, что превышает разум, противоречит только тому, что обыкновенно испытывают и узнают на основании опыта. Истина превышает разум, когда наш ум не может понять ее».<sup>6</sup> Решая проблему соотношения веры и разума, Лейбниц утверждает, что деятельность разума, определяемая, прежде всего, вечными истинами, позволяет в свете их понять самые глубокие начала всего сущего. Как пишет Ф. Коплстон: «Главная мысль аргументов Лейбница состоит в том, что как человеческое воображение и его продукты отражают изменчивый человеческий ум, так и вечные истины, которые открываются умом и вынуждают его признать себя, отражают вечное основание, вечное бытие...».<sup>7</sup> Тайны веры мыслящий ум может только объяснить: «Никакой элемент веры не содержит в себе противоречий, хотя и не может быть подтвержден доказательствами столь же точными, как доказательства математические, при которых противоположное заключение может привести нас *ad absurdum*, то есть к противоречию».<sup>8</sup>

К таким истинам, превышающим разум, Лейбниц относит тайну Святой Троицы, творение мира Богом, существующий порядок во вселенной. Проводя аналогию с миром чувственным, который не может быть осмыслен в адекватных, предельно достоверных понятиях, он пишет: «В природе существуют тысячи предметов, под которыми мы понимаем нечто, но которых мы, тем не менее, не понимаем».<sup>9</sup> Более того, Лейбниц утверждает: «Тайны можно объяснить, но лишь настолько, насколько это необходимо

для веры в них; однако их нельзя понять, и нельзя понять, как они происходят; точно также в природных вещах мы объясняем до известной степени многие чувственные качества предметов, но несовершенным образом, потому, что мы их не понимаем».<sup>10</sup>

Однако подчеркивая, что «разум полезен вере, нисколько ей не противореча», Лейбниц, по существу, ставит положения веры в зависимость от анализирующей и рассуждающей силы разума. Так присутствие Тела и Крови Христовых в Евхаристии он объясняет гравитационным действием тел друг на друга на расстоянии. Как небесные тела незримо соединены друг с другом гравитационной силой, так Христос незримо присутствует в Святых Дарах. Такое рационалистическое объяснение таинств следует из основной доктрины метафизики Лейбница – доктрины предустановленной гармонии.

Учение о предустановленной гармонии было развито Лейбницем в связи с его монадологией. Для объяснения связи и согласованности монад возможны три допущения:

допустить взаимодействие монад;

обратиться за помощью к Богу, попросив Его вмешиваться во всех необходимых случаях, ибо Он – Творец монад;

допустить, что монады изначально согласованы друг с другом, и эта согласованность, вложенная Творцом, является частью их природы.<sup>11</sup>

Первое решение, считает Лейбниц, не соответствует величию Бога. Второе предполагает непрерывное чудо, что может указывать, что мир, созданный Богом, не является наилучшим и совершенным. Третий путь – «предустановленная гармония», которая, согласно Лейбницу, «гарантирует идеальное соответствие представлений разных монад, то есть их истинность и реальность».<sup>12</sup> Бог создал монады взаимосогласованными, так что основанием согласованности каждой из них является их собственная природа. Предустановленная гармония предполагает в каждой из монад подчинение деятельности телесной ее духовно-мыслительной сущности. Кроме того, из этой доктрины следует, что мир, созданный Богом, является наилучшим из возможных. Вообще, созда-

ние наилучшего является у Лейбница одним из основных свойств природы Бога. Это свойство Бога лежит в основе все усложняющейся структуры бытия.

Лейбниц мыслит Бога величайшим архитектором, заботливейшим монархом. И здесь мы подходим к основному вопросу теодицеи: как в наилучшем из возможных миров могло появиться зло? Философ пишет: «В естественной теологии остается вопрос, каким образом начало единое, всеблагое, всемудрое и всемогущее могло допустить зло, и в особенности как оно могло допустить грех и как оно может часто делать злых людей счастливыми, а добродетельных несчастными?». <sup>13</sup>

Пытаясь решить столь сложную проблему, Лейбниц выделяет три типа зла:

метафизическое;

моральное;

физическое.

Метафизическое зло связано с конечностью смертных существ, а следовательно, их несовершенством.

Моральное зло – это совершенный человеком грех, когда он (человек) не выполняет целей, для которых предназначен. Причина такого зла кроется не в Боге, а в человеке. Сущность зла морального Лейбниц полагает в ограниченности человека и ошибочном действии его из-за ложного представления о цели: «Зло, подобно мраку, является не только незнанием, но еще и заблуждением и дурным направлением воли, состоящим в определенном рода лишенности». <sup>14</sup> Как справедливо указывает В. Несмелов: «Лейбниц вместе с Аристотелем полагал, что зло имеет свою добрую сторону, как условие, соответствующее наиболее яркому освещению действительной красоты добра и, стало быть, содействующее нашему миру быть наилучшим из всех возможных миров. Понятно, что такая теодицея могла пользоваться успехом только у последних могикиан схоластического образования». <sup>15</sup> Лейбниц пишет: «Человек сам виновник своих дел: таким он есть теперь, таким он был в божественных идеях». <sup>16</sup> Однако выбор мира, в котором Адам может грешить, должен рассматриваться согласно концепции пред-

установленной гармонии наилучшим. Из факта присутствия греха и грешного человека в мире Лейбниц делает вывод, что «Бог, руководящий необходимыми основаниями мудрости, определил, чтобы человек явился в своем бытии таким, каков он есть теперь».<sup>17</sup> Фактически, из этой концепции следует, что Бог своей предшествующей волей предопределил грехопадение Адама. Хотя Лейбниц и дистанцировался от кальвинистского учения, говоря, что Бог не мог желать зла, или толкать человека к греху, однако его позиция в этом вопросе недалеко отстоит от Кальвина. По Лейбницу Бог должен был допустить зло, так как это соответствовало Его величайшей мудрости, которая не может не творить наилучшее. Удивительно, но атрибут Бога – разум, мудрость – у Лейбница как бы довлеет над самим Богом. По справедливому замечанию В.В. Соколова, интеллектуализирует и рационализирует понятие Бога, что наводит на мысль, что Бог философов и Бог веры далеко не одно и то же.<sup>18</sup>

Физическое зло является последствием греха и состоит в страдании. Оно, согласно Лейбницу, служит предотвращению большего зла или достижению большего блага: «Наказание служит средством исправления или примером; зло зачастую помогает больше любить благо, а иногда способствует усовершенствованию того, кто его терпит...».<sup>19</sup>

Однако если Бог избрал наилучший из возможных миров, то почему в нем присутствует зло? Рассматривая вопрос о происхождении зла в мире, Лейбниц отвергает дуалистическую концепцию, трактующую зло как неискоренимое начало бытия. Эта мифологема, восходящая к иранскому религиозному деятелю Зороастру, получила довольно широкое распространение в эпоху позднего возрождения. Лейбниц, придерживаясь концепции Блаженного Августина, трактует зло не как онтологическое начало, а как убывающую степень божественного присутствия. Зло не имеет самостоятельного бытия, но является лишь недостатком добра. Человек в своей жизни, по Лейбницу, не должен роптать на судьбу, но благодарить Бога за ту меру добра, которой Он его наделил.

Страдание физическое придает ценность добру. Когда человек говорит, что в мире слишком много зла и неправды, он

не может видеть всю совокупность вещей и событий, которая представляет собой гармонию. Лейбниц утверждает, что «заблуждения людей происходят, прежде всего, из-за того, что они обыкновенно думают, будто наилучшее для целого должно быть наилучшим и для каждой части его».<sup>20</sup> Кроме того, он пишет: «Беспорядки в частностях удивительным образом открывают красоту целого, подобно тому как некоторый диссонанс, допущенный кстати, делает гармонию более прекрасной».<sup>21</sup> Таким образом, зло, «допущенное кстати», делает гармонию нашего мира более прекрасной, с чем никак нельзя согласиться. Характеризуя такое объяснение наличия зла в мире, протоиерей Сергей Булгаков пишет: «Лейбниц (подобно карамазовскому черту) считает зло необходимым элементом совершенного порядка вещей, оттеняющим, по Божьему попущению добро».<sup>22</sup>

Если зло моральное и физическое проникает в мир с грехопадением прародителей, то зло метафизическое неустрашимо и неизбежно ввиду несовершенства твари: «существует природное несовершенство в каждом создании еще до греха, так как всякое создание по самому существу своему ограничено; откуда следует, что оно не все знает, может заблуждаться и совершать другие ошибки».<sup>23</sup>

Говоря о метафизическом зле, Лейбниц невольно бросает тень на Бога как Творца всего сотворенного. Но зло метафизическое нельзя считать злом в собственном смысле слова, ибо метафизическое зло обнаруживает себя только в отрыве твари от Бога, ее попытке автономии от Бога. Иначе можно сказать, что несовершенство твари по замыслу Творца устраняется совершенством Бога, обожением твари. Но Лейбницу, по-видимому, была чужда идея обожения твари, являющаяся центральной для святоотеческой мысли. Оставаясь на позициях «естественной религии», проповедником которой он считал Самого Христа, он не мог принять идею обожения твари, требующую чтобы Бог постоянно участвовал в судьбе отдельных созданий. «Бог, – пишет Лейбниц, – сотворил субстанции и дал им необходимые для них силы... после этого он предоставил уже им самим действовать, а сам только сохраняет их, не оказывая им никакой помощи в их действиях».<sup>24</sup>



Решая вопрос о том, почему Бог допустил существование зла в мире, Лейбниц, как ранее Кальвин и другие протестанты, пользуется концепцией абсолютной власти Божией (*potentia Dei absoluta*). Он пишет: «Богу нет надобности измышлять или подыскивать особенные соображения, которые могли бы привести Его к допущению зла. Необходимо согласиться, что существует бесчисленное множество обстоятельств, совокупность которых могла привести Его к тому решению, что нет надобности препятствовать появлению некоторого зла». <sup>25</sup> Согласно Лейбницу, Бог находится выше понятий морали, добра и зла: «Бог поистине не имеет судьи, который принудил бы Его предоставлять то, что может быть превращено во зло. Но Его собственная мудрость есть самый могущественный судья, какого только можно отыскать; Его решения не подлежат обжалованию, они суть определения судеб». <sup>26</sup>

В контексте проблемы существования зла Лейбниц рассматривает также проблему человеческой свободы. Согласно его концепции существует три условия свободы:

- а) понимание;
- б) самопроизвольность;
- в) случайность или возможность.

Первое условие означает, что поступок без понимания, осознания его уже находится вне свободы. Второе условие исключает любое внешнее принуждение или насилие над человеком. Это гарантирует, что поступок будет зависеть от внутренних мотивов человека. Третье условие подразумевает возможность противоположного действия и исключает логическую и метафизическую необходимость поступка. Такое понимание свободы подразумевает зависимость души только от себя самой, а не от чего-то другого. Однако если все духовные монады взаимно согласованы, то не является ли свобода монад иллюзорной? Если Бог от века избрал мир, в котором человек будет грешить, то каков смысл в нравственном поведении? Лейбниц не дает ответа на этот вопрос. Он пишет: «От начала времен Бог видит, что вот из этого выйдет некий Иуда, потому что в идее или знании о нем у Бога уже есть будущий свободный поступок...». <sup>27</sup> Вслед за



этим возникает вопрос, почему такой Иуда-предатель, только возможный в идее, мог существовать в действительности? Исходя из учения о предустановленной гармонии, Лейбниц утверждает, что существование этого грешника, в конце концов, явится самым совершенным способом существования из всех возможных. Фактически, своим последним высказыванием Лейбниц соглашается с доктриной Кальвина об абсолютном двойном предопределении. Свобода человека становится возможной в силу того, что он является высшей из всех земных монад, способной к самопознанию и самоопределению. Однако признавая существование человеческой свободы, Лейбниц, тем не менее, как последовательный детерминист отрицает свободу воли, придает ей негативный характер: «свободная воля есть ближайшая причина зла виновности, и затем зла наказания, хотя верно и то, что природное несовершенство созданий, существовавшее в представлении вечных идей, есть первая и наиболее отдаленная причина этого».<sup>28</sup>

Подводя итог необходимо отметить, что Лейбниц в своем сочинении хотя и пользуется христианскими понятиями, но создает апологетику не христианства, а «естественной религии» – деизма. Лейбниц сознательно дистанцировался от различных религиозных движений своего времени, стремясь создать некий синтез христианства, на основе которого он хотел объединить существующие религии. Справедливости ради следует отметить, что Лейбниц не был последовательным в своих деистических воззрениях, и к концу «Теодицеи» он становится теистом. Огромной заслугой Лейбница, несомненно, была попытка примирения религиозной веры и разума, идея гармонии и телеологичности созданного мира. Однако рационалистическое понимание религии не позволило ему сделать апологетику подлинно христианской, что существенно снижает ценность его работы.

## Примечания

- <sup>1</sup> Булгаков С.Н. Иван Карамазов как философский тип. // Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х т. М., Наука. 1993. Т. 2. С. 29.
- <sup>2</sup> Соколов В.В. Философское значение «Теодицеи» Лейбница. // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. М., Мысль. 1989. Т. 4. С. 6.
- <sup>3</sup> Там же. С. 10.
- <sup>4</sup> Лейбниц Г.В.Ф. Опыты теодицеи... С. 329.
- <sup>5</sup> Там же. С. 75.
- <sup>6</sup> Там же. С. 91.
- <sup>7</sup> Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М., Энигма. 1997. С. 45.
- <sup>8</sup> Лейбниц Г.В.Ф. Указ. соч. С. 90.
- <sup>9</sup> Там же. С. 90.
- <sup>10</sup> Там же. С. 78.
- <sup>11</sup> Реале Дж. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., Петрополис, 1996. Т. 3. С. 287.
- <sup>12</sup> Там же. С. 289.
- <sup>13</sup> Лейбниц Г.В.Ф. Указ. соч. С. 102-103.
- <sup>14</sup> Там же. С. 151.
- <sup>15</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке. // Русская религиозная антропология. Том 2: антология. М. 1997. С. 159.
- <sup>16</sup> Лейбниц Г.В.Ф. Указ. соч. С. 233.
- <sup>17</sup> Там же.
- <sup>18</sup> Соколов В.В. Указ. соч. С. 16.
- <sup>19</sup> Реале Дж. Антисери Д. Указ. соч. С. 292.
- <sup>20</sup> Лейбниц Г.В.Ф. Указ. соч. С. 279.
- <sup>21</sup> Там же. С. 409-410.
- <sup>22</sup> Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса. // Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х тт. М., Наука, 1993. Т. 1. С. 658.
- <sup>23</sup> Лейбниц Г.В.Ф. Указ. соч. С. С. 409-410.
- <sup>24</sup> Там же. С. 147.
- <sup>25</sup> Там же. С. 208.
- <sup>26</sup> Там же.
- <sup>27</sup> Реале Дж. Антисери Д. Указ. соч. С. 297.
- <sup>28</sup> Лейбниц Г.В.Ф. Указ. соч. С. 325.

## НЕЙРОНАУКА И БОГОСЛОВИЕ

*Протоиерей Димитрий Кирьянов*

Нейронаука или нейробиология включает спектр дисциплин, касающихся исследования нервной системы и ее функций. Поскольку нервная система может изучаться на различных уровнях – от молекулярной структуры нервных клеточных мембран до функций всего мозга, – нейронаука является мультидисциплинарной областью.

Нейробиология как область исследований в той или иной степени связана с четырьмя фундаментальными философскими позициями: эмпиризм, физикализм, редукционизм и детерминизм. Подобно любой науке, нейронаука является эмпирической, опирающейся на систематические наблюдения и эксперимент. Однако нейробиологи могут иметь различные мировоззренческие позиции в отношении к тому, является ли эмпиризм единственным средством познания истины. Физикализм предполагает, что человеческий разум и поведение являются продуктами физической деятельности нервной системы. Хотя нейробиологи могут иметь вненаучные обязательства в отношении дуализма души и тела или разума и тела, нейробиология как наука не предполагает включения в свою область исследований какой-либо нематериальной реальности. Методологический редукционизм науки предполагает, что поведение сложных систем может быть изучено посредством разделения на более простые составляющие и исследования этих частей. Причинный или онтологический редукционизм предполагает, что причины какого-либо ментального состояния или события в поведении находятся в элементарных механизмах, так что, в конечном счете, вся ментальная деятельность может быть

объяснима в терминах химии и физики.<sup>1</sup> В последние годы некоторые нейробиологи стали склоняться к концепции нередуктивных причинных принципов, возникающих в рамках сложных систем, таких как мозг, ослабевая, таким образом, господство причинного редукционизма в нейронауке. Тем не менее, методологический редукционизм является доминирующим принципом в рамках этой области исследований. Детерминизм предполагает, что физическое состояние мозга в один момент времени является полностью определяющим непосредственное будущее деятельности мозга. Как это ни парадоксально, многие исследования в области нейронауки осуществляются таким образом, как если бы настоящая активность мозга детерминировала будущее ментальной активности. Ф. Уотс отмечает, что это не является следствием научной аргументации, но скорее того, каким образом интерпретируются научные аргументы. Как правило строгая редукционистская позиция отстаивается в популярной литературе, нежели в тщательном детальном научном исследовании.<sup>2</sup>

Поскольку нейронаука претендует на то, чтобы дать всестороннее объяснение феноменов сознания, то в сферу ее компетенции входит также исследование такой сложной сферы, как феномены религиозного сознания. Термин нейротеология был введен в конце XX века Джоном Эшбруком для обозначения области исследований, предполагающих осуществление интеграции нейронауки и теологии.<sup>3</sup> Нейротеология представляет собой уникальную область исследований, которая имеет своей целью понимание отношений между мозгом и богословием, и в более широком смысле между сознанием и религией.<sup>4</sup>

В рамках нейротеологии сформировалось два основных направления исследований. Первая линия исследований была доминирующей в течение 1970-80-х годов, когда Е. Д'Аквили, Ч. Лафлин и др. попытались соотнести нейропсихологию с религиозными явлениями, например, посредством рассмотрения нейропсихологических детерминант ритуального поведения.<sup>5</sup> Они исследовали психологические характеристики, связанные с доминированием левого или

правого полушарий мозга в отношении к различным проявлениям религиозной веры.

Вторая линия исследований в области нейротеологии предполагает интеграцию современного научного знания и богословского осмысления. В этом подходе разум и душа, свобода воли, сознание, ответственность и связь человека с Богом мыслятся как фундаментальные характеристики человеческой личности. Зачастую в области нейронаук эти характеристики личности либо ставятся под сомнение, либо сводятся к их материальным отношениям, поэтому второй тип нейротеологии нацелен на то, чтобы попытаться интегрировать научное и богословское видение человека в целостную непротиворечивую картину, улучшить наше понимание человеческого разума и мозга, религии и теологии.<sup>6</sup>

В современной нейробиологии в ряде исследований предполагается, что в некоторых случаях религиозный опыт истекает из аномальной нейронной активности в височных долях мозга и лимбической системе. С 1980-х годов начался поиск специфических структур мозга и функционирования мозга в соотношении с религиозным или мистическим опытом. М. Персингер и В. Рамачандран высказывались в пользу прямого отношения между религиозным опытом и активностью височной доли.<sup>7</sup> Персингер проводил исследования более 10 лет и в результате связал деятельность мозга с мистическим опытом, интерпретировав это отношение атеистически. Персингер использовал шлем с электродами (он назвал его «шлем Бога»), который надевался на голову человека и производил электромагнитную стимуляцию определенных секторов передней части коры головного мозга, производящих чувства, похожие на выход из тела, или что Персингер назвал «чувство присутствия».<sup>8</sup> Электромагнитная стимуляция височных долей увеличивает сходство с опытом «чувства присутствия», что привело других исследователей к размышлениям о том, что аномальная активность височных долей является нейронной основой любого религиозного опыта. Сама возможность стимуляции этих состояний привела ученых к натуралистическому выводу о том, что подобные состояния являются ничем иным как просто

индуцированием мозгом мистического опыта. В результате М. Альпер в согласии с опытами Персингера делает вывод, что «религиозный опыт не является проявлением контакта с божественным, но скорее способом, каким наш мозг интерпретирует определенные генетически обусловленные нейрхимические процессы».<sup>9</sup>

В то же время такие исследователи, как Д'Аквили, Э. Ньюберг и К. Олбрайт выступают против чрезмерно редуционистского подхода в области исследований мозга. Они подчеркивают, что религиозный опыт оказывает влияние на весь мозг.<sup>10</sup> Так, согласно Олбрайту, «локализация «модуля Бога» или «передатчика Бога» в лимбической системе игнорирует тот факт, что мозг действует как целое, а не как независимые и несвязанные между собой модули».<sup>11</sup>

Целью исследований Д'Аквили и Э. Ньюберга был вопрос о том, каким образом религия и Бог воспринимаются и испытываются человеческим мозгом и разумом. В результате они выяснили, что в ходе медитации и молитвы уровень активности в тех частях мозга, которые отвечают за отличие между «я» и внешним миром, снижается. Д'Аквили и Ньюберг считают результаты своих исследований не только вкладом в нейронауку, но также и в богословие, поскольку, по их мнению, это позволит объединить все элементы религии в одну рациональную схему. Эти исследователи полагают, что чувство отделения «я» и осознания единения с Богом или вселенной, которое испытывается некоторыми людьми во время занятий трансцендентальной медитацией или некоторыми формами молитвы, связано со снижением активности в теменной доле мозга, нежели с увеличением активности височных долей. Кроме того, ряд нейрофизиологов находят некоторую корреляцию между активностью определенных частей мозга и культурно обусловленным религиозным поведением.<sup>12</sup>

Исследования активности мозга во время религиозного опыта с очевидностью показывают, что религиозный опыт (будь то ощущение экстаза, страха, или единства) имеет коррелят в функциональных состояниях мозга. Однако остается неясным, являются ли эти функциональные состояния моз-

га уникальными для религиозного опыта или также встречаются в ситуациях, которые человек не рассматривает как религиозные. Является ли религиозная атрибуция опыта вопросом контекста, в каком встречается это состояние, или скорее вопросом конкретного состояния мозга? Однако действительно важный вопрос, на который необходимо попытаться ответить в рамках подобных исследований, как справедливо отмечает нейробиолог из центра исследований сознания и мозга в Эспоо А. Фингельгурц: «Является ли наш мозг устроенным таким образом, чтобы создавать Бога, или наш мозг устроен таким образом, чтобы воспринимать Бога?». <sup>13</sup>

В 2007 г. вышла работа «Духовный мозг: аргументы нейронауки в пользу существования души» Марио Бюрогарда и Дениса О'Лири, которые попытались показать в своей работе, что «деспотизм материализма в нейронауке не выдерживает строгой проверки». <sup>14</sup> М. Бюрогард и О'Лири показали, что попытки выделить специфическую область мозга, предпринятые целым рядом нейробиологов – М. Альпером, Д. Хамером, Дж. Сэйвером, Дж. Рабином и М. Персингером – производящую религиозный опыт или веру в Бога являются весьма ненадежными. Так, проведя анализ данных, полученных различными группами ученых, Бюрегард, а также А. Финкельгурц приходят к выводу, что духовный опыт, «чувство присутствия», трансцендентность, или единство с высшим существом может проявлять себя в виде различных реакций «во многих областях мозга, а не только в височных долях». <sup>15</sup>

Если мозг является ничем иным как биологическим и химическим органом, то невозможно говорить осмысленным языком о таких понятиях как сознание, я, свобода воли или разума – т.е. о том, что традиционно включает в себя понятие «души». Однако возникает закономерный вопрос. Почему естественные процессы должны исключать сверхъестественное? Философ А. Платинга, который, дополняя этих ученых, касается функций разума и веры в Бога в своих работах, утверждает, что натуралистические объяснения работы мозга не могут объяснять наличие религиозных верований:



«Показать, что существуют естественные процессы, которые производят религиозную веру, не означает ее дискредитации; возможно Бог создал нас таким образом, что именно посредством этих процессов мы приходим к Его познанию. Предположим, и это может быть продемонстрировано, что определенный вид сложной нейронной стимуляции может произвести теистическую веру... Очевидно, возможно и что существует объяснение в терминах естественных процессов религиозной веры (возможно психологическое рассмотрение того, что происходит, когда кто-либо придерживается религиозных верований), а также то, что эти верования имеют совершенно самостоятельный эпистемологический статус».<sup>16</sup>

А. Платинга подчеркивает, что вера в Бога возможна именно в силу специфических свойств и способности мозга быть восприимчивым к религиозному опыту, или трансцендентной реальности. Подобную мысль проводят нейробиологи Э. Ньюберг, Е. Д'Аквили и В. Рауз в книге «Почему Бог не будет исключен: наука о мозге и биология веры»: «Разум воспринимает мистический опыт с той же степенью ясности и чувством реальности, которое он придает памяти о реальных событиях прошлого. Подобного нельзя сказать о галлюцинациях, обманах или мечтах. Мы полагаем, что это чувство реальности предполагает, что мистические представления не являются показателями беспорядка в разуме, но являются существенным, предсказуемым неврологическим результатом стабильного, последовательного разума, осуществляющего себя в высшем духовном плане».<sup>17</sup>

Материалистическое объяснение «разума» или «сознания» предполагает, что они являются прямым следствием чисто механических функций мозга, а потому необходимо отождествить понятие разума или сознания непосредственно с мозгом. Возражая против такого отождествления, М. Бюрегарт подчеркивает, что люди, обладающие определенной когнитивной дисфункцией, такой как обсессивно-компульсивное расстройство или сильной клинической депрессией, имеют способность осознавать наличие расстройств мозга, непосредственно отделяя сознательное «я»

или «волю» от того, как функционирует мозг. Что еще интересней, как показывают клинические наблюдения, больные могут обучать мозг таким образом, чтобы облегчить давление в пре-фронтальной части коры, которое производит такие сильные дисфункции.

Различие между мозгом и разумом становится еще более удивительным, когда авторы обсуждают многочисленные примеры экспериментов, связанных с предсмертными состояниями. Так, М. Бюрегард приводит ряд примеров, связанных с опытом клинической смерти. Например, в 1991 г. П. Рейнольдс пришлось оперировать вследствие «базиллярного артериального аневризма».<sup>18</sup> Для того, чтобы ее прооперировать, доктора должны были понизить ее температуру тела до 15 градусов, произвести остановку сердца, и подождать окончания электрической активности мозга. Рейнольдс была клинически мертва. После возвращения к жизни она рассказала о том, что видела во время своей клинической смерти, включая детали того, что делали доктора с ее черепом и мозгом, что мог видеть только внешний наблюдатель. В то же самое время она сообщила о «вхождении в присутствие замечательного удивительного тепла и любящего Света и почувствовала, что ее душа была частью Бога, и что все в существовании было создано из Света (дыхания Бога)».<sup>19</sup> Подобные примеры свидетельствуют о том, что «разум, сознание и «я» продолжают существовать даже когда мозг больше не функционален» и, что более важно, что явления, обычно связанные с мистическими состояниями, «могут встречаться, когда мозг не функционирует».<sup>20</sup> Существует множество исследований, сделанных другими учеными в подобных ситуациях. Так, например, кардиолог П. ван Ломмель осуществил классификацию различных типов состояний клинической смерти. Приведенные в чувство пациенты описывали свои ощущения непосредственно в период отсутствия электрической деятельности мозга. В этой связи возникает закономерный вопрос: «Если материализм является единственным научным мировоззрением, как утверждают Р. Докинз, Д. Деннет, В. Гинзбург и др., то тогда почему пациенты говорят о наличии сознания в тот момент,

когда их мозг не функционировал?». С религиозной точки зрения не менее важным является наблюдение, связанное с последующим изменением отношения этих людей к жизни, и к окружающим людям.

Исследования в области нейробиологии являются весьма ценными для богословия в ряде аспектов. Во-первых, онтологический редукционизм в области нейробиологии следует признать неадекватным способом описаний реальности, с которой сталкивается ученый в рамках исследований мозга. В данной ситуации необходимо скорее вести речь о фундаментальной дополнительной физических и ментальных процессов одного целого информационного состояния мозга. Человек использует разум, чтобы понять реляционную структуру природы. Разум и мозг способствуют постижению человеком природы, а теория систем описывает только один способ, каким образом могут быть смоделированы отношения между ними. Как отмечает М. Грейвс: «Общая теория систем сама по себе не может охватить все отношения природы, и, в частности, как возникают одни системы из других. В частности, отличия между субатомным, физическим, биологическим, психологическим, культурным и трансцендентным уровнями человеческих систем указывают на абстракции, которые не могут быть редуцированы и требуют специфических моделей причинности (т.е. строгой эмерджентности). Люди причастны социальному, культурному и трансцендентному уровню систем, но эти системы имеют свою собственную автономию».<sup>21</sup> Религиозный опыт является сложным психо-нейрофизиологическим явлением. Для того, чтобы понять и объяснить его полностью, необходимо описать его на всех уровнях человеческого опыта. Нейронаука, будучи ограниченной редукционистской методологией, не может дать всестороннее объяснение религиозного опыта.

Еще со времени эпохи Просвещения религиозные люди часто обвинялись в когнитивной дисфункции или в психических расстройствах, однако сегодня на основании данных нейронауки можно сказать, что такие специфические свойства человеческого поведения как восприятие религиозного опыта, опыта трансцендентного, вневременности и т.д. яв-

ляются нормальными возможностями, вложенными в мозг изначально. Независимо от того, смогут ли ученые найти определенный отдел мозга, отвечающий непосредственно за религиозный опыт, сегодня, на основании проведенных исследований можно сказать, что мозг человека является одаренным внутренним «когнитивным механизмом» (по терминологии А.Платинги), предполагающим возможность веры в истинного и живого Бога.

Все же необходимо отметить, что это только часть проблемы, связанной с нейронаукой. Мы можем согласиться, что религиозность является присущей нашему биологическому устройству как людей, но что можно сказать о реальности, находящейся за верованиями, которые порождают такой опыт? Нейробиология не может дать однозначный ответ на этот вопрос в силу ограниченности ее предмета исследования естественными процессами. С другой стороны, нейробиология говорит о том, что наш когнитивный аппарат способен осуществлять веру в невидимого Бога. Здесь можно привести аналогию с человеческим языком. Человек обладает когнитивным аппаратом для создания языка или распознавания с рождения уникального голоса своей матери, подобным образом, человек имеет когнитивный аппарат, способный воспринимать Творца. Вопрос о том, почему человек имеет именно такой когнитивный аппарат, выходит за рамки нейробиологии, здесь пролегает граница, которая требует перехода от языка естествознания к языку философии и богословия.

### **Примечания**

<sup>1</sup> Seybold K.S. *Explorations in Neuroscience, Psychology and Religion*. Ashgate, 2007. P. 18.

<sup>2</sup> Watts F. *Psychology and Theology*. // *Cambridge Companion to Science and Religion*. Cambridge, CUP, 2010. P. 191.

<sup>3</sup> Ashbrook J. *Neurotheology: The working brain and the work of theology*. // *Zygon: Journal of Religion and Science*, 1984. № 19. P. 331.

<sup>4</sup> Newberg A. *Principles of Neurotheology*. Ashgate, 2010. P. 1.

<sup>5</sup> D'Aquili E.G., Laughlin C. *The biopsychological determinants of religious ritual behavior*. *Zygon*, 1975. № 10. P. 38.

<sup>6</sup> Newberg A. Op. cit. P. 18.

<sup>7</sup> Persinger M.A. The sensed presence within experimental settings: implications for the male and female concept of self. // *Journal of Psychology*. 2003. Jan. 137(1). P. 5-16.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Alper M. The "God" Part of the Brain. A Scientific Interpretation of Human Spirituality and God. Naperville, Socourcebooks, 2008. P. 138.

<sup>10</sup> Newberg A. Op. Cit. P. 169-170.

<sup>11</sup> Цит. по: Seybold K.S. Explorations in Neuroscience, Psychology and Religion. Ashgate, 2007. P. 81.

<sup>12</sup> Han S. Religious Belief and Neurocognitive Processes of the Self. // *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Springer, 2009. P. 195.

<sup>13</sup> Fingelkurts Al. A., Fingelkurts An. A. Is our brain hardwired to produce God, or is our brain hardwired to perceive God? A systematic review on the role of the brain in mediating religious experience. // *Cognitive Processing*, Springer, 2009. № 10. V. 4. PP. 293-326.

<sup>14</sup> Beauregard M., O'Leary D. *The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul*. NY, HarperCollins, 2007. P. X.

<sup>15</sup> Ibidem. P. 272. См. также. Fingelkurts Al. A., Fingelkurts An. A. Op. Cit. P. 301.

<sup>16</sup> Platinga A. *Warranted Christian Belief*. Oxford, OUP, 2000. P. 145.

<sup>17</sup> Newberg A., D'Aquili E., Rause V. *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. Balantine Books, 2002. P. 113.

<sup>18</sup> Beauregard M., O'Leary D. Op. Cit. P. 154.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem. P. 155.

<sup>21</sup> Graves M. *Mind, Brain and the Elusive Soul. Human Systems of Cognitive Science and Religion*. Ashgate, 2008. P. 220.

## НАУКА, РАЗУМ И ВЕРА В ТРЕТЬЕМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ

*Профессор Мариано Артигас  
(пер. прот. Димитрия Кирьянова)*

В первой половине XX века неопозитивизм Венского кружка положил начало получившей общемировое значение философской программе, и установил критерии, которым в значительной степени следовала философия науки в последующие десятилетия. Эта программа включала в качестве основных компонентов антиметафизическую и антитеологическую ориентацию, как если бы эмпирические критерии могли ниспровергнуть метафизику и богословие во имя науки. Тем не менее, в последние десятилетия XX века мы стали свидетелями разрушения сциентизма. Вместо него не было предложено никакой адекватной перспективы. Распространенное в наши дни мышление является альтернативой только локальным нарративам, которые не нацелены на универсальное значение и не претендуют на истину. Таким образом, потенциальные возможности метафизики и богословия кажутся обреченными оставаться не более, чем выражением человеческой субъективности: будучи уважаемыми, они не имеют какого-либо реального шанса оказывать влияние на динамизм истории.

В этом контексте энциклика «Вера и разум», появившаяся в самом конце XX столетия (14 сентября 1998 г.), представляет программу, которая акцентирует внимание на роли, какую человеческий разум должен играть в делах человека, избегая в то же самое время маргинализации философии и угроз сциентизма. Я намерен рассмотреть несколько тезисов энциклики, которые считаю особенно важными для осуществления новой гармонии между наукой, разумом и верой в начале третьего тысячелетия.

### 1. Научный реализм

В начале энциклики (п. 5) папа говорит о том, что он намерен сфокусироваться на философии и объяснить причины, говоря, что «в настоящее время в особенности часто пренебрегают поиском предельной истины». Как мы пришли к такому печальному положению? Ситуация парадоксальна. Осуществлен величайший прогресс во многих аспектах человеческого познания: «антропология, логика, естественные науки, история, лингвистика и т.д. – вся вселенная знания была вовлечена, так или иначе, в этот процесс». Тем не менее, многообразие положительных результатов имело своим косвенным следствием то, что было забыто стремление к единству истины, так что стали доминировать прагматические критерии и техническая эффективность, используемая в качестве модели поведения. «Вместо того, чтобы использовать человеческую способность познать истину, современная философия предпочла обратить внимание на пути, какими эта способность может быть ограничена и обусловлена».

Этот диагноз весьма характерен для философии науки нашего времени. С одной стороны, всякий убежден, что прогресс наук является впечатляющим, но с другой стороны, не существует никакого консенсуса в отношении самого существования научной истины.

Научный реализм утверждает, что научная истина существует, и что мы можем постичь ее. Он сталкивается с двумя трудностями, которые сводятся к двум основным позициям. С одной стороны, наука состоит из наших конструкций, которые не являются простыми фотографиями реальности. Так, в математической физике сформулированы весьма абстрактные модели, которые часто не имеют четкого соответствия в реальности. С другой стороны, вследствие логических причин мы не можем верифицировать наши гипотезы однозначным образом, следовательно, они всегда должны оставаться открытыми к дальнейшей критике и постоянному изменению.

В течение многих лет я отстаивал вид научного реализма, согласно которому в эмпирической науке мы можем достичь истинного знания, с истиной, которая всегда является контекстуальной и, следовательно, частной, но, в то же самое время, она



является аутентичной истиной. Научная истина всегда является «контекстуальной», поскольку она должна интерпретироваться в рамках концептуального и экспериментального контекста, который мы используем в конкретной теории. Будучи контекстуальной, она является также «частной», и не охватывает всего того, что можно сказать об объекте, который мы изучаем. Но в то же самое время, она может быть «аутентичной» истиной в классическом смысле соответствия реальности. Поскольку существует множество различных типов научных конструктов, будет также существовать множество различных форм соответствия реальности. Таким образом, для того, чтобы установить такое соответствие, мы должны будем обратить внимание на концепции и данные, которые используются в каждом конкретном случае.<sup>1</sup>

Защита научного реализма подчеркнута в энциклике «Вера и разум». Мы вряд ли сможем отстаивать способность человека познать истину в глубочайших вопросах, если будем отрицать ее в области научного познания естественного мира. Трудно осуществлять метафизические исследования, если мы не имеем соответствующей физической основы. Можно утверждать, что диалог между наукой и верой должен иметь место на мосту, сконструированном посредством реалистской философии, которая способна соединить обоих участников этого диалога.<sup>2</sup>

## *2. Наука, разум и вера*

В 9 пункте энциклики излагается учение I Ватиканского собора, касающееся отличия между двумя порядками знания, т.е. разумом и верой: «Философия и науки функционируют в рамках порядка естественного разума; в то время как вера, просвещенная и водимая Духом, признает в послании спасения «полноту благодати и истины» (Ин. 1,14), которую Бог пожелал открыть в истории и в особенности через Своего Сына Иисуса Христа (ср. Ин. 5,9, Ин. 5, 31-32)».

Существует общее согласие в отношении отличия между перспективами науки и веры. Тем не менее, это отличие может быть интерпретировано двумя противоположными способами: в одних случаях наука и вера рассматриваются как дополнительные, в других случаях они рассматриваются как взаимно

противоположные и даже враждебные. Обе позиции существуют и в настоящее время.

Одним из классических вопросов в этой дискуссии являются доказательства существования Бога, которые начинаются с познания природы. Эти вопросы затрагиваются в п. 19 энциклики, где приводится текст книги Премудрость: «Ибо от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их» (Прем. 13,5). Энциклика комментирует: «Это для того, чтобы признать в качестве первой стадии Божественного Откровения удивительную «книгу природы», которая, когда прочитывается человеческим разумом должным образом, может привести к познанию Творца. Если люди с их интеллектом отказываются признать Бога Творцом всего, это происходит не от того, что им недостает средств сделать это, но потому, что их свободная воля и их греховность являются препятствием на этом пути». В этой перспективе разум рассматривается как инструмент познания Бога, Который открывает Себя через природу.

Современные дискуссии о доказательствах существования Бога, которые начинаются с созерцания природы, сконцентрированы главным образом вокруг телеологического аргумента. В англоязычном мире он обычно называется «аргументом от замысла». Очевидно, что аргумент и дискуссии вокруг него, не соответствуют с точностью пятому пути Фомы Аквинского, который вместо «замысла» акцентирует внимание на «цели». Несомненно, что в обоих подходах есть общий элемент: божественное руководство творением тесно связано с конкретными планами, обнаруживаемыми в действиях природы. Но «замысел» обращен к разумной деятельности, которая состоит в упорядочивании уже существующей материи, а «цель», напротив, соответствует поведению природы, которое возникает из внутренних принципов. «Замысел» предполагает Великого Архитектора, в то время как «цель» предполагает Творца.

Это различие очевидно, когда мы рассматриваем «самоорганизацию», которая является центральной метафорой современного научного мировоззрения. Если природа имеет удивительные способности самоорганизовываться, так что последующие уровни сложности возникают посредством раскрытия

естественных потенциальностей, соответствующий образ Бога заключается в том, что Он есть Автор природы, который поместил в нее семена, которые развиваются постепенно.

Хотя не существует общего согласия в этих вопросах, важно, что, не будучи разрешенными, они провоцируют сегодня массу дискуссий. Философия науки, которая используется для рассмотрения проблем физики, акцентирует внимание на характеристиках инертной материи. Я хотел бы подчеркнуть, что в противоположность этому взгляду современное научное мировоззрение скорее предполагает, что не существует инертной материи, и помещает в центр, как было в античности, живые существа: прогресс физики и химии сделал возможным взрывной прогресс в биологии, который в свою очередь дал возникновение новому интересу к телеологическому измерению природы. Мир биологии есть мир цели, и телеология является ключом для соотнесения науки и богословия.<sup>3</sup>

Телеология является только частной связью между наукой, разумом и верой, но при этом весьма важной. Неудивительно поэтому, что она в наибольшей степени подвергается нападкам. Я полагаю, что в той же степени, в какой реализм является важным для достижения познания, финальность занимает центральное место в исследовании природы, и оба они играют решающую роль, если мы хотим осуществить связь наук с философией и богословием.

### *3. Рефлексивная способность, наука и истина.*

Иоанн Павел II акцентирует внимание на том, что человек имеет способность познавать истину, и не только частные истины, но предельные истины, которые придают смысл нашей жизни. В п. 24 энциклики он пишет: «Следовательно, существует путь, который человек может избрать, путь, который начинается со способности разума выходить за рамки того, что является условным, к бесконечному. Различными способами и в разные времена люди демонстрировали, что они могут артикулировать это внутреннее стремление. Посредством литературы, музыки, искусства, скульптуры, архитектуры и любой другой деятельности их творческого разума они свидетельствовали о необходимости их поиска. Особым образом занимается этим

поиском философия, используя свои специфические инструменты и научные методы, она артикулировала это универсальное стремление человека». В п. 25 энциклика цитирует начало «Метафизики» Аристотеля: «Все люди желают знать», добавляя, что «истина является существенным объектом этого желания», и продолжает высказыванием, значение которого трудно переоценить: «В рамках видимого творения человек является единственным, кто не только способен к познанию, но кто знает, что он познает, и, следовательно, заинтересован реальной истиной того, что он воспринимает... Это то, что движет вопрошанием многих, особенно в научной области, что в последние столетия привело к значительным результатам, истинному прогрессу всего человечества».

После этого папа упоминает Галилея. Следует сказать, что рождение современной эмпирической науки стало возможно благодаря настойчивому поиску истины. Галилей не имел бы проблем с Римским престолом, если бы он ограничивался представлением гелиоцентризма просто как гипотезы или как инструмента, полезного для математических вычислений. Но он полагал, что теория была чем-то большим, чем гипотеза. Он справедливо полагал, что не может быть противоположности между научной и библейской истиной, и, основываясь на предании Церкви, он предложил средства к тому, чтобы показать, что такой оппозиции не существовало. К сожалению, соединение различных обстоятельств привело в то время к неудаче его проекта. Следует отметить здесь важный момент, что поиск истины является наиболее соответствующим научному прогрессу, и что он предполагает существование специфических способностей в человеке, которые делают его возможным. Поиск истины не имел бы смысла без способности к саморефлексии, аргументации, доказательству и интерпретации. Кроме этого, наука не имела бы смысла, если бы мы не признавали, что поиск истины является ценностью, которая заслуживает нашего внимания.

Следовательно, поиск истины и прогресс нашего познания истины имеют глубокий антропологический смысл. Некоторые видят в прогрессе науки прогресс натуралистической позиции, которая оставляет все меньше и меньше места для метафизики и богословия. Напротив, мы можем видеть, что строгое размыш-

ление об этом прогрессе, которое включает условия его возможности и его смысла, проливает новый свет на образ человека как того, кто имеет способности, которые позволяют участвовать в планах Божиих сознательным образом. В п. 29 энциклика пишет: «Немыслимо, чтобы поиск, столь глубоко укорененный в природе человека, должен был быть совершенно напрасным и бесполезным. Способность поиска истины и постановки вопросов подразумевает возможность ответа. Люди даже не начали бы искать чего-либо, если бы они не знали или полагали бы, что это совершенно недоступно для них. Только понимание того, что они могут достичь ответа, приводит их к принятию первого шага. Это то, что обычно происходит в научном исследовании. Когда ученые, следуя их интуиции, стремятся найти логическое и верифицируемое объяснение явления, они уверены изначально, что они найдут ответ, и они не отступают перед лицом препятствий. Они не рассматривают свои изначальные интуиции как бесполезные просто потому, что они еще не достигли своей цели; вполне справедливо они скажут, что они еще не нашли удовлетворительного ответа».

Рождение современной эмпирической науки в XVII веке во многом обусловлено христианскими идеями. Христианская вера в личного творящего Бога, Который свободно создает мир и людей по Своему образу и подобию со способностью познавать и владеть миром, стала основанием для развития научных исследований. В этой перспективе мир, как труд Бога, имеет порядок, но этот порядок является произвольным, и, следовательно, мы должны потрудиться в экспериментировании, если мы хотим познать его; и люди способны познать естественный порядок и использовать его для того, чтобы достичь управляемого владения этим миром. Великие пионеры современной науки были движимы именно этими идеями.

#### *4. Модальности истины.*

В п. 30 энциклики говорится о «различных формах истины» следующим образом: «Большинство из них зависят от непосредственного доказательства или являются подтверждаемыми экспериментом. Эта форма истины присуща повседневной жизни и научному исследованию. На другом уровне мы нахо-

дим философскую истину, достижимую посредством спекулятивных сил человеческого интеллекта. Наконец, существуют религиозные истины, которые в некоторой степени основаны на философии, и которые мы считаем ответами, предлагаемыми различными религиозными традициями как ответы на предельные вопросы».

Это ключевая позиция в диалоге между наукой и верой. Мы должны избегать различных видов «империализма», который пытается обладать монополией на истину, забывая, что существуют различные подходы к объективной истине, и что искренний поиск истины требует взаимного уважения. В XVII веке существовала опасность богословского империализма. Сегодня мы иногда находим противоположное отношение тех, кто пытается решить глубочайшие метафизические проблемы, обращаясь к квантовой гравитации или естественному отбору. Плодотворный диалог между наукой и верой требует того, чтобы были уважаемы различные перспективы, и чтобы в каждом случае мы принимали перспективы, требуемые типом поставленных проблем.

### *5. Истина и вера.*

В п. 31 энциклики акцентируется внимание на социальном измерении человека, который получает большую часть знаний от других людей: «В жизни человека существует гораздо большее количество истин, которые просто принимаются на веру, нежели истин, которые приобретаются посредством личной проверки. Кто, например, может оценить критически бесчисленные научные открытия, на которых основана современная жизнь? Кто может лично исследовать поток информации, который приходит день за днем из всех частей мира и который обычно принимается за истину? Кто в конечном итоге может изобрести заново пути опыта и мысли, которые включают в себя сокровища человеческой мудрости и религии? Это подразумевает, что человек – тот, кто ищет истину – есть также тот, кто живет верой».

Очень часто наука и религия представлялись как противоположные друг другу: традиция и авторитет занимают центральное место в религии, в то время как наука характеризуется



открытостью критике. Тем не менее, легко видеть, что уверенность и авторитет также занимают центральное место в науке. Трудно найти институт общества, который получил большее значение как несомненный и авторитетный, нежели наука. Например, в преподавании наук от студента требуется безграничная вера в авторитеты в каждой из областей знаний.

Конечно, существует фундаментальное различие, так как в науке все может быть поставлено под вопрос, и ничто не считается окончательно установленным. В откровенной религии обращение к авторитету является неустрашимым. Но возможно утверждать, что вполне разумно признавать религиозный авторитет.

«Авторитет в противоположность критике», как кажется многим, представляет собой решающее отличие между перспективами религии и науки. Было бы желательным признать, что как в религии, так и в науке, движущей силой является поиск истины, следующий путям, которые отчасти являются согласными, но отчасти различны. Вдобавок, тайна, которую мы находим в религиозных истинах, имеет в качестве противоположности то, что в свете этой истины мы получаем гораздо более разумное и глубокое видение смысла человеческой жизни.

#### *6. Единство знания.*

Одним из сильнейших вдохновений нашего времени является поиск единства знания. В п. 34 энциклики мы читаем: «Единство истины является фундаментальной предпосылкой человеческого рассуждения, что проистекает из принципа непротиворечия. Откровение делает это единство несомненным, показывая, что творение Бога есть также история спасения Бога. Один и тот же Бог устанавливает и гарантирует понятность и разумность естественного порядка вещей, от которого зависит уверенность ученого, и этот же Бог открывает себя как Отец нашего Господа Иисуса Христа».

В примечании 29 к этому пункту энциклика вновь упоминает Галилея. Папа цитирует параграф своего обращения к Понтификальной академии наук 10 ноября 1979 г.: «Галилей явно декларировал, что две истины, веры и науки, никак не могут противоречить друг другу. «Священное Писание и естествен-



ный мир одинаково происходят от Божественного Слова, первое как наставление Святого Духа, а вторая как послушный исполнителю повелений Божиих», как он писал в своем письме о Бенедетто Кастелли 21 декабря 1613 г. Второй Ватиканский собор говорит ту же самую вещь, даже принимая подобный язык в своем учении ... Галилей чувствовал в своем научном исследовании присутствие Творца, который, через глубины его духа стимулировал его, помогая его интуициям».

Письмо Галилея Кастелли было послано в Римскую инквизицию вместе с осуждением, которое стало началом печального дела Галилея. Иоанн Павел II цитирует это письмо как историческое свидетельство глубокого единства между наукой и верой, как оно воспринималось одним из величайших пионеров современной науки. Глубочайшие корни единства знания находятся в Боге, который является автором и природы и откровения, и обеспечил нас средствами достичь истины посредством обоих способов.

Интеллектуальное смирение играет важную роль в поиске единства знания. В п. 40 энциклики приводится высказывание Блаж. Августина, который сказал до своего обращения: «Я отдал мое предпочтение католической вере. Я полагаю, что она более скромна и не вводит в заблуждение, говоря, что Церковь верит в то, что не может быть продемонстрировано – не потому, чтобы не существовала демонстрация, но потому, что не все вопросы могут быть доступны рациональному доказательству – нежели манихеи, которые имеют безрассудное обещание знания, насмехаясь над простой верой, а затем обязывают верить многим сказочным и абсурдным мифам, истинность которых невозможно доказать». Христианская вера является гарантом в поиске единства знания. Когда единство знания рассматривается с атеистической или материалистической перспективы, легко прийти к признанию тезиса, что ничто не может быть продемонстрировано, ни верифицировано, ни понято. Требуется, например, признать, что вселенная была способна возникнуть из ничего без Творца; или что природа, которую мы познаем, есть результат совершенно слепых сил; или что характеристики человека являются просто эпифеноменом лежащей в глубине биологической реальности.

В п. 45 энциклика обращается к средневековому синтезу между научным знанием и богословием, и выражает сожаление о последующем разделении их в эпоху нового времени. Мы подходим здесь к одному из ключевых вопросов: «Наиболее влиятельные из этих радикальных позиций хорошо известны и видны, особенно в истории Запада. Не будет преувеличением утверждать, что развитие большей части современной философии все далее и далее уходит от христианского Откровения к тому, чтобы поставить себя в явную оппозицию. Этот процесс достиг апогея в прошлом столетии». «В области научных исследований принята позитивистская ментальность, которая не только отказалась от христианского видения мира, но к тому же отвергла всякую апелляцию к метафизическому или нравственному видению. Отсюда следует, что некоторые ученые, не имея какой-либо этической точки отсчета, находятся в опасности, полагая в центр своей озабоченности нечто иное, чем человека и человеческую жизнь. Более того, некоторые из них, ощущая возможности технологического прогресса, кажется, уступили не только рыночной логике, но также искушению псевдобожественной власти над природой и человеком».

Я должен подчеркнуть, что основным защитником этого разделения является философия, и мы должны обратиться к философии, если хотим достичь нового единства знания, необходимого для нашего времени. Фактически, только философия обеспечивает общим основанием и науку, и богословие. Несомненно, чтобы достичь христианского синтеза, необходима реалистская философия, которая принимает во внимание свет богословия.

### *7. Наука и мудрость.*

Чтобы достичь единства знания, необходим организующий принцип, который может обеспечить иерархией между конкретными видами познания и поместить их в глобальную перспективу. Это то, что традиционно обозначается словом «мудрость».

В п. 81 энциклика утверждает, что философия должна восстановить свое значение мудрости: «Чтобы быть созвучной со Словом Божиим, философия нуждается, прежде всего, в восстанов-

лении своего измерения как поиска предельного смысла жизни. Это первое требование является, фактически, наиболее полезным для стимулирования философии, чтобы она соответствовала своей природе. Становясь таковой, она будет не только решающим критическим фактором, который определяет основания и пределы различных областей научного знания, но также займет свое место как предельные рамки единства человеческого познания и действия, приводя их вместе к финальной цели и смыслу. Это измерение философии как мудрости является наиболее необходимым сегодня, поскольку огромное расширение технических способностей человека требует обновленного и обостренного чувствования предельных ценностей. Если эта технология не будет руководствоваться чем-то большим, чем простые утилитарные цели, то она очень скоро может доказать свою античеловеческую природу и даже стать потенциальным разрушителем человека». Философия, отрицающая возможность предельного смысла, является не только не приспособленной к этой задаче, но ложной философией.

#### *8. Сциентизм.*

В п. 88 энциклики дается ясное и проникновенное описание сциентизма, с указанием некоторых форм, какие он принимал на протяжении истории. «Другой угрозой является сциентизм. Это философское понятие, которое отказывается признать достоверность форм знания, отличающихся от позитивных наук; и он относит религиозное, богословское, этическое и эстетическое познание к области простой фантазии. В прошлом подобные идеи возникали в рамках позитивизма и неопозитивизма, которые рассматривали метафизические утверждения как бессмысленные. Критическая эпистемология ниспровергла такую претензию, но сегодня мы видим ее возрождение в новом обличье сциентизма, которые отвергает ценности как простые продукты эмоций и отвергает понятие бытия для того, чтобы очистить дорогу для чистой фактичности. Таким образом, наука благодаря технологическому прогрессу, должна доминировать во всех аспектах человеческой жизни. Неустрашимый триумф научного исследования и современная технология помогли распространению сциентистского мировоззрения, которое те-

перь кажется безграничным, проникая в различные культуры и приводя к радикальным изменениям. К сожалению, сциентизм относит все, что имеет дело с вопросом о смысле жизни к области иррационального или воображаемого. Не менее разочаровывающим является способ, каким он рассматривает другие великие проблемы философии, которые, если не игнорируются, подвергаются анализу, основанному на излишних аналогиях, лишенных всякого разумного основания. Это приводит к обеднению человеческой мысли, которая более не рассматривает предельные проблемы человека. И поскольку сциентизм не оставляет места для критики предлагаемых им этических суждений, сциентистская ментальность приводит к тому, что многие начинают думать, что если нечто возможно технически, значит это является приемлемым с моральной точки зрения».

Сциентизм представляет собой обычно как необходимое следствие анализа науки или ее прогресса, как рефлексия самой науки, следовательно, как часть науки. Его сильной стороной является то, что он позиционирует себя как философское течение, поддерживающее престиж науки. По этой причине он является широко распространенным. Фактически, сциентизм отрицает ценность знания чего-либо, что выходит за рамки науки, но основной тезис сциентизма не принадлежит науке, следовательно, сциентизм является внутренне противоречивым учением.

Сегодня сциентизм имеет довольно пессимистическое звучание. Позитивистский сциентизм объявлял о том, что наука может в конечном итоге решить все проблемы. С 6 августа 1945 г. стало очевидно, что наука может также создать новые проблемы, гораздо более серьезные, чем существовали ранее, такие как ядерная война. Кроме того, философия науки свидетельствует о границах науки. Если несмотря на все это кто-либо продолжает придерживаться сциентизма, пределы науки обычно признаются, но в то же самое время говорится, что наука является лучшим из того, что мы имеем. Например, если кто-то говорит, что творение вселенной является проблемой, которая превышает возможности физики и принадлежит метафизике, обычный ответ будет следующим: какие возможности имеет метафизика для решения проблем, которые даже физика с ее

мощными концептуальными и экспериментальными инструментами не может решить? Мы обращаемся от всемогущего сциентизма, который как казалось должен решить все проблемы к пессимистическому сциентизму, который подчеркивает границы науки, но добавляет, что это лучшее знание, каким мы обладаем.

### 9. Утверждения науки и влияние прогресса.

Теперь я намерен кратко представить собственный подход к соотношению науки и религии посредством философского моста, служащего преодолению сциентизма. Я развил его в своей книге «Разум вселенной».<sup>4</sup> Там я пытаюсь показать, что эмпирическая наука включает некоторые утверждения, которые подобны необходимым условиям их существования и ее прогресса. Их существует три типа: онтологические (существует естественный порядок, который имеет свою собственную согласованность), эпистемологические (мы имеем способность познавать естественный порядок хоть и отчасти, но истинно), и этические (поиск знания позволяет нам достичь контролируемого господства над природой, и эта ценность заслуживает развития).

Затем я пытаюсь показать, что научный прогресс оказывает обратное влияние на эти утверждения, расширяя, очищая и оправдывая их. Анализ этой обратной связи приводит к интересным перспективам в отношении Бога как источника бытия и креативности, а также человека как наделенного креативностью, которая позволяет ему действовать как соработнику Бога.

Рефлексия в отношении эпистемологических утверждений науки приводит к признанию сингулярности человека. Подобная рефлексия может быть сделана на одном из двух уровней, онтологическом и этическом. На онтологическом уровне можно показать, что настоящее научное мировоззрение является согласованным с действием творящего личного Бога, который имманентен миру и дарует ему удивительную способность самоорганизации. На этическом уровне можно утверждать, что научная деятельность имеет смысл только тогда, когда мы признаем, что поиск истины и служение человечеству являются ценностями, которые заслуживают их развития, и что эти ценности согласуются с идеей, которая представляет человека как

сотворенного Богом по Его образу и подобию и призванного к сотрудничеству с Ним в Его творческом проекте.

### *10. Заключение.*

Наука является, прежде всего, поиском истины. Ее прогресс является триумфом реалистской программы, которая так или иначе имеет этический характер. Можно утверждать, что наука имеет этические основания и приводит к диффузии ценностей, которые сами по себе также имеют этический характер. Строгая рефлексия в отношении науки является лучшим противодействием против материалистического редукционизма и обеспечивает интересным мостом для соединения мира науки с миром религии.

### **Примечания**

<sup>1</sup> См.: *Filosofía de la ciencia experimental. La objetividad y la verdad en las ciencias*, 3rd ed. (Pamplona: Eunsa, 1999).

<sup>2</sup> См.: W. Pannenberg, "Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft", in: N. H. Gregersen, M. W. S. Parsons and C. Wassermann, eds., *The Concept of Nature* (Geneva: Labor et Fides, 1997), part I, p. 84.

<sup>3</sup> См.: M. Artigas, "Teleology as a Bridge between Nature and Transcendence", *ibid.*, pp. 46-51.

<sup>4</sup> M. Artigas, *The Mind of the Universe* (Philadelphia and London: Templeton Foundation Press, 2000); *La mente del universo* (Pamplona: Eunsa, 1999).

## **РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ**

### **РУССКИЕ МЫСЛИТЕЛИ В ПОИСКАХ ИДЕАЛОВ ДУХОВНОЙ ФИЛОСОФИИ**

*Диакон Петр Шитиков*

С древних времен формировалась самостоятельная русская культура, имеющая общеевропейские корни, но шедшая своими, неизвестными Европе путями. Неотъемлемой частью культурного облика России является ее философская мысль, своеобразие которой было очевидно для многих поколений мыслителей, как отечественных, так и зарубежных. Вопрос о положении русской философии в контексте мировой культуры волнует умы исследователей не первую сотню лет, однако, как в старой Руси, так и в современной России, единого решения так и не было найдено. Отбросив условные классификации, можно выделить две основных тенденции в оценке русской философии – признание ее своеобразия и даже превосходства над рационалистической мыслью Запада; и отрицание ее самостоятельного значения в целом. Противостояние этих тенденций отчасти определило логику спора славянофилов и западников в середине XIX века, и с особенной силой вновь обозначилось на рубеже XIX–XX веков, на фоне развития небывалого культурного Ренессанса в России. Следует вкратце очертить развитие этих двух направлений в специальной историко-философской литературе.

Для тех, кто признавал существование самостоятельной философской мысли в России, было очевидно, что ее оригинальность обусловлена глубокой связью с основами религиозного мировосприятия. Первый историк русской философии архим. Гавриил (Воскресенский), опубликовавший свой труд в 1840 г., прямо связывал



развитие отечественного любомудрия с принятием христианства: «Приняв крещение русский ум покорился уму беспредельному... с сих пор любомудрие поставило для себя новый закон: рационализм, соображаемый с опытом, проверять через откровение. И никогда оно от сего закона не отступало».<sup>1</sup> Другой автор, Я.Н. Колубовский, смог опубликовать свои заметки по истории русской мысли только через полвека, в связи с запретом на философию в университетах. В 1890 он повторил мысль архим. Гавриила, считая залогом развития философии примерное благочестие, глубокую преданность русских отечеству и царю.<sup>2</sup> В XX веке это направление поддержали лучшие представители религиозного ренессанса, объединившиеся вокруг книгоиздательства «Путь». Помимо издания лучших памятников отечественной мысли, были подготовлены ценные монографии и коллективные сборники об отдельных мыслителях. Своей деятельностью авторы стремились доказать неверующим и скептикам, что русская мысль не только существует но и имеет славную историю.<sup>3</sup> Позже, философы-священники о. Василий Зеньковский и о. Георгий Флоровский, взгляды которых формировались не без влияния «путейских» идей, подводя итоги развития русской философии, отмечали, каждый по своему, ее неразрывную связь с православием. Прот. В. Зеньковский утверждал, что «русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной со своей религиозной стихией, религиозной почвой; здесь был и остается главный корень своеобразия, но и разных осложнений в развитии русской философской мысли».<sup>4</sup> Более того, прот. Г. Флоровскому вся история мысли в России представлялась как путь к богословию. Пройдя все западные искушения, русская мысль обретает идеал в восточном православном мирозерцании. Только при этом условии можно говорить об ее оригинальности и преимуществах.<sup>5</sup> Этот взгляд был прочно усвоен русской эмигрантской средой. В своем труде об истории Восточной Православной Церкви Н.М. Зернов, рассматривает русскую философскую мысль, как основной элемент развития православия в России.<sup>6</sup> Публикации последних авторов оказали формирующее влияние на мнение современных западных исследователей.

С другой стороны, многие выдающиеся мыслители отрицали факт существования самостоятельной мысли в России. Так, знаменитый профессор А.И. Введенский в речи на открытии философского общества при Петербургском университете заявил, что

о философии у нас можно говорить лишь с появлением университета, причем она носит исключительно заимствованный характер.<sup>7</sup> Известные историки русской мысли Г.Г. Шпет и Б.В. Яковенко относились к исследуемому предмету с явным скепсисом. Г. Шпет признавал философию только как знание, не как проповедь, мораль или мировоззрение, и в этом смысле совершенно не мог говорить о философии на Руси. Конечно, в России было некоторое движение идей, но их восприятие было «нечисто, до-научно, примитивно, несофийно, не мастерское».<sup>8</sup> Б. Яковенко также не видел повода говорить о самостоятельности русской философии. Все в ней «родилось либо из прямого подражания, либо из бессознательного подчинения себя чужим влияниям, либо из эклектического стремления слепить воедино несколько господствующих чужих течений».<sup>9</sup> Все авторы этого направления предпочитали говорить о философии в России, а не о русской философии. В периодической печати начала XX века их взгляды представлялись группой «Мусaget», объединившей молодых профессиональных философов, прошедших немецкую школу. Не находя в России достойного уровня философствования, они возвращали свои взоры в Европу. Главной своей задачей они видели «приобщение русской культуры и выраженных в ней оригинальных мотивов к общей культуре Запада».<sup>10</sup>

Ясно, что представители этих двух направлений рассматривали русскую мысль в разных плоскостях. Это видно из полемики, нередко возникавшей на страницах периодических изданий. Наиболее непримиримым путейцем был В.Ф. Эрн. Один из самых молодых и энергичных участников «Пути», он обрушился с критикой на первый же выпуск альманаха «Логос». В статье «Нечто о логосе, русской философии и научном духе»,<sup>11</sup> он противопоставляет западный рационализм восточному «логизму», утверждая, что лишь последний является онтологически оправданным философским направлением. Философии русской присуща коренная религиозность, как результат стремления к познанию Логоса. Случайная для европейцев, религиозность русских «существенна», являясь основой органичной целостности их мысли.<sup>12</sup> Оппоненты В.Эрна не отрицали значения религиозных элементов в культурном образе России. Однако, поставленные «нео-славянофилами» во главу угла, эти элементы казались им лишь неоформленным проявлением национального характера. Православие, в философском отношении, пред-

ставлялось «нео-западникам» культурным мотивом, который придает своеобразную окраску основанному на безусловном усвоении западного наследия философскому творчеству нашему.<sup>13</sup> Ф. Степун, один из основателей «Логоса», позднее сам обратившийся к православию, признавал, что благодаря христианским корням, русская мысль «неустанно взывает к решению лишь подлинно существенных духовно-насушных вопросов».<sup>14</sup> Однако, «отсутствие методологической тщательности, логической зоркости, творческой диалектики и теоретической глубины»,<sup>15</sup> не позволяют ему говорить о русской философии, как о самостоятельном явлении.

В сущности, спор не мог привести к конкретным результатам, поскольку оппоненты исходили из разного понимания назначения философии. Одни утверждали ценность ее духовного содержания даже в ущерб форме изложения; другие, в сущности, не отрицая этого содержания, отказывались признать ее философский характер, в силу самой ущербности форм. Нужно согласиться с мнением исследователя, что «спор двух направлений это уже «не старое противостояние «германофильской» и «славянофильской» мысли... а скорее лишь размежевание профессионального и дилетантствующего занятия одним и тем же делом».<sup>16</sup> На определенном этапе, сам В. Эрн понял это и указал, что при коренном различии в понимании сути философии, неудивительно, что последователи рационально-меоничного направления (то есть авторы «Логоса») не видят в России самостоятельных мыслителей. Русская философия качественно отличается от западной.<sup>17</sup> С точки зрения профессионалов, духовные искания, при всей их возвышенности и актуальности, не могут признаны философией, в силу отсутствия соответствующего категориального аппарата и строгой логической связи изложения.

Итак, очевидна необходимость различать историю профессиональной и дилетантской философии в России, учитывая, что между ними достаточно мало точек соприкосновения. В.В.Розанов справедливо отметил, что в России сложился образ двух антагонистических типов философии: академической и «сектантской»;<sup>18</sup> Философии университетов, обладающей особым языком и категориальным аппаратом, и философии религиозной, тесно связанной с литературой, искания которой приобретают темные и неопределенные очертания. В обеих формах своих философия наша движется без всякого взаимодействия, они почти не знают друг о друге.

## Примечания

<sup>1</sup> Гавриил (Воскресенский), архим. История философии. Казань, 1840. Ч. VI. С. 19.

<sup>2</sup> См. Емельянов Б.В., Любутин К.Н. Русская философия на путях самопознания: страницы истории. // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. С. 8.

<sup>3</sup> См.: Голлербах Е. К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910-1918) в поисках новой русской идентичности. / под общ. ред. М.А. Колерова. СПб.: Алетейя, 2000. С. 214.

<sup>4</sup> Зеньковский В. прот., История Русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001. С. 18.

<sup>5</sup> Флоровский Г. прот., Пути русского богословия. Минск: Издательство Минского экзархата, 2006. С.492-495.

<sup>6</sup> Zernov N. Eastern Christendom. A study of the origin and development of the Eastern Orthodox Church. London: Hertford and Harlow, 1961. Pp. 175-227.

<sup>7</sup> Введенский А.И. Судьбы философии в России. // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. С.28.

<sup>8</sup> Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. С. 258.

<sup>9</sup> Яковенко Б.В. Мощь философии. СПб., 2000. С.742.

<sup>10</sup> От редакции. // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. М. «Мусагет», 1910. кн.1. С.13.

<sup>11</sup> Эрн В.Ф. Нечто о логосе, русской философии и научном духе. // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Изд-во «Правда», 1991. С. 80.

<sup>12</sup> Эрн В.Ф. Культурное непонимание. Ответ С.Л. Франку. // Эрн В.Ф. Сочинения. С. 112.

<sup>13</sup> От редакции. // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. С.14.

<sup>14</sup> Степун Ф.А. Мысли о России. // Степун Ф.А. Чаемая Россия. / Сост. и послесловие А.А.Ермичев. СПб.: РХГИ, 1999. С.22, 17.

<sup>15</sup> Там же С.23.

<sup>16</sup> Плотников Н. «Логос» в истории европейской философии: проект и памятник. / Сб. материалов под ред. Н. С. Плотникова. М.: Территория будущего, 2006. С. 9.

<sup>17</sup> Эрн В.Ф. Культурное непонимание. С. 112.

<sup>18</sup> Розанов В.В. Природа и история. Сборник статей. СПб., 1900. С. 300-301.

РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННАЯ  
ПРОБЛЕМАТИКА  
В ПУБЛИЦИСТИКЕ ЛЬВА ТИХОМИРОВА  
(1892-1900 гг.)

*Игумен Филарет (Сковородин)*

Многих историков в настоящее время волнуют вопросы, связанные с консервативной идеологией Российского государства, свидетельством чего служат многочисленные научные конференции, монографии и статьи, посвященные проблемам русского консерватизма. Особое место среди представителей этого идеологического направления занимает Лев Александрович Тихомиров, прошедший сложный путь от теоретика революционного движения до идеолога монархического лагеря. По мнению современных исследователей, Тихомиров был не просто консерватором, но консерватором-традиционалистом, т.е. принадлежал к идейному направлению, представители которого отличались «не только более пристальным вниманием к историческому наследию, уважением к нему, но и желанием опереться на православную веру в деле возрождения России».<sup>1</sup>

Лев Александрович истинным благом для России считал укрепление основ существующего самодержавного строя, а потому все свои публицистические способности и энергию направлял на созидание сильной самодержавной власти. Изучение отечественного и зарубежного опыта государственного устройства привели его к убеждению в том, что истинная монархия не может существовать без религиозно-нравственного идеала и прочного общественного строя, имеющего тесную связь с верховной властью. Выразителем и хранителем этого идеала Тихомиров считал Православную Церковь, являющуюся, по его мнению, «тем духовным центром, который объеди-

нял и связывал самодержавного монарха и его подданных».<sup>2</sup> Исходя из этого положения, Лев Александрович считал союз между Церковью и государством важным и необходимым.

В России конца XIX-начала XX вв. и общественный строй, и религиозно-нравственные идеалы были существенно поколеблены новыми социально-политическими веяниями. Лев Александрович своей задачей видел указать представителям государственной власти пути реставрации этих главных опор российской монархии. Такое понимание Тихомировым насущных задач делало тему церковно-общественных и религиозно-нравственных вопросов и проблем одной из центральных в его публицистической деятельности.

После своего возвращения из-за границы в Россию в 1889 г. Лев Александрович обратился к вопросам, касавшимся религиозно-нравственного состояния образованного общества, теплохладного в делах веры. Первая работа подобного характера – «Духовенство и общество в современном религиозном движении» – вышла в 1892 г. в журнале «Русское обозрение». По мнению исследователей, в этой работе, как ни в какой другой, проявилось влияние на Тихомирова идей К.Н. Леонтьева, «который отчасти руководил религиозным образованием раскаявшегося «нигилиста»».<sup>3</sup>

В последней четверти XX в. многие деятели отмечали религиозное оживление общества, проявлявшееся в интересе интеллигенции, образованных слоев к вопросам веры. Тихомиров же говорил о неверном направлении и характере этого оживления, называя его «брожением», которое «может возбуждать только тревогу и опасение за его будущее, за его влияние на Россию».<sup>4</sup>

Представители образованного общества, по утверждению Льва Александровича, в своем религиозном «оживлении» не заботились об установлении тесной нравственной связи с Церковью и ее пастырями. «Миссионерами общества, – писал он, – с самого начала являются журналисты, романисты, «вольные пророки». Это ненормальное явление доходит до таких размеров, что в «религиозных» спорах иного интеллигентного кружка не услышишь других ссылок, кроме как на Хомякова, Достоевского, Леонтьева, Соловьева и т.д. Словно они имеют хоть тень церковного авторитета».<sup>5</sup>



Почему же, спрашивал Тихомиров, общество, заявляющее о своем религиозном оживлении, не хочет обратиться за руководством к пастырям Церкви? Ведь именно им поручено быть духовными руководителями людей в Царство Божие? – «Духовенство, – отвечали представители этого общества, – будто бы «косно», будто бы «кастово» замкнуто, «не умеет понять запросов общества», даже «не умеет говорить его языком»».

В этих предлогах Тихомиров видел лишь стремление прикрыть действительную причину нежелания интеллигенции подчинить себя «авторитету Церкви». «Неужели ж, – писал он, – митрополит Филарет не мог возвыситься до понимания религиозных запросов Хомяковых и Аксаковых? ... Не в том ли действительная причина, что «возвышенные стремления» общества ничуть не возвышены, не Бога ищут, мало религиозны?»<sup>6</sup>

Тихомиров подмечал, что представители образованного общества обращались к Церкви не для того, чтобы стать ее послушными чадами. Они нередко преследовали при этом чисто «земные» цели, не понимая ошибочности своих исканий. «Одни, – писал Лев Александрович, – интересуются якобы религиозными вопросами собственно как условием тех или иных судеб гражданского общежития, другие, будучи действительно православными, думают о спасении души. ... Не в косности дело, – заключал он, – а в разности стремлений, разности понимания того, что в жизни есть главное и что второстепенное».<sup>7</sup> «Везде и повсюду, – сокрушался Тихомиров, – интерес земной и временный заслоняет собой интерес религиозный и вечный. ... Одни – землю подчиняют небу; другие небо – земле».<sup>8</sup>

Духовенство Русской Церкви, по мнению Льва Александровича, сразу поняло, что «совместной работы с таким движением у него не может быть, и потому продолжало делать свое, особое дело, не вступая в общение, которое могло быть только вредным для него. Общество, наоборот, до сих пор не поняло ни себя, ни представителей православно-церковного духа. Видя их отчуждение от себя, люди общества не нашли ничего глубже фраз о косности, рутине, замкнутости».<sup>9</sup>

На самом деле Русская Церковь и ее пастыри сыграли исключительную роль в «выработке» русского человека и истории российского государства. Для большей убедительности своих



слов и в их подтверждение Тихомиров приводил отдельные рассуждения по этому поводу В.С. Соловьева, с которым Лев Александрович в будущем будет еще много полемизировать. В это время «в защиту истины против лжеумствований г. Владимира Соловьева»<sup>10</sup> нередко выступала церковная печать, представители позднего славянофильства: Н.Н. Страхов, Ю.Н. Говоруха-Отрок, чуть ранее К.Н. Леонтьев, а также публицист и философ В.В. Розанов. Выступление этих авторов против Соловьева было ответом на его критику идей Н.Я. Данилевского (1822-1885), основоположника позднего славянофильства. После смерти Говорухи-Отрока в 1896 г. полемику с Соловьевым продолжал один Тихомиров.

В своем открытом письме И.С. Аксакову Соловьев писал: «Обыкновенно, народ, желая похвалить свою национальность, в самой этой похвале выражает свой национальный идеал, то, что для него всего лучше, чего он более всего желает. Так, француз говорит о прекрасной Франции и о французской славе... Англичанин с любовью говорит: старая Англия... Немец подымает выше и ... с гордостью говорит *die deutsche Treue*.<sup>11</sup> Что же в подобных случаях, – спрашивал Соловьев, – говорит русский народ, чем он хвалит Россию? Называет ли он ее прекрасною, говорит ли он о русской славе или о русской честности и верности? Ничего такого он не говорит и, желая выразить свои лучшие чувства к родине, говорит только о Святой Руси. Вот идеал не консервативный, не либеральный, не политический, не исторический, даже не формально-этический, а идеал нравственно-религиозный».<sup>12</sup> И этот идеал, стремление к святости, привила русскому народу Русская Церковь. «Ни латинство, – писал Тихомиров, – ни своевольные умствования протестантства не могли дать своим воспитанникам этого главного, существеннейшего».

Подобные мысли Соловьев высказывал и в других сочинениях. «Это, – подмечал Тихомиров, – в полном смысле Валаамово благословение», потому что «Соловьев собственно пришел проклинать».<sup>13</sup> По его мнению, византийское православие есть не что иное, как «возрождение всех ересей», значит Россия, принявшая христианство от Византии, «с самого рождения своего обречена на духовную гибель, неизбежную при таком

происхождении». Совсем другое дело – Запад. Здесь папы, хранители «неповрежденного» христианства, учат народы и воспитывают целые государства. Однако, по прошествии столетий, сознавался Соловьев, Европа говорит о совершенном упадке веры и нравственности: «Идея христианства исчезла, ... национальная ненависть в размерах совершенно неизвестных Средним векам; глубокий и непримиримый общественный антагонизм; борьба классов, ... прогрессивный упадок нравственных сил личности».<sup>14</sup> В таком положении, считал Соловьев, необходимо найти государство, глубоко проникнутое христианским духом, чтобы оно явилось к услугам римского первосвященника для возрождения государств Европы. Этим государством должна стать Россия, народ которой сохранил глубоко религиозный характер своей жизни. «Папство, – констатировал Тихомиров, – погубило все народы, имевшие несчастье попасть к нему на воспитание». Соловьев же предлагал «отдать папе и тот единственный народ, который, по милости Божией, воспитан Православною Церковью в истинно христианском духе. Такая логика – вне обсуждения».<sup>15</sup>

По справедливому замечанию Тихомирова, Европа нуждалась не во внешнем вмешательстве России в ее дела, а в приобщении к тому, что веками хранил русский народ – православие. «Отнимите, – писал он, – постоянное воздействие духа православия, и тогда чем же русское государство будет отличаться от всякого другого? Следовательно, Европе нужно не государство, а православие. Если б Европа прониклась духом православия, она бы создала столь же православные государства, как наше, и даже более, почему нет? Не к государству, стало быть, а к Церкви нашей должна прибегнуть латинская и протестантская Европа». Если же Россия, в отличие от европейских государств, окормляемых папами, и по сей день содержит нравственные принципы христианства и в этом немалая заслуга духовенства Русской Церкви, то «не переучивать нужно пастырей Церкви, – заключал Тихомиров, – а у них учиться. И если этот вывод относится к папе римскому и протестантизму, то вдесятеро сильнее относится он к нашему «религиозному движению», насквозь пропитанному продуктами разложения этих двух искаженных разновидностей христианства».<sup>16</sup>

Тихомиров считал, что современное «религиозное движение» своими умствованиями «вырисовывает черты очевидного духовного разложения», проявившегося, в частности, в популярной идее русского «всечеловечества». Затрагивая тему «панславизма», Тихомиров мыслил гораздо шире основных его постулатов и утверждал приоритет веры и необходимости духовного подвига над национальным превосходством. «Эта злополучная идея, – писал он по этому поводу, – приглашающая Россию пережить все духовные болезни прочих народов, «перестрадать» их заблуждения, и потом все и всех привести ко Христу, очень ярко показывает смесь распушенности и гордости, наполняющих наши якобы «религиозные» стремления. *Просто* (здесь и далее курсив Тихомирова. – Ф.С.) позаботиться о своем спасении – кажется слишком сухо, неинтересно. Нужно сначала по уши забраться во всякую грязь, какая только где-нибудь на свете найдется, заразиться всеми грехами, и потом уж из самой глубины падения вознестись в святость, да еще поднять с собою весь мир – вот что «эффективно», затрагивает нервы нашего больного интеллигента!»<sup>17</sup>

Для образованных людей, желающих удовлетворить свое религиозное чувство, по мнению Тихомирова, нужно совсем не это, а поступление в «добрую умную школу» духовного развития под руководством Церкви. «Только таким путем, – утверждал Лев Александрович, – мы можем спастись сами и – если нам это указано – дать пример миру, исполнить «всечеловеческую» миссию, прельщающую воображение наших образованных людей».<sup>18</sup>

Заканчивал Тихомиров свое пространное рассуждение указанием пути, на котором «религиозное движение», по его мнению, могло приобрести правильные черты. «Скромное, бесхитростное подчинение авторитету Церкви, – писал публицист, – есть для общества первый шаг, может быть, самый трудный. Но когда он будет сделан, то люди общества сразу попадут в надлежащую школу духовной выработки. Все остальное – вопрос времени и личных способностей».<sup>19</sup>

Статья имела значительный общественный резонанс и вызвала бурную полемику. Тихомирова сильно критиковали, особенно такие издания, как «Вестник Европы», «Гражданин»,

«Новое время», то есть издания как монархические, так и либеральные.

Полемика по поводу статьи в консервативной печати привела к возникновению у некоторых историков мнения о неприимимости Тихомирова со славянофилами. На самом деле Лев Александрович с глубоким уважением относился и к А.С. Хомякову, и И.В. Киреевскому. По мнению исследователей, его критика «религиозных идей славянофильства касалась не столько Хомякова и его соратников, сколько их непоследовательных учеников, которых с классическим славянофильством роднило всего лишь признание особого исторического пути России»<sup>20</sup> и которые принижали христианство своими взглядами о нем, как о средстве земного благоустройства.

В предисловии ко второму изданию брошюры, в котором Тихомиров сделал поправки отдельных выражений согласно указанию Святейшего Синода и «Церковных Ведомостей», он писал в ответ на критические статьи: «Все они лишь еще более убеждают меня в том, что *моя брошюра указывает самое больное место* нашего «самочинного», религиозного движения. Все возражения против брошюры – только подтверждают сделанную мною характеристику и доказывают для меня, что единственное спасение для людей этого слоя, – собственно говоря, способного, расположенного к добру, но чрезвычайно расшатанного духовно, – есть *скромное обращение к церковному учению*».<sup>21</sup>

Данная статья послужила точкой отсчета в развернувшейся дискуссии между Тихомировым и Владимиром Соловьевым, которая позже плавно переросла «в область свободы личности и свободы вероисповедания».<sup>22</sup> Соловьев в «Вестнике Европы» незаслуженно высмеивал Тихомирова и упрекал его за то, что «он осуждает «современное религиозное движение» не за то, что выдвинутые им идеи *ложны по своему содержанию* ..., а единственно только за то, что в нем проявляется самостоятельная работа духа, а не простое подчинение официальному авторитету».<sup>23</sup> Соловьев, конечно же, несправедливо обвинял Тихомирова, т.к. Лев Александрович в своей работе выступал не против «самостоятельной работы духа» интеллигенции, а против нежелания вести эту работу под духовным руководством

богоустановленной церковной иерархии. Примечательно, что Соловьев перед смертью в «Трех разговорах» «признал свою неправоту, и, высмеяв в себе веру в прогресс, авторскую речь вложил в уста г-на Z, в котором, – по мнению исследователей, – легко узнается Леонтьев».<sup>24</sup>

В другой своей статье, «Альтруизм и христианская любовь», впервые вышедшей в 1895 г. как приложение к работе «Борьба века», Тихомиров вновь выступил против В. Соловьева, смешивавшего в одной из своих публикаций понятия христианской любви и альтруизма. Взаимоотношение этих понятий активно обсуждалось в печати. Альтруизм, по мнению Тихомирова, неправильно понимался частью общества, что могло привести не только к религиозному плюрализму в традиционном православном государстве, но и к отказу от веры вообще многих его граждан.

Это неправильное понимание Лев Александрович объяснял приходом к христианству людей, выработанных «стремлениями нехристианскими». Церковь, считал он, не должна безоговорочно отвергать их, но верующие со вниманием и осторожностью должны относиться к «тем понятиям, которые выдвигаются из лагеря нехристиан и полухристиан, как будто бы возможные основы сближения их с христианством».<sup>25</sup> Во главе этих понятий, утверждал Тихомиров, находился альтруизм – термин, выработанный французским философом О. Контом.

По мнению Льва Александровича, «альтруизм есть высшее понятие, до которого добралась мысль, покинувшая христианство». На самом деле альтруизм и христианская любовь – понятия совершенно противоположные. Допущение их тождественности приводило бы к утверждению, что «христиане и нехристиане живут одним и тем же нравственным началом», а значит вера, религиозный элемент не имеют никакого значения, и тогда «можно допустить какую угодно другую религию, только не христианство».<sup>26</sup>

Альтруизм, считал Тихомиров, по отношению к христианской любви есть чувство низшего порядка, «простая противоположность эгоизму». Учителя Церкви видели в нем не основу морали, а лишь психологическую почву, «на которой можно взрастить действительную любовь, но и только». Эта любовь – христианская, не является противоположностью эгоизма.

Имея совершенно иной источник и иное содержание, она есть чувство не душевного, а духовного порядка. Альтруизм мог бы существовать, если бы Бога и не было, «любовь же обязана своим существованием исключительно тому, что «Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 8) и живет в нас».<sup>27</sup>

Итак, источником любви является Бог, «существо Божие», источником же альтруизма, делал вывод Тихомиров, – «существо общественной жизни и ее воздействие на эгоистическую личность человека». Бог, таким образом, в альтруизме везде и повсюду заменяется обществом, что «составляет страшный обман, понятный для христианина. Это, – по мнению Тихомирова, – искуснейшая борьба против Христа, перед которой детски наивны все грубые обманы язычества».<sup>28</sup> При такой схеме, заканчивал свои рассуждения Тихомиров, человечество становится «божеством» альтруиста. Альтруизм приводит его «к привязанности не личной, а социальной», при которой добрые чувства проявляются «более всего не конкретной, действительно существующей личности, а отвлеченной средней личности».<sup>29</sup> Но такой личности, такого человека, по мнению Льва Александровича, просто не существует.

Хотя Тихомиров и считал неверным, когда люди светского звания брали на себя роль учителей веры и духовных руководителей, тем не менее, ему в своей публицистике все-таки приходилось освещать вопросы вероучительного характера. С 1892 по 1898 г. Лев Александрович вел с небольшими перерывами в журнале «Русское обозрение» рубрику «Летопись печати». В январе 1896 г. он опубликовал в этой рубрике статью «Что делать молодежи?». Эта статья имела определенный успех и обсуждалась в различных кругах. Несколько позже он получил письмо от анонимного автора, который просил Тихомирова ответить на возражения относительно его статьи, высказанные в одном молодежном собрании неким «старым скептиком и нигилистом». Этот «скептик», указывая на различные стороны христианского вероучения, раскрывал их будто бы внутренние противоречия.

Тихомиров, понимая, что возражения «скептика» выражали взгляды определенной части российского общества, ответил отдельной статьей в «Русском обозрении».



«Что такое *свобода воли*, которая ставится нам как бы в вину? – вопрошал «скептик». – Я мог бы понять эту ответственность за свои действия, если бы сам добровольно согласился принять эту свободу, взять на себя обузу существования, ибо, если бы я это мог, я предпочел бы вовсе не существовать. Но – кто спрашивал меня, – продолжал «скептик», – создавая, желаю ли я существовать, желаю ли я получить эту свободную волю? Никто. Свободна ли такая воля, полученная против воли моей?»<sup>30</sup>

«Скептик» утверждал также, что, если Бог всеведущ, то должен был знать, что он будет эгоистом и скверным человеком, а потому и создавать его не нужно было. Ну, а если все-таки создал, то обладая всемогуществом, должен был создать положительным. Однако, продолжал «старый нигилист», «Он создал меня ... скверным, заранее зная, что я буду именно таким, а не иным. И в то же время мне грозят адскими муками даже и после того, когда я умру. Но за что? Я таков, каким меня создали, а, следовательно, мне не за что и страдать. Кто создал меня, дал мне волю, которой я и не думал просить, тот и отвечает за мои ошибки ...».<sup>31</sup>

Тихомиров ответил на вопросы «старого нигилиста» сдержанно и корректно, оставаясь верным тому принципу, что учить вере должны люди, специально на то поставленные, т.е. священнослужители. Лев Александрович откровенно писал: «... я не проповедник христианского вероучения и в размерах, необходимых для такой проповеди, богословия не изучал».<sup>32</sup> Тем не менее, Тихомиров вполне правильно и со свойственной его публицистике чертой проникать в суть понятий и обстоятельств ответил на поставленные «нигилистом» вопросы.

«Все сводится к тому, – верно подмечал Лев Александрович, – есть Бог или нет». Если человек верит в бытие Божие, то для него не существует вопроса подчинения или неподчинения воли Творца. «Ведь никто же, не будучи сумасшедшим, не считает ниже своего достоинства подчиняться законам природы... Почему же эта мерка, – спрашивал Тихомиров, – изменяется по отношению к Божеству, перед силой которого все силы природы – совершенный нуль?»<sup>33</sup>

Тихомиров указывал и на наличие логических ошибок в рассуждениях своего оппонента, который, говоря о свойствах



Божиих, пытался убедить своих слушателей в их будто бы взаимном противоречии. Тихомиров верно подмечал, что противоречия могут иметь место между абсолютными понятиями. Однако свойства Божии таковыми не являются, т.к. выражают единое и неделимое существо Божие, «поделенное» на различные свойства исключительно слабым человеческим умом. «... Ведь это противоречие *не в Божестве*, – писал Лев Александрович, – ... а только в нашем бедном уме, неспособном охватить абсолютное ...». <sup>34</sup>

В заключение Тихомиров отсылал читателей к истинным духовным руководителям – пастырям Церкви. «Как в неведомой вам стране, – писал он, – дорог проводник, ее лично знающий, а не ученый географ, который, несмотря на все свои карты, не лучше вас запутается в лесных дебрях и горных тропинках, – точно также и здесь дорог человек личного духовного опыта». <sup>35</sup>

Не оставил Тихомиров без внимания и религиозные умствования графа Л.Н. Толстого, который с 80-х годов XIX в., переживая духовный кризис, выступал с критикой многих общественных институтов, в том числе и Церкви. В своем учении, изложенном в различных литературных произведениях, Толстой отрицал необходимость науки, искусства, семьи, достижений цивилизации. Толстой также выступал и как проповедник христианства, но более, по его мнению, правильного, лишенного веры и сакральности, более практичного, «опрощенного». Понятно, что ко Льву Николаевичу, как всемирно известному писателю, прислушивались и представители образованного слоя русского общества, и простой народ, для которого Толстой специально писал произведения доступным языком.

Неизвестно как писатель относился к Тихомирову. По свидетельству М. Горького, Толстой положительно отзывался о его брошюре «Почему я перестал быть революционером», считая верным принципы в ней изложенные. <sup>36</sup> Тихомиров же, напротив, часто выступал с критикой социальных и религиозных взглядов писателя, возмущаясь тем, что российская печать, будто рекламируя ценные бумаги, часто превозносила Толстого. Тихомиров, однако, утверждал, что «на этих акциях потом предстоит умственное и нравственное банкротство миллионов людей». <sup>37</sup>

Тихомиров считал толстовство новейшим проявлением, а вместе и последним фазисом, «духовной болезни»<sup>38</sup> – революционной идеи, после Великой Французской революции постоянно и неумолимо призывавшей своих последователей к разрушению старого и созданию нового строя. Революционная идея, однако, никогда не довольствовалась достигнутым, выдвигая все новые и новые социальные проекты, объявляя, при этом, никуда негодными свои недавние достижения. Источником этой болезни, по мнению Тихомирова, был «бунт против Бога»,<sup>39</sup> в результате которого человек, оставшись без Бога, Которого он отверг, ложно счел себя самодостаточным. Осознав себя автономным, человек направил свои устремления на переустройство мира, но ни один из «будущих строев» не мог его удовлетворить. Постепенно, пробуя и отвергая их один за другим, автономная личность усиливала и свое отрицание действительного мира. Так, по мнению Тихомирова, появился анархизм, а затем и толстовство. Толстого Тихомиров считал «настоящим анархистом», который в своем учении об отрицании существующих институтов, неизбежно должен был прийти и «к идее уничтожения мира».<sup>40</sup>

Лев Александрович, как и многие другие церковные и общественные деятели, считал религиозные воззрения Толстого еретическими. «В своем «очищении христианства», – писал Тихомиров в одной из своих статей, – он, в действительности, не более как до скуки банальный «еретик» и отличается от своих предшественников только тем, что они выкидывали из Нового Завета те или иные части, стараясь мотивировать эти искажения какими-нибудь объективными основаниями, граф же Толстой распоряжается с текстами писания как самодурный барин крепостных времен с мужиками...» Давая общую характеристику Толстому, Тихомиров писал о нем, как о человеке, «который при огромном художественном таланте и безграничном самомнении, обладает столь несоответственно скромными размерами собственно мыслительной силы, что, как *учитель*, производит лишь вреднейшие опустошения в умах и совести своих учеников».<sup>41</sup>

По замечанию исследователей, Русская Церковь высоко оценила статьи Тихомирова против Л. Толстого.<sup>42</sup> В последующих

своих работах Тихомиров критиковал и других «вольных пророков»: Розанова, Мережковского, Энгельгардта. Лев Александрович полагал, что для образованных и трезвомыслящих людей было бы полезным изучение христианской психологии, что не позволило бы им подпасть влиянию различных лжеучений.<sup>43</sup>

Рассмотрение и анализ ранних работ Тихомирова, посвященных религиозно-нравственным проблемам российского общества, показывает непростую реальность рубежа XIX-XX вв., когда на страницах периодических изданий развертывалась жестокая идеологическая борьба за будущее России. Лев Тихомиров, считая себя журналистом не просто монархического, но именно церковного направления,<sup>44</sup> проявил себя как внимательный и вдумчивый публицист, искренне переживавший за происходящее в государстве. По мнению исследователей, революционные настроения, а также «все большее увлечение молодежи антиправославным учением Л. Толстого, далекими от канонического православия религиозными идеями В. Розанова и В. Соловьева» постепенно заставили Тихомирова обратиться к проблемам современного устройства Православной Российской Церкви. Это, в свою очередь, свидетельствовало об осознании Тихомировым того факта, «что сама церковная организация в стране оставляет желать лучшего и именно с нее необходимо начинать возрождение правильной церковной жизни».<sup>45</sup> Последующие работы Тихомирова, касавшиеся внутренних проблем Русской Церкви, были замечены не только широкими кругами общественности, но и самим императором Николаем II. Впоследствии был учрежден особый орган – Предсоборное Присутствие, который в течение нескольких месяцев должен был подготовить созыв Поместного Собора. Предсоборное Присутствие проделало огромную работу, благодаря которой в тяжелейших условиях революционного периода стало возможным принятие Поместным Собором Русской Православной Церкви очень серьезных и важных для нее решений.

## Примечания

<sup>1</sup> Начапкин М.Н. Малоизвестные страницы русского консерватизма. Л.А. Тихомиров: жизнь и мировоззрение. Екатеринбург, 2007. С. 67.

<sup>2</sup> Милевский О.А. Идеи Л.А. Тихомирова по преобразованию церковно-государственных отношений (1901–1913). // Консерватизм в России и мире: прошлое и настоящее: Сб. статей. Воронеж, 2001. Вып.1. URL: [http:// conservatism.papod.ru](http://conservatism.papod.ru) (дата обращения: 05.05.11).

<sup>3</sup> Сергеев С.М. Комментарии.// Тихомиров Л.А. Христианство и политика. М., 2002. С. 541.

<sup>4</sup> Тихомиров Л.А. Духовенство и общество в современном религиозном движении. // Тихомиров Л.А. Христианство и политика. М., Калуга, 2002. С. 31.

<sup>5</sup> Там же. С. 22.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. С. 24.

<sup>8</sup> Там же. С. 26.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Заседание общества любителей духовного просвещения в г. Москве. // Церковные ведомости. 1892. № 6. 8 февраля.

<sup>11</sup> Немецкая верность (честь).

<sup>12</sup> Цит. по: Тихомиров Л.А. Духовенство и общество ... С. 27.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Цит. по: Тихомиров Л.А. Духовенство и общество ... С. 28.

<sup>15</sup> Там же. С. 29.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же. С. 34.

<sup>18</sup> Там же. С. 35.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Гордейчик Е., свящ. Творческий консерватизм Льва Тихомирова. URL: <http://www.prgava.ru> (дата обращения: 05.05.11).

<sup>21</sup> Тихомиров Л.А. Духовенство и общество ... С. 19.

<sup>22</sup> Милевский О.А. Л.А. Тихомиров: из истории формирования консервативной мысли в России в конце XIX – начале XX веков: дисс. ... д-ра ист. наук. Барнаул, 2006. С. 358.

<sup>23</sup> Соловьев В. Вопрос о «самочинном умствовании». // Вестник Европы. 1892. № 12, декабрь.

<sup>24</sup> Чесноков С. Ключ к пониманию (Анонимность «Эсхатологической фантазии» Л.А. Тихомирова «В последние дни» и апокалипсический сюжет перво-мартовского цареубийства 1881 г.). URL :<http://www.intelros.org> (дата обращения: 05.05.11).

<sup>25</sup> Тихомиров Л.А. Альтруизм и христианская любовь. // Тихомиров Л.А. Христианство и политика. М., Калуга, 2002. С. 98.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. С. 100.

<sup>28</sup> Там же. С. 101.

<sup>29</sup> Там же. С. 102.

<sup>30</sup> Тихомиров Л.А. Вечные вопросы. // Тихомиров Л.А. Христианство и политика. М., Калуга, 2002. С. 89.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же. С. 90.

<sup>33</sup> Там же. С. 91,92.

<sup>34</sup> Там же. С. 93.

<sup>35</sup> Там же. С. 96.

<sup>36</sup> Горький М. Воспоминания: Лев Толстой. URL: <http://gorkiy.lit-info.ru> (дата обращения: 05.05.11).

<sup>37</sup> Тихомиров Л.А. Учительная проповедь Л.Н. Толстого. // Московские ведомости, 1900. 4,5 декабря.

<sup>38</sup> Тихомиров Л.А. Борьба века. // Тихомиров Л.А. Критика демократии. М., 1997. С. 194.

<sup>39</sup> Там же. С. 195.

<sup>40</sup> Там же. С. 197.

<sup>41</sup> Тихомиров Л.А. Учительная проповедь Л.Н. Толстого. // Московские ведомости, 1900. 4,5 декабря.

<sup>42</sup> Милевский О.А. Л.А. Тихомиров: из истории формирования консервативной мысли в России в конце XIX – начале XX веков. С. 368.

<sup>43</sup> Тихомиров Л.А. Христианская психология. // Московские ведомости. 1901. 22 октября.

<sup>44</sup> Тихомиров Л.А. Воспоминания. М., Л., 1927. С. 409.

<sup>45</sup> Милевский О.А. Л.А. Тихомиров: из истории формирования консервативной мысли в России в конце XIX – начале XX веков. С. 362.

## К ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИИ И.С. АКСАКОВА К ПРОБЛЕМАМ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

*Иерей Артемий Зеленин*

Значительное место в социальной проблематике И.С. Аксакова занимает отношение к проблемам Российской Православной Церкви во второй половине XIX столетия. В отличие от представителей раннего славянофильства А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, И. Аксаков не занимался богословскими вопросами. Все внимание русского мыслителя было поглощено церковно-общественными проблемами, которых к началу его публицистической деятельности – времени царствования императора Александра II, накопилось немало. Следует отметить, что данная тема почти не изучена исследователями, как в отечественной, так и в зарубежной историографии. Так, некоторые исследователи, придерживались точки зрения, что И.С. Аксаков был наименее религиозным из всех славянофилов, вопросы религии его не интересовали (П.Н. Милюков, С. Лукашевич). Однако с данной ими оценкой нельзя согласиться. Современная исследовательница Е. И. Анненкова, считает И. Аксакова, наоборот, глубоко религиозным мыслителем, но она изучила лишь тему личной религиозности И.С. Аксакова, и ничего не говорит о его общественной позиции. Поэтому при анализе взглядов И. Аксакова на проблемы церковно-общественной жизни, исследователь сталкивается с немалыми сложностями. Сюда следует отнести и отсутствие системы подачи материала, как и во всем публицистском наследии мыслителя.

В данной статье были выделены три аспекта отношения И. С. Аксакова к современным для его времени церковно-общественным проблемам, которые заключаются в следующем:

1) отношение И. Аксакова к православию, как религии вообще, 2) отношение к состоянию современной ему Российской Православной Церкви, 3) отношение мыслителя к соотношению христианства и общественных явлений.

В отношении Православия, как религии вообще, он исходил из определения, что вероисповедание формирует народность. И. Аксаков считал славянство единым духовно-культурным миром. С его точки зрения, Россия и православные славяне Балкан, уже составляют его, а западных славян (чехов, словаков, хорватов и т.д.) он для данной цели призывал отказаться от римо-католицизма и принять православие. Сложнее дело обстояло с Польшей, которая, по его мнению, приняла католичество внутренним образом, так что римо-католицизм стал душой Польши. Поэтому И.С. Аксаков огромное значение придавал общественной религиозности.

В отношении России таким вероисповеданием было православие, которое духовно сформировало русский народ. Он писал: «Мы знаем только, что у нас определение русской национальности совпало с определением православия. Католик, лютеранин, еврей могут быть верными русскими подданными, могут быть преданы русской империи, могут принимать близко к сердцу ее политические интересы, могут любить ее могущество, ее славу, но они ни в каком случае не суть русские и не могут назваться русскими,—не могут быть участниками духовной жизни русскаго народа, которая неотделима от его народности, от его общественных идеалов и исторических заветных стремлений».<sup>1</sup> Таким образом, мы видим, что для И.С. Аксакова православная вера была душой русского народа, средой, где формировалась духовная культура нации. Исходя из этого принципа, он смотрел на современное ему состояние православной веры в русском народе и положение Православной Церкви.

Одной из церковных проблем второй половины XIX века был, продолжавшийся с XVII столетия старообрядческий раскол. И.С. Аксаков также затрагивал данную тему в своей публицистике, вел переписку с другим русским мыслителем и публицистом Н.П. Гиляровым-Платоновым. Он полагал, что в появлении старообрядческого раскола были повинны



обе стороны: «Все, думается нам, погрешили равно: и церковные власти в 1667 г., таким насильственным, грубым способом исправлявшие формы древнего благочестия, с такою строгостью отнесшиеся к заблуждавшимся и с таким пристрастием к исправленному обряду; погрешили и ревнители старого благочестия, поставившие суемудро обряд не только наравне с догматом, форму с содержанием, букву, которая, по слову Христа, мертвит, с духом, который животворит не только, повторяем, наравне, но чуть ли не выше их, — поправшие братство, разорвавшие целость церкви, обманом и плутней восхищавшие таинство, благодать рукоположения».<sup>2</sup> Также как и Н.П. Гиляров-Платонов И. Аксаков предлагал бороться с расколом не мерами преследования, а просвещением.

Другой проблемой церковной жизни во второй половине XIX века был бюрократизм синодального управления, мешавший нормальному, живому течению церковной жизни. Мыслитель с горечью писал следующее: «Тяжело сознаться, но, благодаря косности, благодаря ложному положению русской Церкви, надевшей, по горькому выражению г. Соловьева, государственный мундир, голос ее почти не слышен, не авторитетен, по-видимому не властвует над душами. Вот где наше современное зло и где корень разъедающего нас общественного недуга».<sup>3</sup> В другой статье «Наше спасение от полонизма в народности», посвященной положению православных малороссов и белорусов на территориях, присоединенных к Российской империи в результате разделов Речи Посполитой, он вновь возвращается к данной проблеме: «Конечно, вера пребывает в народе, ей движется, живет и есть святая Русь, но где тот священный огонь, который должен бы пламенеть в служителях Церкви, вполне ли живую силу представляет русское духовенство, не подавлена ли внутренняя жизнь Церкви церковною бюрократией и официальной?».<sup>4</sup>

И. Аксаков считал, что государство в принципе неспособно к формированию веры и духовно-нравственной составляющей и в человеке, и в обществе: «Государство, какое бы оно ни было, — самодержавное, конституционное или республиканское, не может, по самому существу своему, действовать и совершать свои отправления иначе как посредством разных бюрократи-

ческих форм и порядков, захватывая область внешней правды, внешнего действия и внешних отношений, и никакой указ – императорский, конституционного короля, парламента или законодательного собрания республики не в силах создать апостола или проповедника».<sup>5</sup> Он указывал на опасность бюрократизации, формального подхода к церковным делам, отмечая, что «в том-то и опасность казенного формального вторжения в область духа, что оно, при малейшей бестактности, способно опошлить, обездушить, обессилить всякую истину, все прекрасное, достойное благоговения и хвалы, и даже вызвать опасное противодействие, а порой и ненависть к тому, что само в себе добро и благо».<sup>6</sup>

Выдающийся российский публицист призывает к развитию миссионерства, христианской проповеди слова Божия, которая единственно может возгревать в людских сердцах пламя веры, способствуя духовному пробуждению народа: «всегда думали и думаем, что живое слово верующего проповедника хотя бы и в храме с соломенной крышей, что благочестивая святость служителя алтаря хотя бы и в крашенинной ризе, более может, чем обращение православной пропаганды в круг занятий министерства внутренних дел, чем все эти миллионы, от казны ассигнуемые на сооружение храмов».<sup>7</sup>

Данные идеи российского мыслителя по церковному вопросу второй половины XIX столетия следует сопоставить с точкой зрения выдающегося церковного деятеля начала XX века митрополита Антония (Храповицкого) о свободе Православной Церкви от государственной опеки и евангельском слове, как единственном «мече», дарованном Церкви Христом. Как и И. Аксаков, митрополит Антоний считал, что «Истинное благо может основано только на свободном подвиге любви и учительства, свободно приводящем людей к покаянию и исправлению жизни. Христос Спаситель, отрехшись принять дьявольские искушения, предлагавшие овладеть людьми искусственно, тем самым показал, что свободное согласие совести, вот та почва, на которой единственно и должно быть основано Его царство. Кто хочет построить свои отношения с людьми на чиновнических началах, тот никогда не приобретет их сердец».<sup>8</sup> Итак, И. Аксаков стремился к освобождению церковной жизни от бю-

рократизма, формального подхода к делу Церкви через развитие миссионерства, проповеди, духовной жизни.

Он старался рассматривать все явления общественной жизни в перспективе христианского православного учения. Так, философ считал, что политика должна быть нравственной: «Как бы ни рассуждали политики и государственные люди, историки и публицисты, но теория государственного эгоизма, доктрина практической необходимости и все это учение о какой-то особенной политической нравственности с каждым днем и с каждым часом сильнее и ярче обличаются историей во всей своей жизненной несостоятельности. Красноречивый язык событий дает ответы неожиданные и негаданные, мечтательное становится действительным, практически-необходимое оказывается противным требованиям высшей духовной необходимости, гордое благоразумие низводится на степень близорукого и ложного расчета. Действительная сила, действительное значение принадлежат в истории только нравственным истинам, вечным началам, любви и справедливости».<sup>9</sup> Данную мысль он развивает в письме к Н.Н. Страхову: «Теперь у нас завелось, с легкой руки Бисмарка, проповедовать освобождение «политики» от всяких нравственных начал, рекомендовать политику реальных интересов и т.п. Все это решительный вздор, и всего неуместнее в такой стране, которая называет себя Святой Русью».<sup>10</sup>

Анализируя работу В.С. Соловьева «О духовной власти в России», И. Аксаков полагал, что смягчение общественных нравов, которым гордится современный прогресс, есть не плод антихристианского гуманизма, а следствие постоянного церковного влияния на христианское в своей основе общество: «Так называемый «прогресс», как мы сказали, отражает в себе действие тех же евангельских истин, божественный источник, которых он отрицает».<sup>11</sup> Он считал, что вне христианства прогресс исчерпает сам себя и перейдет в самоотрицание – в регресс и если этого не происходит, то только благодаря инерции прежнего христианского общественного уклада. И. Аксаков пишет: «За отречением от Бога идет неизбежно вслед целая логическая цепь отречений: и от всякой абсолютной истины, и от всякого нравственно-обязательного закона, и от нравственной ответственности, и от понятий добра и зла, с заменю их

понятиями вреда и пользы. Отрицая Бога, человек неминуемо кончает отрицанием свободного духа в себе самом; отмечая в себе «подобие Божие», он неотвратно устремится уподобить себя животному. Современным радикальным отрицателям – вольно предаваться своему отрицанию в той среде, где их внешняя свобода и существование вполне еще обеспечены господством христианских нравственных «предрассудков», где все общество и они сами еще живут, так сказать, за счет капитала христианской нравственности».<sup>12</sup>

Особо следует выделить его отношение к такому церковному институту, как монастыри и монашество. Следует подчеркнуть, что ранние славянофилы относились к православному монашеству, с большим почтением, а И.В. Киреевский вместе с супругой являлся духовным чадом старца Оптиной Пустыни преподобного Макария. Современный исследователь А.А. Каплин, пытающийся противопоставить позицию И.С. Аксакова по церковному вопросу позиции ранних славянофилов утверждает, что «монашество он не только не полюбил, но даже сочувствие к нему считал «неестественным»».<sup>13</sup> Точку зрения данного исследователя нельзя считать правильной, поскольку, сам мыслитель пишет следующее: «Чистота самого учения, находила себе убежище в монастырях и пустынях, но ведь не для монастырей и пустыней явилось христианство».<sup>14</sup> Из данного высказывания видно, что И. Аксаков считал монастыри прибежищем чистоты христианского духа, но христианский идеал, по его мнению, должен воодушевлять не только монастыри и монахов, но также и все христианское общество.

Таким образом, проанализировав взгляды И. С. Аксакова на церковные проблемы второй половины XIX века, следует сделать вывод, что, будучи глубоко верующим человеком, он, однако, не мог удовлетвориться уходом в личную религиозность, пытаясь в меру своих сил на поприще общественно-политической публицистики, христианизировать и воцерковить окружающую его общественную жизнь.

## Примечания

<sup>1</sup> Аксаков И.С. Мыслима ли русская народность вне православия? // Аксаков И.С. Сочинения в 7 томах. Москва, 1886-1887. Т. 6. С. 284.

<sup>2</sup> Аксаков И.С. О взглядах общества и мерах правительства, несогласных с здравым пониманием православия. // Аксаков И.С. Сочинения в 7-ми томах. Москва, 1886-1887. Т. 4. С. 188-189.

<sup>3</sup> Аксаков И.С. Об отношении современного прогресса к христианству (по поводу статьи В.С. Соловьева «О духовной власти в России»). // Аксаков И.С. Сочинения в 7-ми томах. Москва, 1886-1887. Т. 4. С. 198.

<sup>4</sup> Аксаков И.С. Наше спасение от полонизма в народности. // Аксаков И.С. Сочинения в 7-ми томах. Москва, 1886-1887. Т. 3. С. 97-98.

<sup>5</sup> Аксаков И.С. Народ, государство, общество. // Аксаков И.С. Наше знамя – русская народность. / Составление и комментарии С. Лебедева. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 70.

<sup>6</sup> Аксаков И.С. Ответ Мещерскому. // Аксаков И.С. Наше знамя – русская народность. С. 196.

<sup>7</sup> Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России. // Аксаков И.С. Наше знамя – русская народность. С. 277.

<sup>8</sup> Антоний (Храповицкий), митр. Пастырское богословие. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994. С.115.

<sup>9</sup> Аксаков И.С. Наши нравственные отношения с Польшей. // Аксаков И.С. Наше знамя – русская народность. С. 282.

<sup>10</sup> Аксаков И.С. Письмо Н.Н. Страхову. Цит. по: Щербакова М.И. Продолжение идей славянофилов в переписке И.С. Аксакова и Н.Н. Страхова. // А.С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист: Сборник статей по материалам международной научной конференции 14-17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном институте имени А.М. Горького. М. Языки славянских культур, 2007. Т.1. С. 327.

<sup>11</sup> Аксаков И.С. Об отношении современного прогресса к христианству (по поводу статьи В.С. Соловьева «О духовной власти в России»). // Аксаков И.С. Сочинения в 7-ми томах. Москва, 1886-1887. Т. 4. С. 192.

<sup>12</sup> Там же. С. 193.

<sup>13</sup> Каплин А.Д. Мировоззрение славянофилов. История и будущее России. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 328.

<sup>14</sup> Аксаков И.С. О служебной деятельности (письмо к чиновнику). // Аксаков И. С. Наше знамя – русская народность. С. 143.

## ЖИЗНЬ И ТРУДЫ Н.Г. ДЕБОЛЬСКОГО

*Иерей Кирилл Краев*

Дебольский Николай Григорьевич (1842 – 1918) – русский философ, педагог и психолог, биография и взгляды которого до сих пор не получили должного освещения в науке. Несмотря на неординарность, безусловный талант и плодотворную деятельность, его личность и творчество до сих пор остаются в стороне от взгляда исследователей. Между тем, и дореволюционные, и современные авторы, которые знакомы с его произведениями, весьма высоко оценивают и личность мыслителя, и его философские изыскания. Так, историк русской философии Б. Яковенко справедливо утверждает, что Дебольского, «видимо, следует признать самым талантливым, самым скрупулезным и самым принципиальным русским мыслителем XIX века».<sup>1</sup>

В данной статье предполагается рассмотреть биографию Дебольского, а также коснуться его основных работ. Сведения о мыслителе обрывочны, в описании фактов из его жизни часто приходится встречаться с расхождениями и неточностями. Основные биографические данные о нем можно найти в работах дореволюционных авторов – Э.Л.Радлова, Я.Колубовского, М.И.Демкова, С.Грузенберга, Б.Яковенко, Д.Чижевского, и Н.Лосского, при чем двое последних ошибочно именуют Дебольского Николаем Гавриловичем. В современных изданиях публикации о мыслителе сводятся лишь к небольшим заметкам в философских словарях, энциклопедиях, либо учебных пособиях. Некоторые сведения могут быть почерпнуты и из работ самого Николая Григорьевича.

О Дебольском нам известно немного. Мыслитель родился, вырос, трудился и умер в городе Санкт-Петербурге. Николай был сыном протоиерея Григория Сергеевича Дебольского (1808-

1881 г.), известного священника, писателя и богослова. Образование отец Дебольского получил в Санкт-Петербургской Духовной Семинарии, затем – в Академии, которую он закончил в 1833 году со степенью магистра. После этого он был направлен на служение в Казанский Собор г. Петербурга, где нес послушание всю свою жизнь. Отец Николая Григорьевича был весьма известен в Петербурге, сначала как клирик, а позже – как настоятель Казанского собора. Почти полвека он провел в неустанной деятельности,<sup>2</sup> по долгу службы общаясь с представителями светской и церковной интеллигенции. Так был создан тот круг общения, который немало повлиял на интеллектуальное и духовное развитие его сына Николая.

Первое высшее физико-математическое образование Николай Григорьевич получил в Горном Институте (в то время, как указывает Демков, закрытом учебном заведении),<sup>3</sup> а потом на естественном факультете Петербургского университета, который и окончил в 1865 году со степенью кандидата естественных наук. «После получения ученой степени ... он долгое время занимался литературной и педагогической деятельностью, перед тем как обратиться к философии и богословию», – пишет А.И. Абрамов.<sup>4</sup> Ранние его работы посвящены проблемам естествознания.<sup>5</sup> Однако тематика естествознания не могла удовлетворить интеллектуальных потребностей автора, и он, так же как и Николай Николаевич Страхов (1828-1896), обратился к философской проблематике. Как пишет Радлов, оба – Страхов и Дебольский обратились к немецкому идеализму, как средству избежать той материалистической волны, которая стала захлестывать русское общество и русскую мысль. На обоих гегелевская диалектика произвела большое впечатление, хотя ни тот, ни другой не стали гегельянами.<sup>6</sup> Оба мыслителя, помимо философии, оставили значительный след в других сферах: Страхов известен как замечательный литературный критик, а Дебольский – как педагог.

Научная, литературная и педагогическая деятельность Н.Г. Дебольского отличалась большим разнообразием. По окончании университета он написал несколько статей и рецензий, посвященных естествознанию. В 1868 году Николай Григорьевич поступает на службу воспитателем 1-й Санкт-



Петербургской военной гимназии (преобразованной из бывшего 1-го кадетского корпуса)<sup>7</sup> и остается в этой должности до весны 1871 года. С 1871 по 1882 гг. Дебольский сотрудничает с «Педагогическим сборником» военно-учебных заведений. Здесь он печатал статьи по педагогике, философии и отчасти естествознанию. В 70-е годы Дебольский и его супруга также сотрудничают с журналом «Семья и школа», для которого сам автор пишет ряд статей, рецензий, дает обзоры книг и журналов, относящихся к педагогике, психологии, философии. Е. Дебольская перевела одно из сочинений профессора Джевонса – «Основания логики».

В тот же период в свет выходят философские сочинения Дебольского «Введение в учение о познании» (1870) и «Диалектическом методе» часть 1-я (1872), в которых автор защищает возможность метафизического умозрения. С 1880 г. Дебольский преподает педагогику в женской гимназии княгини Оболенской, а с начала 1889 по июнь 1896 гг. совмещает работу преподавателя с должностью председателя педагогического совета гимназии. Сам Дебольский в одной из своих статей указывает срок своей службы в этой гимназии – 15 лет, в течение которых он учительствовал, и 7 лет из них был председателем педсовета.<sup>8</sup> В конце 80-х годов он также дает педагогику в Петербургских высших педагогических курсах.<sup>9</sup> В конце 1880 года Н. Г. Дебольский поступает на службу в центральное управление Министерства Народного Просвещения. Должность министра народного просвещения в то время занимал А.А. Сабуров. Сначала Дебольский занимает место делопроизводителя. В 1891 году его назначают заведующим разрядом начальных училищ и учительских семинарий. В 1896 – 1904 гг. Н.Г. Дебольский уже – вице-директор департамента народного просвещения. С 3 ноября 1903 – член Совета Министерства Народного Просвещения.<sup>10</sup>

Заслуживает внимания преподавательская деятельность Николая Григорьевича Дебольского в Санкт-Петербургской Духовной Академии. Здесь он в течение пяти лет преподает метафизику, логику и психологию, по одним данным – с 1880 по 1886 гг., по другим, более достоверным сведениям – с 1882 по 1887 гг.<sup>11</sup> Пять лет – весьма непродолжительный срок, но это-

му есть объяснение. Исследователи обращают внимание на то, что по сравнению с другими духовными академиями в Санкт-Петербурге весьма часто сменялись преподаватели кафедры философии. В течение XIX века кафедре философии здесь занимали по очереди 11 профессоров: Ф.Ф. Сидонский, В.Н. Карпов, А. Фишер, И.А. Чистович, А.Е. Светилин, протоиерей И.Л. Янышев, Н.М. Каринский, М.И. Смоленский, Н.Г. Дебольский, В.С. Серебренников и Д.П. Митров. Для сравнения, в Московской Духовной Академии в этот же период на кафедре философии сменилось всего три преподавателя – протоиерей Феодор Голубинский (1818—1854), В. Д. Кудрявцев (1854-1891), Алексей Иванович Введенский (1888-1912).

О кратком периоде преподавания Н.Г. Дебольского в Академии сохранилось очень мало информации. Некоторые сведения приводит И.А. Чистович – «придворный» историк Петербургских духовных школ. В частности, он пишет, что в 1869 году в связи с новым уставом в Петербургской Духовной Академии была учреждена кафедра метафизики, которую по очереди занимали М. И. Каринский, затем М.И. Смоленский. После трагической смерти последнего 4 января 1881 года в течение года на конкурсной основе была выбрана кандидатура для замены. В 1882 году кафедру метафизики занял Николай Григорьевич Дебольский. Прежде, чем приступить к исполнению своих обязанностей, он предоставил священноначалию свои научные труды (в их число вошли сочинения «О диалектическом методе», «Философия будущего», «О нравственном воспитании», «Введение в учение о познании»), а также конспект лекций и программу преподавания. После этого он был допущен к преподаванию в звании приват-доцента с жалованьем 900 рублей в год.<sup>12</sup>

Известно, что в период своего преподавания в Академии Н.Г. Дебольский читал курс по философским дисциплинам студенту Алексею Павловичу Храповицкому – будущему митрополиту Антонию (1863-1936), который в своей магистерской диссертации на тему «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» с благодарностью отзывался о Николае Григорьевиче, как о своем преподавателе, перечисляя его вместе с М.И. Каринским и А.Е. Светилиным.

Митрополит Антоний отмечает, что если Светилин дал ему тему для работы, Каринский принял участие в систематизации отдельных частей сочинения, то Дебольский нацелил его на более тщательное изучение «Критики чистого разума» И. Канта, что подвинуло его мысль далеко вперед.<sup>13</sup> В рукописях сохранились лекции Дебольского по метафизике за 1884-1885 гг., а также по логике и психологии за 1885-1886 гг. Известно, что курс метафизики Дебольский читал студентам в течение пяти лет, а курсы логики и психологии вел попеременно по одному году на каждый курс.<sup>14</sup> После ухода из Академии, причины которого нам неизвестны, Дебольский продолжает свою педагогическую деятельность в гимназии княгини Оболенской и службу в Министерстве Народного Просвещения.

Однако служба в министерстве не могла удовлетворять интеллектуальных потребностей мыслителя, поэтому он с большой радостью встретил предложение об учреждении в Петербурге Философского Общества (1897-1923) при историко-филологическом факультете Университета.<sup>15</sup> Идея создания этого общества возникла намного раньше, в 1880 году, но не встретила поддержки со стороны правительства. Осуществление данного предприятия стало возможным лишь в 1897 году. Проект устава «Общества» был выработан на собрании, в котором, кроме Н.Г. Дебольского участвовали А.И. Введенский, И.В. Помяловский, Э.Л. Радлов, В.С. Соловьев, А.С. Фаминцын, О.Д. Хвольсон. Цель «Общества» формулировалась как «разработка философских вопросов» через устройство публичных собраний, открытие чтений, печатание трудов в виде отдельных и повременных изданий, создание библиотеки и т.п.<sup>16</sup> Став одним из учредителей «Общества»,<sup>17</sup> в 1901 году Дебольский был включен в Совет по управлению делами Общества,<sup>18</sup> а с 1903 года, как «маститый философ»,<sup>19</sup> являлся его почетным членом.<sup>20</sup> В почетные члены Общества, по предложению Комитета, могли быть избраны «знаменитые русские и иностранные ученые». Они освобождались от уплаты членских взносов, сумма которых составляла 5 рублей ежегодно.<sup>21</sup>

Как пишет Э. Радлов, близко знавший Дебольского, в деятельности «Общества» Николай Григорьевич принимал живое участие в качестве члена Совета, докладчика и остроумного

участника в прениях. Как вспоминал Радлов, один из его докладов «Об этике христианства» в свое время произвел большое впечатление.<sup>22</sup> Статьи мыслителя, относящиеся к этому периоду, отличаются ясностью изложения и остротой критики. Одной из задач «Общества» был перевод и издание философских трудов. Для «Философского Общества» Николай Григорьевич сделал две объемных работы: во-первых, отредактировал и снабдил вводной статьей «Трактат о начале человеческого знания» Беркли и, во-вторых, перевел большую, трехтомную «Логикку» Гегеля.

Замечательным фактом биографии Н.Г. Дебольского, о котором упоминает только С. Грузенберг,<sup>23</sup> является его сотрудничество с Энциклопедией, которая издавалась Ф.А. Брокгаузом (Германия, Лейпциг) и И.А. Ефроном (Россия, Петербург). Уже тот факт, что данное издание признается крупнейшей дореволюционной русской универсальной энциклопедией, к созданию которой были привлечены передовые российские ученые того времени (Д.И. Менделеев, А.И. Бекетов, В.С. Соловьев и др.), говорит о том, насколько известным и уважаемым был в кругу российских ученых Николай Григорьевич Дебольский. Конечно, не следует упускать из вида тот момент, что философский раздел «Энциклопедии Брокгауза» курировал Э.Л. Радлов, который был соратником и близким другом Дебольского. До него статьи по философии для «Энциклопедии» отбирал В.С. Соловьев, чьи взгляды в свое время подверглись серьезной критике Дебольского.<sup>24</sup> Возможно, именно поэтому Соловьев не предлагал ему сотрудничество, хотя вряд ли между ними имела место какая-либо вражда. По приглашению Радлова Дебольский принимал непосредственное участие в составлении томов энциклопедии, будучи автором ряда статей по философии. Мыслителю принадлежат довольно обширные статьи «Субстанция», «Сущность», «Телеология», «Теодицея», «Теория познания», «Умозрение», и совместно с Радловым – «Философия».

О последних годах жизни Дебольского сведений крайне мало. По замечанию Радлова, Николай Григорьевич «обладал ровным и спокойным характером, на жизнь он взирал не без юмора».<sup>25</sup> Семейное положение автора тоже вызывает немало

вопросов, раскрыть которые нам пока не удалось. Неизвестно в какой период жизни автор женился, но уже в 1869 году в семье Дебольских рождается первый ребенок – сын, которого назвали Николаем. В 1876 или 1877 году в семье рождается второй ребенок – сын Владимир. Оба сына получили прекрасное образование и работали, как и отец, в области умственной». <sup>26</sup> Дебольский Николай Николаевич (1869 – 1903) – юрист, историк русского права. Его трагическая смерть в 1903 году была тяжелым ударом для отца. Однако вскоре автора ждало еще большее горе. Через некоторое время после смерти сына скончалась жена Дебольского, разделявшая его философские и педагогические взгляды. В последний год жизни мыслителя умер сын Владимир (1877 – 1917), историк, педагог, директор одной из варшавских гимназий». <sup>27</sup> Сам Николай Григорьевич скончался 26 февраля 1918 года в Царском Селе. Подробности о его кончине и обстоятельствах смерти неизвестны.

Приступая к изложению мировоззрения Н.Г. Дебольского, нужно отметить, что его философию довольно трудно свести в единую систему и дать ей объективную оценку. Широта проблематики и значительный объем источников лишь усложняют данную задачу, поэтому мы лишь кратко коснемся основных моментов философии автора. Интересен тот факт, что в философии Дебольский был «самоучкой». «Весь ход моего философского развития совершился вполне самостоятельно, без пособия со стороны предварительного образования, вдали от влияния какого бы то ни было научного или философского кружка, без малейшего содействия со стороны научной и литературной критики», – писал мыслитель. <sup>28</sup> Действительно, получив диплом выпускника факультета естественных наук и долгое время посвятив педагогике, он вряд ли мог претендовать на место в ряду философов, если бы не собственные упорство и талант.

В первую очередь следует отметить теоретико-философскую проблематику исследований Дебольского. За разработку метафизических вопросов Николая Григорьевича нередко именуют богословом. А.И. Абрамов характеризует Дебольского как видного представителя духовно-академической философии. <sup>29</sup> Однако, вопросами собственно религиозной философии он практически не занимался. Его интересы были направлены на

проблематику гносеологии, онтологии, этики, эстетики, психологии и антропологии. Немало внимания Дебольский уделяет и историко-философским исследованиям. Его работы показывают широкую эрудицию и начитанность автора.

Дебольский был первым из русских философов, кто наиболее последовательно развил тему гносеологии. И действительно, интерес к проблемам гносеологии в русской философии сформировался не сразу. Первые работы отечественных авторов на эту тему стали выходить лишь в середине 80-х годов XIX века. Дебольский же более чем на десятилетие опередил других авторов в исследовании вопросов теории познания. Верно угадав и, в некоторой мере, предсказав значимость этой темы для науки в будущем, мыслитель весьма основательно подошел к раскрытию теории познания и, нужно сказать, весьма преуспел в этом. Автор касается темы гносеологии во многих своих работах, но наиболее последовательно раскрывает свое учение в труде «Введение в учение о познании».<sup>30</sup> По словам Дебольского, целью данного сочинения было «показать, вопреки эмпиризму, что возможно метафизическое или онтологическое познание, то есть познание того, что существует в себе, и что, кроме учения о явлениях, возможно учение о вещах в себе».<sup>31</sup> В данной работе получили свое отражение ранние, а потому еще незрелые, не до конца сформировавшиеся взгляды Дебольского на теорию познания. К минусам работы сам автор относит, прежде всего, отсутствие твердой методологии, которое можно понять как неясность, нечеткость позиции автора, или, как пишет сам Дебольский, «отсутствие определенного взгляда на метод философии»,<sup>32</sup> неточность терминологии, а также некоторую «несмелость» или излишнюю осторожность выводов, недостаточную, с его точки зрения, глубину исследования, неполное знакомство с историей философии.<sup>33</sup> Несмотря на эти недостатки, гносеологическая система Дебольского имеет важное значение, поскольку служит основанием для его философии феноменального формализма.

В труде «Философия феноменального формализма» автор попытался оформить свои взгляды в систему по примеру Гегеля. В то же время, содержание учения в значительной степени обращено к Канту. В данной работе со всей очевидностью прояв-



ляются двойные симпатии Дебольского. Основное содержание сочинения заключается в разработке оригинальной концепции формализма. Разумая под философией науку о первопричине всего существующего, Дебольский делит философские учения на две большие группы: учения эмпиризма, отрицающие познаваемость Первопричины, и учения метаэмпиризма, признающие эту познаваемость.<sup>34</sup> Метаэмпиризм, в свою очередь, разделяется на реализм, исходящий в познании Первопричины из содержания познания, и формализм, исходящий из законов или форм познания. Как в предисловии отмечает сам автор, «в истории новой философии формализм явился, во-первых, как критический формализм Канта, который, переместив центр тяжести философии из области вещей в область законов или форм их познания, не мог, однако, вывести из этих форм содержание познания и потому воздержался от заключения о Первопричине, являясь, таким образом, непримиримым соединением эмпиризма и метаэмпиризма; во-вторых, как субъективный формализм Фихте, который, отбросив понятие независимого от ума содержания познания и признав это содержание за произведение самого ума, понял последний как субъект, то есть как нечто ограниченное, лишь стремящееся к бесконечному расширению; в третьих, как абсолютный формализм Гегеля, который, устраняя такую субъективность или ограниченность ума, пытался, однако неудачно, вывести все содержание познания из чистой саморазвивающейся мысли».<sup>35</sup> В труде Дебольского формализм является в четвертом своем виде, как формализм феноменальный, который исправляет ошибки абсолютного формализма Гегеля: «Ошибка Гегеля состояла именно в том, что он возвел в Абсолютный Ум тот ум, который только феноменален, т.е. ум, проявляющийся в нашей мысли, как ее форма или закон. Если надлежит отбросить в понимании Первопричины всякую субъективность, то надлежит отбросить и субъективность мысли. Мышление, хотя бы и чистое, есть акт ограниченного ума, а потому может иметь Первопричину лишь предметом, но не может быть само Первопричиною».<sup>36</sup> Другими словами, умозрительный ум не есть сам абсолютный ум, но лишь его явление или порождение. Абсолютный ум является как форма или закон в нашем субъективном или мыслящем уме. «Исследуя эту фор-



му, – пишет Дебольский, – мы не из нее постигаем происхождение содержания познания, а из того ума, явлением которого она служит». <sup>37</sup> Отсюда название «феноменального формализма», которое показывает, что, получая познание Первопричины в исследовании не содержания, а формы познания, Дебольский понимает эту форму не как саму Первопричину, а как «ее обнаружение в мире явлений, по которому мы имеем возможность умопостигать ее». <sup>38</sup>

Автор говорит о трех частях намеченной им работы: метафизике, философии природы и этике. Однако в свет вышли только два выпуска: метафизика и онтология, третья часть – этика, так и осталась незавершенной. Очевидно, что своего логического завершения работа не получила и создать полноценную систему Дебольскому не вполне удалось. Тем не менее, этическое учение Дебольского, не получив окончательного завершения в рамках «Философии феноменального формализма», достаточно полно изложена в других его произведениях, в частности, в сочинении «О Высшем благе или о верховной цели нравственной деятельности» (1886). Примечательным в его этике является то, что он рассматривает народность как единое неделимое начало, самосохранение которого должно лечь в основу нравственной деятельности человека. <sup>39</sup> Это дало основание одному из современных авторов писать об этике и метафизике национализма в трудах Дебольского. <sup>40</sup>

Следует вернуться к теме о философских симпатиях мыслителя. В исследовательской литературе остается открытым вопрос, кем был Дебольский в своей философии? Разные авторы, по тем или иным основаниям, причисляют его к кантианцам, <sup>41</sup> либо к гегельянцам, <sup>42</sup> хотя увлечение философией Канта и Гегеля, возможно, было лишь периодом в эволюции взглядов Дебольского. Как верно подметил В.Ф. Асмус, труды Дебольского, посвященные вопросам диалектического метода, оценке логики Гегеля и сам перевод «Науки логики» создали Дебольскому репутацию одного из русских гегельянцев. Однако его философские взгляды только с натяжкой могут быть подведены под это понятие. <sup>43</sup> То же можно сказать и о кантианстве Дебольского.

Факт эволюции, которую претерпели взгляды Н.Г. Дебольского, имеет немаловажное значение при рассмотрении его

трудов. В своей философии автор шел от материализма и эмпиризма через философию Канта и диалектику Гегеля к идеализму. Об этом моменте сам Николай Григорьевич упоминает в предисловии к «Философии будущего».<sup>44</sup> Следует заметить, что это обстоятельство не раз отмечалось авторами.<sup>45</sup> Отталкиваясь от того положения, что исходным пунктом для дальнейшего развития философских построений должна служить не реставрация догматических и эмпиристических тенденций, не лозунг неокантианцев: «назад к Канту», не мистицизм, а исключительно лишь вдумчивый критический пересмотр основоположений гегельянства. Н.Г. Дебольский полагает, что путь, пройденный идеализмом от Канта до Гегеля, был правильным и необходимым, но неточным. Задача философии, по словам Дебольского, состоит в том, чтобы также исправить и продолжить дело Гегеля, как Фихте исправил и продолжил дело Канта, Шеллинг – дело Фихте, а Гегель – дело Шеллинга. При этом сам Николай Григорьевич не отождествляет свою философию ни с кантианством, ни с гегельянством, то есть позиционирует независимость своих взглядов. С другой стороны, он как бы логически развивает взгляды Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, доводит идеи немецкой философии до логического конца, при этом, кажется, избегая их ошибок. Протоиерей Василий Зеньковский пишет, что т.н. «гегелевская закваска» весьма ощутимо присутствует во всей дальнейшей философии Николая Григорьевича Дебольского.<sup>46</sup>

Следует рассмотреть результаты эволюции взглядов Н.Г. Дебольского. Вопреки ожиданиям, вместо публикации третьего заключительного тома «Философии феноменального формализма» (к составлению которого автор, вероятно, так и не приступил), одним из последних его произведений является статья под названием «Безусловный скептицизм как средство оздоровления философии» (1914). Судя по всему, Дебольский не захотел далее работать над своей философской системой. Во всяком случае, именно внутренние мотивы, а не слабость или неумение закончить начатое, на наш взгляд, не позволили ему доработать систему «Философии феноменального формализма» до логического заключения.

Из субъективных ощущений касательно философии Де-

больского остается добавить следующее. К своим философским исследованиям Дебольский всегда подходил с немецкой основательностью и точностью. Отчасти прав был В.Ф. Асмус, когда писал, что «сильная сторона философской концепции Дебольского не в собственных его положительных взглядах, а в критике других идеалистических и метафизических теорий».<sup>47</sup> Действительно, широкий исторический кругозор и четкое ориентирование в различных направлениях философии сочетается у Дебольского с острым анализом, вскрывающим недочеты и противоречия в философских системах, ограниченность их принципов. Скептицизм, феноменализм, агностицизм Юма и Канта, субъективный идеализм Фихте, интуитивный (мистический) идеализм Шеллинга и абсолютный идеализм Гегеля, интуитивизм, позитивизм, утилитаризм, социальный дарвинизм подвергались в работах Дебольского меткой и убедительной критике. Порою его критику можно назвать слишком въедливой. Но мыслитель старался быть осторожным в оценках. Не отказать ему и в чувстве такта, с которым он подходит к любой критике. Дебольский известен как критик таких известных личностей, как В.С. Соловьев и К.Д. Ушинский. Критика философии первого состояла в оценке идей теократии Соловьева, а относительно последнего Николай Григорьевич отмечал недостатки или непоследовательность его педагогических идей. Впрочем, в своих работах Дебольский не только умело выстраивает обвинительную аргументацию, но и с известной долей уважения подчеркивает значимость и положительные стороны труда, он никогда не переходит на личности, не бывает запальчив, ко всему относится с присущим ему спокойствием и рассудительностью.

Подводя итог рассмотрению деятельности автора, необходимо отметить, что творческое наследие Дебольского по философии и сопряженным с нею дисциплинам включает более 50 работ, среди которых не только статьи, рецензии, очерки, но и объемные труды, вышедшие отдельными изданиями. Таковыми являются уже упомянутые нами: «Введение в учение о познании» (1870), «О диалектическом методе» (1872), «Философия будущего» (1880), «Философские основы нравственного воспитания» (1880), «О высшем благе» (1886), «Философия

феноменального формализма» в двух томах (1892, 1895) и другие. Общее же число работ автора по философии, психологии, педагогике, антропологии, а также посвященных естественнонаучным и другим вопросам, превышает 80 наименований. Нужно отметить, что работы Дебольского, за редким исключением, до последнего времени не переиздавались. Не случайно поэтому Э.Радлов в некрологе, посвященном Николаю Григорьевичу, писал, что «русская философия имеет по отношению к Н.Г. Дебольскому ... обязанность собрать и издать философские труды этого выдающегося философа и достойного человека». <sup>48</sup> Поэтому, мы полагаем, что творческое наследие Дебольского еще получит свое признание и оценку.

### Примечания

<sup>1</sup> Яковенко Б.В. История русской философии. /Общ. ред. и послесл. Ю.Н. Солодухина. М.: Республика, 2003. С. 260.

<sup>2</sup> Чистович И.А. Санкт-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет (1858-1888). СПб., 1889. С. 149.

<sup>3</sup> Зеньковский В., прот. История русской философии. 2-е изд-е. В 2 т. Paris: Умса-Press, 1989. Т. 2. С. 422.

<sup>4</sup> Абрамов А.И. Кант в русской духовно-академической философии. //Кант и философия в России. М.: Наука, 1994. С. 103.

<sup>5</sup> Дебольский Н.Г. Очерк истории биологических наук. // Современное обозрение, 1868. С. 13.

<sup>6</sup> Радлов Э. Л. Философский словарь. СПб., 1904. С.148-149.

<sup>7</sup> Зеньковский В., прот. Указ.соч. Т. 2. С. 422.

<sup>8</sup> Дебольский Н.Г.// Большая Советская Энциклопедия. М., 1972. Т.8. С.23.

<sup>9</sup> Дебольский Н.Г. Лекции по истории педагогики, читанные на педагогических женских курсах. Курс 3. 1891-1892. Б.м., б.г. (рукопись).

<sup>10</sup> Демков М.И. Русская педагогика в главнейших ее представителях. Опыт педагогической хрестоматии. М.,1898. С. 484.

<sup>11</sup> Яковенко Б.В. Указ.соч. С.135.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Антоний (Храповицкий), иеромонах. Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности. Изд-е 2-е. СПб., 1888. С. 13.

<sup>14</sup> Зеньковский В., прот. Указ.соч. Т. 2. С. 422-423.

<sup>15</sup> Акулинин В.Н., Самылов О.В. Философское общество при Санкт-Петербургском университете (1897-1923). Новосибирск, 1994. С. 13.

<sup>16</sup> Там же. С. 20-21.

<sup>17</sup> Радлов Э. Л. Философский словарь. С.148.

<sup>18</sup> Акулинин В.Н., Самылов О.В. Указ.соч. С.21.

- <sup>19</sup> Грузенберг С.О. Очерки современной русской философии. СПб., 1911. С.10.
- <sup>20</sup> Ильин Н.П. Этика и метафизика национализма в трудах Н.Г. Дебольского// Русское самосознание. СПб., 1995. №2. С.168.
- <sup>21</sup> Акулинин В.Н., Самылов О.В. Указ.соч. С. 17-18.
- <sup>22</sup> Радлов Э.Л. Философский словарь. С. 148.
- <sup>23</sup> Грузенберг С.О. Указ. соч. С. 9.
- <sup>24</sup> Дебольский Н.Г. О высшем благе или о верховной цели нравственной деятельности. СПб., 1886. С.44-94.
- <sup>25</sup> Радлов Э.Л. Философский словарь. С. 149.
- <sup>26</sup> Там же.
- <sup>27</sup> Дебольский В. Н. Духовные и договорные грамоты московских князей как историко-географический источник. СПб., 1901-1902. С.17.
- <sup>28</sup> Дебольский Н.Г. Философия будущего. Соображения о ее начале, предмете, методе и системе. СПб., 1882. С.1.
- <sup>29</sup> Абрамов А.И. Кант в русской духовно-академической философии.//Кант и философия в России. М.: Наука, 1994. С. 103.
- <sup>30</sup> Дебольский Н.Г. Введение в учение о познании. СПб., 1870.
- <sup>31</sup> Дебольский Н.Г. Философия будущего. С. XVI.
- <sup>32</sup> Там же. С. VII.
- <sup>33</sup> Там же.
- <sup>34</sup> Дебольский Н.Г. Философия феноменального формализма. Часть 1. Вып.1 Введение в метафизику. СПб., 1892. С.1.
- <sup>35</sup> Там же.
- <sup>36</sup> Там же. С. 2.
- <sup>37</sup> Там же.
- <sup>38</sup> Там же.
- <sup>39</sup> Дебольский Н.Г. О высшем благе или о верховной цели нравственной деятельности.
- <sup>40</sup> Радлов Э.Л. Николай Григорьевич Дебольский. Некролог.//Мысль. 1922. № 1. С.148-149.
- <sup>41</sup> Абрамов А.И. Указ.соч. С. 81-113.
- <sup>42</sup> Асмус В.Ф. Консервативное гегельянство второй половины XIX века. //Гегель и философия в России. 30-е годы XIX в. – 20-е годы XX в. М.: Наука, 1974. С. 176-189.
- <sup>43</sup> Там же. С.185.
- <sup>44</sup> Дебольский Н.Г. Философия будущего. С.XIV.
- <sup>45</sup> Дебольский В.Н. Сибирские пути XVI-XVII вв. Киев, 1900. С.3.
- <sup>46</sup> Ильин Н.П. Указ соч. С.164.
- <sup>47</sup> Асмус В.Ф. Указ. соч. С.188.
- <sup>48</sup> Чистович И.А. Указ.соч. С.149.

## ПРЕЛОМЛЕНИЕ ИДЕЙ ВЛ. СОЛОВЬЕВА В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

*Диакон Петр Шитиков*

Вл. Соловьев, без сомнения, центральная фигура в истории русской мысли. По существу, с его именем связана сама судьба философии в России. Его учение можно отрицать, подвергать критике, однако, нельзя отрицать того факта, что без Соловьева духовный облик русской культуры был бы значительно беднее. Блестящую характеристику влияния Соловьева дал его биограф К. Мочульский: «Соловьев подготовил русский Ренессанс конца XIX и начала XX века; он был предтечей возрождения религиозного сознания и философской мысли, вдохновил своими идеями целое поколение богословов, мыслителей, общественных деятелей, писателей и поэтов. Самые замечательные наши богословы, Бухарев, о. Павел Флоренский, о. С. Булгаков, духовно с ним связаны. Философия братьев Сергея и Евгения Трубецких, Лосского, Франка, Эрна, отчасти Л. Лопатина и Н. Бердяева восходит к его учению о цельном знании и о Богочеловечестве. Его мистические стихи и эстетические теории определили пути русского символизма, «теургию» Вячеслава Иванова, поэтику Андрея Белого, поэзию Александра Блока. Еще сильнее и глубже было непосредственное воздействие его личности. От Соловьева исходила таинственная притягательная сила, необъяснимое обаяние, которое одинаково захватывало столь различных людей, как Константин Леонтьев и Александр Блок. Образ «Философа» поражал воображение. Его удивительная судьба окружалась легендой. Он был знаменем, вокруг которого объединялись и за которое боролись».<sup>1</sup>

Интересно проследить, как преломлялись идеи Вл. Соловьева в философском учении Н.А. Бердяева, едва ли не самого попу-

лярного русского философа XX века. Бердяев высоко ценил гений Вл. Соловьева и неоднократно обращался к оценке его творчества. В 1911 г. он участвовал в сборнике издательства «Путь» со статьей «Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева». Статья «Основная идея Вл.Соловьева», посвященная 25-летию со дня кончины великого философа, увидела свет в 1925 году на страницах издания «Перезвон». В книгах «Истоки и смысл русского коммунизма» (1938) и «Русская идея» (1946) отдельные параграфы посвящены взглядам Соловьева. Кроме того, Н. Бердяев опубликовал рецензии на книги о Соловьеве кн. Е. Трубецкого и К. Мочульского, соответственно: «О земном и небесном утопизме» (1913) и «Владимир Соловьев и мы» (1937). На фоне основательных исследований о Соловьеве, его статьи выглядят, как незначительные публицистические заметки, однако, помимо изложения взглядов Соловьева, в них содержится ценный материал для изучения их влияния на мировоззрение Бердяева. Нужно отметить связь оценок во всех статьях о Соловьеве. Буквально повторяя принципиальные фразы, Бердяев раз за разом подтверждает свою основную мысль в понимании его идей.

Отношение Н. Бердяева к Соловьеву формировалось в годы его идеологического становления. В период духовных поисков, идеализм Соловьева служил ему своеобразным маяком. В самых ранних статьях имя великого философа упоминается исключительно в положительном контексте. Само христианское мировоззрение Бердяева формируется не без влияния идей Соловьева. Современный исследователь творчества Николая Александровича негативно оценивал это влияние, приписывая ему возникновение в его учении неортодоксальных элементов. По его мнению, «гностическая «прививка» к древу самобытной русской философии, произведенная Владимиром Соловьёвым, в учении Бердяева переросла в болезнь».<sup>2</sup> При всей категоричности, это суждение не лишено справедливости. В системе Н.А. действительно легко проследить развитие главных принципов учения «русского Оригена».

В первую очередь, необходимо указать на происхождение от Соловьева характерного для русских философов стремления к новым формам христианского сознания. Сам Соловьев мотивировал свое стремление следующим образом: «христиан-



ство, хотя безусловно истинное само по себе, имело до сих пор вследствие исторических условий лишь весьма одностороннее и недостаточное выражение ... разум человеческий, когда вырос и вырвался на волю из средневековых монастырей, с полным правом восстал против такого христианства и отверг его. Но теперь, когда разрушено христианство в ложной форме, пришло время восстановить истинное. Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т.е. разумную, безусловно, форму».<sup>3</sup> По пути, обозначенному Соловьевым, пошли многие русские богоискатели. Очевидна и прямая зависимость идей «Нового религиозного сознания», определивших духовные поиски Бердяева. В своей критике исторических форм христианства Н.А. буквально повторяет мотивацию Соловьева.

Соловьев, далее, стремится сблизить веру и философию в рамках «философии всеединства», что в богословии приводит его к учению о Богочеловечестве, тему, едва ли не центральную для Бердяева. Однако, если интересы Соловьева были направлены, главным образом, на разработку темы всеединства в категориях Софии, как воплощения абсолютного организма, то Бердяев акцентировал внимание на идее творческого единения со Христом, как цели христианина.

От Соловьева берут начало основные принципы решения Бердяевым проблемы теодицеи. В «Чтениях о богочеловечестве» Вл. Сергеевич проявляет тенденцию к снятию ответственности за мировое зло и страдания с Бога и возложению ее на нечто, от него не зависящее. Для этого он развивает своеобразную онтологию зла. В доприродном бытии он различает «само Божество как всеединое и это «всё», которое содержится в божественном единстве и первоначально имеет действительное бытие только в Нем».<sup>4</sup> Совокупность свободных существ в Божестве Соловьев определяет, как Софию. Поскольку, зло есть результат «неправильной» реализации свободы этими существами, то ответственной за него оказывается сама София, душа мира. Для существ, которые «выходят» из божественного единства и становятся отделенными от него, утверждение себя в свободе становится эгоистическим самоутверждением, что и является причиной распада мира на конкурирующие между собой элементы. Такая теодицея, с опре-

деленными коррективами, была воспринята и Бердяевым. Он онтологизировал само понятие свободы, и указал на ее изначальную независимость от Божества. Но логика всей схемы, очевидно, относится к Соловьеву.

Нужно отметить, что исследователи однозначно указывают на гностические корни подобной логики построения теодицеи. «Концепция Соловьева в этом моменте интересна тем, что она представляет собой точное воспроизведение (с использованием понятий и принципов, создающих видимость рациональной последовательности) той полумифологической концепции творения мира и его «падения», которая была характерна для античного гностицизма.<sup>5</sup>

Бердяев, в целом, не отрицал своей зависимости от идей Соловьева и указывал на центральное его место в истории русской философии. В то же время, мыслитель утверждал, что Соловьев был мало понят в русской среде. В мировоззрении философа автор выделял дневную и ночную, явную и скрытую стороны, сему, что вторая сторона, которая, собственно, и отражает суть взглядов, остается неизвестной читателю. В рецензии на книгу о Соловьеве кн. Е. Трубецкого Н.А. указывает, что, несмотря на все ее достоинства, она совершенно не касается этой теневой стороны учения великого мыслителя. Как и большинство читателей, «он видит лишь дневного, ясного, устремленного в горний мир Соловьева и не видит Соловьева ночного, темного, знавшего бездны и провалы»,<sup>6</sup> и потому критика его не достигает цели. Социальные взгляды, на которые слишком обращали внимание, были самой большой неудачей Соловьева и не отражали всех его прозрений. Не оставив камня на камне от теократических иллюзий, Трубецкой остался совершенно глух к его главным мистическим прозрениям. Поэтому, его умная, рациональная критика остается на поверхности учения, не затрагивая основных внутренних мотивов.

Сам Бердяев претендует на более глубокое понимание идей философа, с учетом его природной антиномичности мышления. Прежде всего, Н.А. отметил противоречие, между внутренним мистическим содержанием и внешней рациональной формой его мышления. «В философско-богословских своих схемах Соловьев себя прикрывал, а не раскрывал. Настоящего

Соловьева нужно искать в отдельных строках и между строк, в отдельных стихах и небольших статьях».<sup>7</sup>

Главное достижение философа Бердяев видел в постижении богочеловеческой тайны христианства. «Христианство для него <Соловьева> религия богочеловечества, он предполагает не только веру в Бога, но и веру в человека... Сущность христианства он видит в свободном соединении в богочеловечестве двух природ, божеской и человеческой. Человек есть связующее звено между божественным и природным миром».<sup>8</sup> В этом контексте, по наблюдению Бердяева, Соловьев решает все вопросы социального, мистического и богословского плана. Н.А. выделяет в творчестве философа три периода, в которых взгляды его на различные темы кардинально менялись. Однако, вопрос о выражении человеческого начала в богочеловечестве стоял для него во все периоды.

С тайной богочеловечества Бердяев связывает и другие центральные темы Соловьева: объединение Церкви и Софию. В статье «Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Соловьева», автор пытается оправдать симпатии философа к католицизму тем, что проблему востока и запада он понимал, как проблему воссоединения двух миров в христианское всеединство, в богочеловечество. Единство в богочеловечестве – общая цель спасения, которой противостоят разделения и Соловьев, по мысли Н.А., осознавал, что на Востоке в христианстве осталось преобладание божественного над человеческим, а на Западе — преобладание человеческого над божественным... Но он жаждал полноты христианской истины о богочеловечестве, о совершенном претворении воли человеческой в волю Божью, о совершенном обожевлении человеческого. То соединение человеческого и божественного, которое совершилось в личности Христа, должно совершиться в человечестве.<sup>9</sup> Интересно, что при определении своей собственной конфессиональной принадлежности, Бердяев в точности повторяет данную логику. Впрочем, мыслитель понимал, что для апологии недостаточно простого объяснения мотивации Соловьева, и признавал упреки в излишнем его увлечении формами католицизма справедливыми.

В категориях богочеловечества Бердяев трактует и наиболее характерное для Соловьева учение Софии. «София есть прежде всего для него идеальное, совершенное человечество. Человечество есть центр бытия мира. И София есть душа мира. София, душа мира, человечество, есть двойное по своей природе: вещество божественное и тварное».<sup>10</sup> Однако, нужно признать, что в вопросе софиологии, позиция Бердяева не слишком последовательна. Признавая положительное значение утверждения Соловьева, что София – совершенное идеальное человечество, Н.А. достаточно резко критиковал софиологическую онтологию и антропологию в целом. Для Бердяева София – женское начало, а значит, пассивное. Сам же он ориентирован на мужское, активное. Поэтому синтез он ищет в человеке, его нетленном образе. Он выявляет две Софии – Софию как идеальную душу мира, которая воспримет воздействие Бога, Логоса, и реальную душу мира как Природу, которая воспримет человеческую активность. Софиологов он начинает предостерегать от смешения, которое, по его мнению, произошло у Соловьёва, Софии небесной и Софии земной, вследствие чего космическим энергиям может быть отведена власть над людьми. Так он дистанцирует свой антропоцентрический подход от софиоцентричности.<sup>11</sup>

Впрочем, необходимо отметить, что Бердяеву претят не идейные предпосылки софиологии, а их воплощение в русской среде. В «Этюдах о Я. Бёме» (1930) он очень высоко оценил софиологические прозрения своего идейного учителя, подчеркнув, что Соловьев значительно уступает учению великого немецкого мистика. Софиология Я. Бёме антропоцентрична, и поэтому более близка сознанию Бердяева. «О Вл. Соловьеве, при всех его огромных заслугах в постановке проблемы, нельзя сказать, чтобы его учение о Софии было вполне очищенным и отрешенным. Он допустил большую муть в своих софианских настроениях, об этом свидетельствует его поэзия... У Вл. Соловьева был культ вечной женственности, т. е. культ космический. В Софии прельщали его черты женской прелести. София Вл. Соловьева вполне и исключительно космична, она не была созерцанием божественной Премудрости и не имеет, как у Бёме и Пордеджа, прямого отношения к Св. Троице».<sup>12</sup>

Упрекая Вл. Соловьева и других российских софиологов в языческой «замутненности», сам Бердяев обращается к языческому мифу об андрогине. Понимая софиологию Бёме, как учение об андрогине, Н.А. уверенно трактует даже об андрогинности Христа. Незамутненный, девственный образ человека—это, собственно, и есть бердяевский идеал личности, в котором мужские и женские элементы представлены в гармонической цельности.<sup>13</sup> Таким образом, Бердяев, отрицая формы выражения соловьевского учения о Софии, не остается равнодушен к глубоко мистическому содержанию этого учения, которое современный богослов справедливо назвал духовным недугом и признаком... помраченного богословского сознания.<sup>14</sup>

В поздний период творчества Бердяева обозначилась тенденция к более критичной оценке влияния Вл. Соловьева. Уже в статье-рецензии «Соловьев и мы» (1937) на книгу о Соловьеве К. Мочульского видно стремление дистанцироваться от великого философа, получившее развитие в характеристиках «Русской идеи» и «Самопознания». Указывая на глубину поднимаемых философом вопросов и на характерно русскую направленность его поисков, Бердяев здесь подчеркивает неудовлетворительность предлагаемых Соловьевым ответов. Прежде всего, это касается самого типа философствования. Рационалистическая форма выражения философских идей скрывала от читателя гениальные интуиции автора. «В основании его философии лежала живая интуиция конкретного сущего... но самая его философия остается отвлеченной и рациональной, сущее в ней задавлено схемами».<sup>15</sup> Достаточно скептически Бердяев описывает и мистический опыт общения Соловьева с Софией: «Мне представляется этот вопрос сложным. Конечно, у Вл. Соловьева... было подлинное видение красоты всеединства. Но это не значит, что у него была встреча с самой Софией, это не значит даже, что София в соловьевском смысле существует. Соловьев объективировал и гипостазировал то, что раскрывалось в субъективности его собственного существования».<sup>16</sup> Не избежала критики и наиболее близкая Бердяеву тема богочеловечества. Признав великую заслугу Соловьева в деле постановки этого вопроса, Н.А. указывает на коренное противоречие его размышлений. «Достижение Богочеловечества можно мыслить только свободно,

оно не может быть принудительным, не может быть результатом необходимости... <Для Соловьева же> богочеловеческий процесс, который приводит к Богочеловечеству, как будто бы, есть необходимый, детерминированный процесс эволюции. Проблема свободы не продумана им до конца».<sup>17</sup> Наконец, в «Самопознании» Бердяев окончательно отмежевается от Соловьева, многократно повторяя, что никогда не был соловьевцем, что его онтологический тип философствования даже противоположен философии самого Н.А.<sup>18</sup>

Тенденцию позднего Бердяева к отмежеванию от своих идейных источников современный исследователь И. Евлампиев объясняет банальным желанием философа приуменьшить степень своей зависимости от них, чтобы подчеркнуть самостоятельность своих философских трудов, которые очень многими его современниками рассматривались как не слишком оригинальный синтез множества идей, почерпнутых из самых различных источников.<sup>19</sup> Однако, более адекватным представляется объяснение критического отношения Бердяева субъективностью его подхода к анализу идей Соловьева. Н.А. Бердяев стремился интерпретировать его философию исключительно в антропоцентрическом ключе, что не соответствовало ее действительному содержанию. Равные идейные предпосылки приводили двух философов к разным выводам.

На наш взгляд, именно ощущение диссонанса между потенциальным содержанием идей Соловьева и их реальным воплощением вынуждало Бердяева дистанцироваться от учения, которое оказало столь сильное влияние на формирование его собственных взглядов.

## Примечания

<sup>1</sup> Мочульский К.В. Владимир Соловьев: Жизнь и учение. // Вл. Соловьев: Pro et contra. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. Т.1 С. 559.

<sup>2</sup> Титаренко С.А. Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева. Ростов-на-Дону, 2006. С. 246.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Неподвижно лишь солнце любви.../ Сост. А. Носова. М., 1990. С. 175.

<sup>4</sup> Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Соч в 2-х т. М., 1989. Т. 2. С. 126.

- <sup>5</sup> Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. СПб: «Алетейя», 2000. Т.1. С. 200.
- <sup>6</sup> Бердяев Н.А. О земном и небесном утопизме. // Типы религиозной мысли в России. Париж: УМСА-Press, 1989. С. 530.
- <sup>7</sup> Бердяев Н.А. Проблема востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. // Типы религиозной мысли в России. Париж: УМСА-Press, 1989. С. 216.
- <sup>8</sup> Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева. // Типы религиозной мысли в России. Париж: УМСА-press, 1989. С. 206.
- <sup>9</sup> Бердяев Н.А. Проблема востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. С. 221-222.
- <sup>10</sup> Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева. С. 208
- <sup>11</sup> См. Титаренко С.А. Указ. соч. С. 208.
- <sup>12</sup> Бердяев Н.А. Из этюдов о Я. Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я. Бёме и русские софиологические течения. // Путь, 1930. №. 21. С. 53.
- <sup>13</sup> См. Сербиненко В.В. Н. Бердяев и Софиология. // Историко-философский ежегодник'2001. М.: «Наука», 2003. С. 281.
- <sup>14</sup> Гаврюшин Н.К. По следам рыцарей Софии. М.: Стар интер, 1998., С. 104.
- <sup>15</sup> Бердяев Н.А. Русская идея. М.: «АСТ», 2002. С. 170.
- <sup>16</sup> Бердяев Н.А. Владимир Соловьев и мы. URL: <http://www.vehi.vehi.net/berdyaev/mochulsky.html>. (дата обращения: 05.04.11).
- <sup>17</sup> Бердяев Н.А. Русская идея. С. 172.
- <sup>18</sup> Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. С. 150, 279.
- <sup>19</sup> Евлампиев И.И. Указ. соч. Т.1. С.298.



## **БИБЛЕИСТИКА**

### **ВРЕМЯ ВЕТХОЗАВЕТНОГО ЦАРЯ ДАВИДА: АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ, ПОЛИТИКА И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА**

*Иеромонах Варлаам (Горохов)*

Давид דָּוִד (1010-970 до Р.Х.) был третьим по счету царем в древнем Израиле. Он царствовал 40 лет (семь лет и шесть месяцев в городе Хевроне над коленом Иуды и тридцать три года в захваченном им Иерусалиме над всем народом) (2 Цар. 5, 5).

Упоминание о времени царствования также содержится в 3-ей книге Царств (2, 11), 1-ой книге Паралипоменон (29, 27) и у иудейского историка Иосифа Флавия (1 в. по Р.Х.), который, воспроизводя 2-ю книгу Царств, пишет, что «Давид умер на семидесятом году жизни» и «был царем в Хевроне над коленом Иудовым в продолжение семи лет и шести месяцев и процарствовал над всей страной тридцать три года».<sup>1</sup>

Главными письменными источниками, в которых отражены жизненный путь и деятельность Давида, являются библейские книги: 1, 2 и 3 книги Царств и 1 книга Паралипоменон, которые основываются, в свою очередь, на не дошедших до нашего времени источниках: «Дела царя Давида, первые и последние, описаны в записях Самуила провидца и в записях Нафана пророка и в записях Гада прозорливца» (1 Пар. 29, 29). Кроме этого исторические эпизоды из жизни Давида содержатся и в созданных им псалмах – литературных и музыкальных памятниках ветхозаветной религии Яхве и древнееврейской культуры. История деяний Давида, как образцового царя была изложена для образованного греко-римского общества Иосифом Флавием.

Материальные источники по царствованию Давида немногочисленны: 1. надпись сирийского царя Хазаэла из Тель Дана, на фрагментах стелы, найденных в 1993 и 1994 гг., где упоминается дом Давида; 2. надпись моавитского царя Меши (9 в. до Р.Х.), найденная в 1868 году, где 31 плохо сохранившуюся строку французский ученый Андре Лемер в 1994 году реконструировал также в смысле упоминания дома Давида. Обе находки датируются 9 веком до Р.Х.

Из сооружений, которые сохранились от эпохи Давида до наших дней известный израильский археолог А. Мазар называет «остатки огромной подпорной стены в г. Иерусалиме, сохранившейся до высоты 16,5 м, поддерживавшей, вероятно, монументальное здание, следы которого обнаружены не были».<sup>2</sup> Эту опорную конструкцию периода иевусеев в старом городе раскопала английская исследовательница К. Кеньон (1961-1968). А. Мазар идентифицирует это сооружение с Давидовой «крепостью Сион». Также по его мнению «сожжение цветущих ханаанских и филистимских городов, таких, как Мегиддо (слой VIA) и Тель Касиле (слой X), может быть связано с именем Давида. В обоих этих поселениях последующие весьма бедные слои относятся ко времени его царствования. Ко времени Давида могут быть отнесены также несколько маленьких поселений, например, Хир-бет Давара около библейского Михмаша в наделе Биньямина, где круглое в плане поселение было окружено оборонительной стеной; Тель Беер-Шева (слой VII), где жилые дома были построены вокруг центральной открытой зоны. В этих слоях появились новые типы керамики, выделяющиеся своей специфической формой».<sup>3</sup>

В последнее время особый интерес представляют археологические исследования Э. Мазар (2005 г.), которая, предположительно, раскопала остатки дворца Давида; впрочем, не все зарубежные ученые согласны с такой идентификацией найденных ею развалин. В 2008 году группа израильских археологов во главе с Й. Гарфинкелом обнаружила 10-тонные укрепленные ворота Элахской крепости, которые, по мнению ученых, доказывают историческое существование Шаарима. Согласно библейскому повествованию (1 Цар. 17), битва между Давидом и Голиафом произошла в долине Элах, рядом с городом Шаараим (в переводе с древнеевр. «двое ворот»).

Относительно литературы, которая бы освещала эпоху и личность царя Давида следует сказать, что современного специального исследования на эту тему на русском языке не имеется. Дореволюционный труд Я.А. Богородского «Еврейские цари» в данное время устарел и не отражает проблематики современных, проводящихся в Западной Европе, США и в Израиле, археологических, текстологических исторических исследований эпохи Давида. Из российских исследований недавнего времени, следует назвать книги российского востоковеда и историка Ю.Б. Циркина «История библейских стран» (2003) и российского гебраиста и историка И.Р. Тантлевского «История Израиля и Иудеи до разрушения первого храма» (2007).

Целью данной статьи является освещение политического и культурного аспектов жизни древнего Израиля в эпоху Давида.

Эта эпоха была переломным периодом в истории единого царства (10 в. до Р.Х.) в древнем Израиле. При Давиде были решены основные внутривластные и внешнеполитические задачи: 1) побеждены внешнеполитические враги; 2) расширена территория; 3) упорядочена государственная структура; 4) заложены предпосылки для будущего при Соломоне – преемнике Давида экономического расцвета; 4) Давид обогатил и культурную жизнь древнего Израиля.

Наряду с первым царем Саулом (1030-1010 до Р.Х.) он избирался по харизматическому, а не по династическому способу (был помазан на царство Израильским судьей и пророком Самуилом – религиозным лидером того времени).

Давид становится общенациональным царем после гражданской войны, между сторонниками старой династии Саула, которую олицетворял Иевосфей (древнеевр. Ишбаал) – сын Саула и новой – Давида. В ходе войны ситуация развивается в пользу Давида, вначале на его сторону переходит Авенир – военачальник Иевосфея, сложно представить как бы стала развиваться ситуация при честолюбивом Авенире при дворе Давида, но он гибнет от руки военачальника Давида – Иоава в результате кровной мести. Затем был убит и Иевосфей. Однако Давида нельзя упрекнуть в ненависти к династии Саула. Так, он «шел за гробом Авенира и плакал, когда погребали (2 Цар. 3, 31-32),

когда предводители войска Иевосфея убили последнего и принесли его голову Давиду, тот наказал их смертью за убийство (2 Цар. 4, 8-12), Давид заботился и о внуке Саула Мемфивосфее (2 Цар. 9 глава).

После воцарения магистральным направлением политики Давида становится внешняя политика. По имеющимся историческим источникам она была блестящей. Главными врагами иудеев вначале царствования Давида были филистимляне. Давид разбил их в двух военных кампаниях (2 Цар. 5, 17-25). 2-я книга Царств описывает и третью войну с филистимлянами в конце жизни Давида (21, 15-22). В результате этих войн филистимляне не только перестали угрожать древнему Израилю, но речь уже не могла идти об их гегемонии в Палестинском регионе.

На восьмом году царствования, став общенациональным царем, Давид захватил Иерусалим-город, принадлежавший тогда ханаанской народности – иевусеям. По мнению английского исследователя 19-го века Ч. Уоррена, воины Давида проникли в Иерусалим через подземный ход, соединяющий город с источником Гихон.

Давид сделал Иерусалим своей столицей, гражданским и религиозным центром. С точки зрения К. Кеньон «Контроль над Иерусалимом означал контроль над всей Палестиной, поскольку он расположен на центральной гряде, являющейся единственным путем север-юг. Для предшествующего отсутствия внутреннего единства весьма показателен факт существования иерусалимского анклава внутри израильских земель».<sup>4</sup> Российский исследователь Ю.Б. Циркин также полагает, что «Иерусалим, ставший личным владением Давида, не был включен ни в какую племенную территорию, и перенос сюда столицы делал царя в огромной степени независимым, в том числе и от родного племени Иуды, органы власти, которого остались в Хевроне».<sup>5</sup>

Давид «изменил направление внешней политики. Начал проводить политику подчинения окрестных народов и территорий, создавая своеобразную мини-империю».<sup>6</sup> Он ведет успешные войны с соседями: моавитянами, аммонитянами, эдомитянами (2 Цар. 8, 12-14). Эти народы становятся «у Давида рабами, платящими дань» (2 Цар. 8, 3). Особенно примечательна здесь

борьба Давида с сирийским царем Хадад-Эзером (библ. Адраазар), также стремящимся к контролю над Палестинским регионом. Хотя в библейских источниках война между ними описана непоследовательно, но ясно, что победил в ней Давид. Он становится гегемоном всего Палестинского региона, тем более что сверхдержавы древнего Востока Египет и Ассирия переживали тогда глубокий кризис и им было не до Палестины. Однако нельзя сказать, что Давид действовал только грубой силой, он был и искусным дипломатом. Об этом свидетельствуют его взаимоотношения с филистимлянами еще до того, как он стал царем и контакты с царем Тира Хирамом.

Внутренняя политика Давида также была успешной, не считая двух крупных мятежей (Авессалома и Савея), которые были подавлены. Давид упорядочил государственную структуру древнего Израиля, создав хорошо устроенный государственный аппарат. Главными помощниками Давида были военачальник, командир наемников, деесписатель, писец (был государственным секретарем) и сборщик податей. В 1 Пар. гл. 27 упоминаются еще начальники над коленами (племенами) Израиля и управляющие царским имуществом.

По мнению американского археолога Дж.Э. Райта, «Давид мог использовать египетскую систему правления в качестве модели при создании собственного государства».<sup>7</sup> Для подтверждения своей мысли, Райт соотносит должность деесписателя и имя собственное писца Давида – Суса с аналогичными – в древнем Египте. В источниках приводятся два списка сановников Давида (2 Цар. 8, 16-18; 20, 23-26). Они появляются в разный период правления. Во втором списке появляется сборщик податей. Необходимость в этой должности особенно появляется после успешных войн Давида и появления большого количества населения, платящего дань.

Иудейское население при Давиде было свободно от податей. На это косвенно указывает неприятие переписи израильтян в 1 Пар. (21, 1-17) то есть, неприятие автором книги, нежелание военачальника Давида – Иоава делать перепись, последующее раскаяние Давида. И.Р. Тантлевский, основываясь на (2 Цар. 19, 40-43) считает, что после подавления мятежей Давид начинает отдавать предпочтение родному колену Иуды, что стало

решающим при его сыне Соломоне и подготовило последующее разделение на два царства.

Об экономической жизни государства при Давиде говорить сложно, но в списке, управляющих царским имуществом, можно увидеть, какие отрасли экономики курировали управляющие (1 Пар. 27, 25-31). Археолог А. Мазар говорит о переходе израильтян того времени к городскому образу жизни.

Давид значительно обогатил и культуру древнего Израиля. Вся культура того времени была религиозной. Он сделал Иерусалим религиозным центром, перенес туда святилище – скинию Завета. Также он распределил левитов и священников на чреды, устроил хоры, насчитывающие четыре тысячи музыкантов (1 Пар. 23, 5) при Скинии для исполнения псалмов, большинство (73) из которых написал сам Давид. Хотя есть псалмы, принадлежащие его сподвижникам, а также его сыну Соломону.

Псалмы – это лирическая религиозная поэзия, а не свод систематических знаний в области богословия. И все же Псалтирь всегда была и остается сокровищницей богословия. Древний иудей, не имевший в своем распоряжении всех книг Библии, но знающий наизусть несколько десятков псалмов, имел ясные богословские представления. При этом особенно следует заметить, что большинство израильтян не умели читать, и только через заучивание наизусть они могли утверждаться в вере.

На греческом языке Псалтирь появилась в составе Септуагинты, перевода Библии на греческий язык, который был сделан в 3-2 веках до н.э. в грекоязычной иудейской диаспоре эллинистического Египта при династии Птолемеев. Именно отсюда и происходит само название Псалтирь. Это название – греческое и носит обозначение струнного инструмента. Перевод имел важное культурологическое значение, поскольку греческий язык в то время был международным, был языком всего восточного Средиземноморья, то Библия из книги, имевшей региональное цивилизационно-культурное значение, превратилась в книгу, имеющую распространение по всей интеллектуальной ойкумене эллинистического времени. То же самое можно сказать и о Псалтири, как части Библии. При появлении христианства Псалтирь становится важной составной частью христианского богослужения.

При появлении славянского перевода Библии, выполненного святыми братьями Константином (Кириллом) и Мефодием, Псалтирь была переведена одной из первых библейских книг. Они дословно перевели ее с греческого языка на славянский. Со времени крещения Руси Псалтирь имела особое значение. По ней учили детей грамоте. Она постоянно переписывалась, затем, после появления книгопечатания, переиздавалась.

Как образ идеального царя Давид стал присутствовать вначале в иудейской религиозной традиции, а затем христианской и исламской.

Таким образом, Давид вошел в человеческую историю как великий государственный деятель, поэт, пророк, человек, определивший свое время, сумевший соединить талант политического деятеля и религиозное воодушевление псалмопевца. Этим он являет пример не только для современников, но и для последующих поколений, не только для своего народа, но и для всех нас, живущих в рамках иных цивилизации и культуры.

### **Примечания**

<sup>1</sup> Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2-х томах. Ростов-на-Дону, 2000. Т. 1. С. 481.

<sup>2</sup> Мазар Амихай. Археология библейской земли. Иерусалим, 1996. Т.2. С. 18.

<sup>3</sup> Там же. С. 19.

<sup>4</sup> Kenyon K.M. Archaeology in the Holy Land. New York, 1979. P. 234.

<sup>5</sup> Циркин Ю.Б. История библейских стран. М., 2003. С. 150.

<sup>6</sup> Там же. С. 150.

<sup>7</sup> Райт Дж.Э. Библейская археология. СПб., 2003. С. 161.



## ПРОБЛЕМНЫЕ АСПЕКТЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ МОНАРХИЧЕСКОЙ ВЛАСТИ В ДРЕВНЕМ ИЗРАИЛЕ

*Иеромонах Варлаам (Горохов)*

Вопрос возникновения и формирования государственности в древнем Израиле является проблемным полем истории древнего ближнего Востока, что обусловлено, в первую очередь отсутствием фактов первичных исторических источников летописного характера и недостатком археологического материала.

Единственными письменными историческими источниками, которые содержат материал об эпохе возникновения и формирования государственности в древнем Израиле являются 1 и 2 книги Царств, входящие в состав Библии, которые в еврейской Библии – Танахе называются 1 и 2 книги Самуила. Согласно свидетельству 1 Пар. 29,29, исторической базой этих книг являются первичные источники летописного характера, не сохранившиеся до наших дней: Диври (דברי) – записи ранних пророков Израиля Самуила, Нафана и Гада, в которых описаны Ха-Итим (חַיִּיִּם) – происходящее, обстоятельства, факты. Поэтому историческая ценность 1,2 книг Царств высока, в том числе и в вопросе возникновения и формирования государственности у древних израильтян.

Археологический материал по данной эпохе, а ее хронологически можно обозначить, как время от конца эпохи Судей до начала царствования Соломона (1030-970 до Р.Х.), весьма немногочислен. Израильский археолог А. Мазар утверждает, что «время Саула почти не отражено в археологических находках».<sup>1</sup> Американский археолог У.Ф. Олбрайт в двадцатых годах XX века раскопал холм Телль Эль-Фул к северу от Иерусалима, который он идентифицировал как Гиват Шаул, т.е. бывшую резиденцию царя Саула.

Там была найдена большая крепость, которая, по мнению А. Мазара, «могла служить военной ставкой Саула».<sup>2</sup> Американский археолог Дж. Э. Райт пишет, что «крепость-дворец, выстроенная Саулом на развалинах древней деревни, как и все лучшие здания того времени, имела не менее двух этажей. Семья Саула жила на втором этаже. Крепость была окружена двойной стеной, сложенной из грубо отесанных камней, пространство между которыми заполнялось мелкими камнями и осколками. По углам стояли мощные башни, с которых защитники крепости могли стрелять из лука и бросать камни в неприятеля. Подобная резиденция вряд ли пришла бы по вкусу монархам Египта или Месопотамии, однако ее простота вполне подходила по духу Саулу, который был, прежде всего, воином и харизматическим героем».<sup>3</sup> Следует подчеркнуть, что данное археологическое открытие очень хорошо согласуется с описанием царствования Саула в 1 книге Царств. Говоря об археологическом контексте эпохи Давида, А. Мазар замечает, что «Довольно скромные и немногочисленные археологические данные, относящиеся ко времени Давида, хотя и не слишком согласуются с его образом строителя империи, тем не менее, не противоречат библейскому тексту, который не приписывает ему никакой сугубо строительной деятельности».<sup>4</sup>

Из российской литературы, в которой бы затрагивалась проблематика возникновения и формирования государственности в древнем Израиле, следует указать работы советского востоковеда И.Ш. Шифмана «Ветхий Завет и его мир» (1990), современных исследователей Ю.Б. Циркина «История библейских стран» (2003), и И.Р. Тантлевского «История Израиля и Иудеи в допленный период» (2007). На Западе в XX веке данную проблему пытались решить такие исследователи как А. Альт, М. Нот, Дж. Брайт, У.Ф. Олбрайт. В 90-х и 2000-х годах этот вопрос встал в западной историографии древнего Израиля с новой актуальностью, в связи с полемикой между библейским минимализмом и максимализмом и проблемой соотносительности между библейским текстом и артефактами материальной культуры в историческом контексте Объединенной монархии.

Для понимания процессов возникновения и формирования государственности в древнем Израиле, необходимо решить следующие вопросы:

1. чем был Израиль до возникновения государственности?
2. каковы причины ее возникновения?
3. в какой форме могла появиться государственность?
4. как проходил процесс формирования государственности?
5. как проходило ее взаимодействие с прежними структурами?

Дж. Э. Райт считал, что в догосударственный период своей истории «Израиль являл собой достаточно условную конфедерацию племен, объединенных не некой центральной политической фигурой, но религиозными узами или «заветом», материальным символом которого являлся Ковчег Завета, находившийся в главном святилище в Силоме».<sup>5</sup> Немецкий исследователь М. Нот сравнивал древний Израиль этого времени с греческими амфикиниями, полагая, что центром жизни в таких племенных структурах было главное святилище. Это мнение было подвергнуто критике со стороны исследователя Т.Л. Томпсона, который считал, что «фундаментальной слабостью амфикинической гипотезы является то, что она является только аналогией, а не исторической реконструкцией раннего Израиля, основанной на свидетельстве».<sup>6</sup> Вызывает сомнение Томпсона и существование центральной святыни для всех израильских племен, с чем сложно согласиться. Библейские тексты сообщают, что между коленами Израиля едва не вспыхнула война, когда заиорданские колена соорудили жертвенник, а остальные колена подумали, что они таким образом ищут религиозной независимости (Ис. Нав. гл. 22). Также и в песне Деворы упоминаются почти все колена Израиля (Суд. гл. 5). Каждое колено возглавлялось старейшинами, в период же войн избирались особые харизматические лидеры – судьи. Их власть могла распространяться на одно колено, либо на весь Израиль.

Как мы видим, организация власти напрямую зависела от устойчивости религиозной идеологии: как только слабела религиозная идеология, тут же ослабевали и общественные связи, усиливались центробежные тенденции, что приводило к тому, что израильтяне подпадали под власть иноплеменников. По-видимому, из-за этого наиболее прагматичные умы стали анализировать формы власти у окружающих народов. Появляется монархическое течение. В Библии отражен факт обращения

старейшин Израиля к последнему судье Самуилу. Они просили: «поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов» (1 Цар. 8, 5).

Каковы же причины возникновения монархической власти в Древнем Израиле? Рассказ 1 книги Царств указывает на необходимость в сильном лидере. Таким духовным и политическим лидером был Самуил. Однако, когда он состарился, «сыновья его не ходили путями его, а уклонились в корысть и брали подарки и судили превратно» (1 Цар. 8, 3).

Другой причиной была военная борьба с окружающими народами. Ослабление Египта и устранение его от активной экспансии в Палестине после 1150 г. до н.э. создало «вакуум власти в регионе».<sup>7</sup> Это стало залогом не только расцвета небольших государственных образований, но и жестокой борьбы между ними за геополитическое господство над Палестиной. Необходимо отметить, что завоевание Ханаана почти одновременно вели и древние израильтяне и филистимляне. Последние были очень серьезным врагом для израильтян, поскольку находились на более высокой ступени развития цивилизации, чем древние евреи. Они владели рецептами изготовления железа, изготавливали железное оружие, колесницы, которые появились в Израиле только при Давиде. В какой-то момент филистимлянам удалось сжечь религиозный центр Израиля Шило (Силом) и захватить главную святыню – ковчег Завета. Самуилу удалось сплотить народ и дать отпор филистимлянам. «Возвращены были Израилю города, которые взяли филистимляне у Израиля, от Аккарона до Гефа, и пределы их освободил Израиль из рук филистимлян» (1 Цар. 7, 14). Но Самуил ко времени возникновения монархии был уже старым, его сыновья не могли стать национальными лидерами. Первый царь Израиля Саул почти постоянно вынужден вести войны с филистимлянами, и погибает в борьбе с ними. Если бы не установление монархии и организация профессиональной армии, Израиль был бы окончательно подчинен, а потом его ждала бы ассимиляция, как это произошло с многочисленными окружающими народами.

Т.А. Томпсон считает, что на возникновение монархии повлиял и хозяйственный фактор. Он пишет: «разнообразие и профессионализация сельского хозяйства, требуемые для раз-

вития товарных культур, возможно, продвинули тенденцию централизации политической власти».<sup>8</sup>

Указанные причины появления монархической власти в древнем Израиле определили и форму ее существования. В данных условиях государственность могла появиться только в форме консолидированной Объединенной монархии, поскольку форма правления в виде города-государства, традиционная для древнего Востока, не способствовала бы ни появлению сильных лидеров, ни военной консолидации, ни государственному контролю за хозяйственной жизнью. Да и сам переход израильтян к городскому образу жизни осуществился позднее, уже при Давиде.<sup>9</sup>

Как же формировалась монархическая власть в древнем Израиле? Было ли противодействие ей? Зарубежный исследователь Ф. Фрик выделяет три этапа развития государственности:

1. Саул и ранний Давид
2. Поздний Давид (после восстания Авессалом)
3. Соломон

и считает, что первый этап отличается тем, что родственные и общинные связи продолжают доминировать над политическими отношениями.<sup>10</sup>

Идея монархии не вызвала энтузиазма со стороны Самуила, выразителя теократической идеологии. Он ярко выразил в своем слове к народу так называемые права царя (1 Цар. 11-18), в описании которых видится зрелое состояние Соломонова царства. Поэтому в западной библейской науке некоторые исследователи выделяют так называемые монархический и антимонархический источник в 1 книге Царств и даже видят в этом критику Соломона, что неверно, поскольку здесь ярко отражен колорит эпохи возникновения монархии, а образы уже зрелых монархий Самуил мог видеть на примере соседей – аммонитян, моавитян и других. У старейшин и у народа идея монархической власти, по-видимому, не вызвала никакого несогласия. Даже те, кто говорил про Саула «ему ли царствовать над нами» (1 Цар. 11, 12) относили свои слова к личности Саула, а не к самой идее монархической власти.

В заключение следует показать, каково же было отношение возникшего института монархии к старым структурам: духо-

венству, пророкам, племенным отношениям. Цари подчинили себе духовенство. Отношения царей с пророками – носителями теократической идеологии всегда были сложными и драматичными. В результате напряженных отношений между вновь сформированными монархическими и прежними родоплеменными социальными структурами, которые оставались весьма влиятельными, усилились центробежные тенденции, что привело к крушению Объединенной монархии. Возникли новые царства Израиль и Иудея, которые стали жить независимой жизнью, нередко проявляя открытую вражду по отношению к прежним соседям. В Иудее продолжала править династия Давидов, а легитимность власти в Израиле была всегда очень сомнительна и часто решалась в результате военных заговоров. Изучение вопроса о возникновении и формировании государственности в Древнем Израиле помогает проследить причину появления этих государств и драматическую борьбу между собою.

### **Примечания**

- <sup>1</sup> Мазар А. Археология библейской земли. Иерусалим, 1996. Т.2. С. 17.
- <sup>2</sup> Там же.
- <sup>3</sup> Райт Дж.Э. Библейская археология. СПб., 2003. С. 153-154.
- <sup>4</sup> Мазар А. Указ.соч. С. 20.
- <sup>5</sup> Райт Дж.Э. Указ.соч. С. 138.
- <sup>6</sup> Thompson L.T. Early History of the Israelite People from the Written and Archaeological Sources. Leiden, 1990. P. 44.
- <sup>7</sup> Ash S.P. David, Solomon and Egypt. A Reassessment. Sheffield, 1999. P.127.
- <sup>8</sup> Thompson L.T. Op.Cit. P.148.
- <sup>9</sup> Мазар А. Указ.соч. С. 21.
- <sup>10</sup> Frick S.F. Social science Method and Theories of Significance for the study of the Israelite Monarchy. Society of Biblical Literature, 1986. Vol. 37. P.21.

## БИБЛИЯ. МЕТАФОРА. ПЕРЕВОД

*Диакон Петр Шитиков*

Одним из важных затруднений на пути приступающих к изучению Библии является ее язык. Еще блаженный Августин Иппонский, профессиональный оратор, впервые познакомившись с книгами Священного Писания, был шокирован, их язык показался ему грубым и неотесанным, неспособным выдержать сравнения со стилем Цицерона и других римских авторов. Действительно, язык Библии не блистает украшениями человеческого красноречия, однако он является отражением подлинной и сакральной элоквенции, посредством которой раскрываются божественные тайны мироздания. Когда блаженный Августин научился воспринимать внутреннюю красоту Писаний, он с жаром утверждал, что ни одна книга не может сравниться с Библией в степени мудрости и красноречия. Так и святитель Григорий Богослов, блестяще образованный философ и поэт, сравнивая литературные качества Священных книг и классических авторов, подчеркивал, что внешние украшения речи скрывают бессилие философов проникнуть в суть описываемых вещей.

Слово Божие записано на общедоступном языке. Ветхий Завет для евреев на их родном языке, а Новый Завет на греческом, который был языком всей империи. В общедоступности заключается и главное препятствие к пониманию смысла Писаний. Иисус Христос оперировал максимально простыми понятиями при беседе с учениками, используя близкие им образы. В то же время, обыденность образов не всегда позволяла простым слушателям проникнуть в суть учения Господа. Метафора описывает одно явление в категориях



иною, внешне с ним не связанного. Когда Христос говорил метафорически, Его слушатели зачастую не умели, преодолев границы видимого образа, увидеть духовное значение, поэтому Он был вынужден пояснять Свои высказывания даже ближайшим ученикам. В 6 главе евангелия от Иоанна описан эпизод, когда многие из учеников Христа отошли от Него, не будучи в состоянии понять слов: «Я хлеб живой, спешдший с небес». Эта метафора основана на перенесении образа земного хлеба в область небесных ценностей. Люди помнили чудо насыщения пятью хлебами пятитысячной толпы и видели смысл следования за Христом лишь в решении материальных проблем. Посредством проповеди, построенной на развитии метафорического образа, Господь указал на подлинное значение Своей проповеди, однако, многие слушатели не смогли осуществить перенос значения в метафорической паре «Христос-хлеб небесный», поняв ее буквально, что привело к недоумению и разочарованию. Тем временем, данная метафора составляет основу христианского учения о Евхаристии и получила многочисленные толкования и разъяснения.

Феномен метафоры привлекал внимание исследователей со времен Аристотеля. По мысли философа, метафоры являются единственным средством языка, способным выразить «невыразимое», ибо «в загадке сущность состоит в том, чтобы говорить о действительном, соединяя невозможное, – сочетанием слов этого сделать нельзя, переносных слов можно».<sup>1</sup> Как определенный вид тропов метафора сегодня изучается в поэтике, стилистике, риторике, эстетике; как источник новых значений слов – в лексикологии; как особый вид речевого употребления – в прагматике; как ассоциативный механизм и объект интерпретации и восприятия речи – в психолингвистике и психологии; как способ мышления и познания действительности – в логике, философии и когнитивной психологии.

Специфика метафор, связанных с религиозными реалиями, является предметом изучения целого направления западной когнитивистики. В работах П.Рикёра, Д.Трэйси, М.Соскайса развивается мысль, что религиозный язык явля-

ется системой метафор, основанной на совокупности образов, которая служит организационным принципом познания трансцендентного.<sup>2</sup> Авторы данного направления сходятся во мнении, что религиозная метафора не может рассматриваться в рамках ставшего классическим субституционального подхода (метафора как сравнение). Критике подвергаются и теоретические установки Дэвидсона, который утверждает, что метафора опирается исключительно на обычное значение слов и предложений.<sup>3</sup> По мысли Л.Эрусарда, такие теории, применительно к религиозной метафоре могут лишь привести к ошибочному, безграмотному и прозаичному конкретизированию метафорического образа.<sup>4</sup> Учитывая специфическую природу самого языка религии акцент исследования должен сместиться с чисто риторических на эвристические возможности метафоры.

Этот принцип лег в основу современного подхода к изучению метафоры, ориентированного на ее когнитивные качества. А.Ричардс отстаивает мнение, что «метафора – это всепроницающий принцип языка» и что «даже в строгом языке точных наук мы можем обойтись без нее только с большим трудом».<sup>5</sup> Того же мнения придерживается и Сэлли МакФэйг, главный теоретик «метафорической теологии». По мысли автора, в «языке поэзии всегда используется метафора, поскольку поэты говорят о небанальных темах – морали, любви, страхе, радости». По этой же причине глубоко метафоричен и религиозный язык. «Неудивительно, что наиболее характерные формы проповеди Иисуса – притчи – могут быть представлены в форме метафор».<sup>6</sup> Автор утверждает, что «метафора является способом мышления» и необходима «для взаимопонимания людей», что, в свою очередь, делает метафорический метод в богословии не просто допустимым, но единственно возможным.

Вместе с тем нужно помнить о двойной функции религиозного образа. Метафоры могут выполнять функцию описательную или творческую. Они могут описывать реальность или исследовать ее таким методом, какой прежде никогда не использовался. В известной степени метафоры соотносятся с трансцендентным миром, как описательно так и творчески.

Чтобы сказать, что у Бога есть рука, не нужно обращаться к буквальным реалиям. Посредством метафоры Богу приписываются (создаются) руки, посредством ограничения совершенства трансцендентной реалии человеческой. Функции, которые по человечески ассоциируются с руками, метафорически приписываются Богу. Но в то же время можно сказать, что метафора функционирует описательно. Ведь в момент употребления метафоры внезапно не создается новая реалья, которой прежде не существовало. Скорее, это существующая реалья, которая дает жизнь метафоре. Если, например, евангелист Иоанн говорит о вечной жизни, то метафора не создает реалию вечного спасения, но пытается описать эту реалию. Это эвристический процесс, в котором метафоры используются для того, чтобы выразить трансцендентные идеи, которые трудно, если даже не невозможно, выразить прямыми словами.

В тесной связи с вопросом о природе метафоры стоит вопрос о возможности ее отражения в переводе. Метафора представляет собой определенную проблему для теоретического и практического переводоведения. В исследовательской литературе ставится два главных вопроса: переводима ли метафора как таковая, и какие механизмы перевода должны быть использованы для передачи ее значения. В традиционной лингвистике метафора представлена как фигура речи, которая играет в тексте экспрессивную функцию и служит лишь стилистическим украшением, не являясь центральной в построении смысла. Соответственно, метафорическое выражение может быть перефразировано или вовсе лишено образной составляющей без существенной потери значения. В то же время когнитивная лингвистика рассматривает метафору как основной инструмент мыслительного процесса, в связи с этим, перевод метафорического концепта представляет проблему не только эстетической эквивалентности, но, в первую очередь, эквивалентности смысловой.

Важность правильного подхода к изучению способов перевода метафоры обусловлена необходимостью адекватной передачи образной информации и воссоздания стилистического эффекта оригинала в переводе. Некоторые авторы

подчеркивают, что метафора, представленная в оригинале, не может быть полноценно отражена на языке-реципиенте по причине отсутствия в нем подобных образов или вследствие искажения изначального значения из-за различий ассоциативного ряда. Например, Ван дер Брок вовсе не рассматривает возможность отражения метафоры в переводе, советуя передавать ее либо буквально, без адаптации к языку перевода, либо путем перифразирования неметафорическими выражениями.<sup>7</sup> Однако, в настоящее время в переводоведении узколексикологический взгляд на метафору сменился изучением мира образов. Рассматривая метафору как значимую смысловую единицу текста, исследователи обращают внимание на обязательность ее отражения в переводе. Российский ученый Н.Жинкин ввел понятие «универсально-предметного кода» – языка схем, образов, который имеет изначально невербальную природу. Невоплощенная в слове мысль существует именно в рамках этого кода. При вербализации мысль трансформируется, «обрастает» значениями единиц конкретного национального языка, но сам код «интернационален», а потому является предпосылкой к пониманию иноязычной речи, в том числе и ее метафорических составляющих.<sup>8</sup> Согласно данной теории, значительная часть метафор функционирует на основе доязыковых ассоциаций, общих для всех национальностей, в связи с чем, большинство метафорических номинаций может быть понята интуитивно.

В то же время, очевиден тот факт, что языковая картина мира различных народов значительно варьируется. В ходе исторического развития разные нации, воспринимая окружающую реальность в принципе одинаково, выделяют в одних и тех же предметах и явлениях разные признаки и поэтому объединяют их в разные группы, обозначая их разными словами. Сложность перевода метафоры в значительной степени связана с различиями между метафорическими системами, существующими в соответствующих языках. Метафора как средство отражения языковой картины мира, всегда основана на национальном мировосприятии, а потому при ее переводе необходимо учитывать разницу построения ас-

социативного ряда в различных языках. Эти различия проявляются на всех уровнях метафоризации значения. Признание определенной системности и принципиальной переводимости метафор является основным принципом переводческих исследований в области метафорологии: «то, что может быть выражено в одном языке, может быть переведено на другой, так как то, что сказано, обязательно должно обладать значением в языке-реципиенте».<sup>9</sup>

В этом контексте актуальными представляются принципы перевода, предложенные Фр. Шлеермахером. В своей знаменитой лекции «Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens» (О различных методах перевода) Фр. Шлеермахер предложил два пути преодоления языковых и культурных преград при переводе: либо подвести читателя к пониманию иностранных реалий оригинального текста, либо, напротив, трансформировать сам оригинал под уровень читателя. Подлинным автор признавал лишь первый путь, согласно которому переводчик должен максимально точно передать читателю слово оригинала.<sup>10</sup> Данный взгляд на перевод был развит в XX веке такими теоретиками перевода как М.Хайдеггер, Г.Штайнер, Л.Венути. Так Г.Штайнер утверждал, что перевод не должен быть всегда идеально легок, но по своей природе он должен содержать некий налет «странности» оригинала. Читатель должен преодолевать определенный барьер на пути к пониманию текста.<sup>11</sup> Л.Венути рассматривает перевод как «акт насилия» над оригиналом. Даже в тех редких случаях, когда перевод достигает высокой степени эквивалентности оригиналу и соответствует культурному восприятию читателя, он рискует заменить собой оригинал. Читатель теряет ощущение, что перед ним произведение другой культуры и языка.<sup>12</sup> При переводе метафоры, согласно данной позиции, важной задачей является следование образу. Сохранение метафоры позволяет читателю прикоснуться к культуре оригинала, в то время как замена образа приводит к необоснованному обеднению текста.

Представитель другой школы перевода Ю.Найда придерживался противоположной точки зрения. Классифицируя типы переводов, он выделил формальную и функциональ-

ную эквивалентность. В первом случае переводчик акцентирует внимание на форме оригинала, что создает трудности восприятия текста в силу грамматических и идиоматических различий; во втором случае, цель переводчика состоит в передаче смысла оригинала в максимально близкой читателю форме. Текст, таким образом, представляется транспортом, который доставляет сообщение из одного места (автор) в другое (читатель), поэтому форма оригинала не должна связывать переводчика.<sup>13</sup> Последователи данной теории Дж.Бикман и Дж.Келлоу подробно рассмотрели механизм перевода метафоры на примере Библейских текстов. Не отрицая вовсе возможности перенесения метафорического образа в целевой язык, авторы отмечают, что в большинстве случаев требуется дополнительные подсказки для читателя, которые бы указывали на ее значение.<sup>14</sup>

Как эти принципы перевода реализуются на практике можно проследить на примере метафорического концепта «грех есть долг», представленного в известной молитве «Отче наш», которая была дана как образец христианской молитвы. Как материал взяты четыре перевода Нового Завета на английский язык, которые отражают основные тенденции современной теории перевода. Целью статьи не является определение лучшего перевода, но лишь презентация вариативности подходов к передаче оригинальной метафоры в целевом языке.

Два автора-евангелиста Матфей и Лука приводят молитву Господа в разных редакциях:

**Мф.6:12 (Синодальный)**

«и прости нам долги наши,  
как и мы прощаем должникам  
нашим»

**Лк.11:4 (Синодальный)**

«и прости нам грехи наши,  
ибо и мы прощаем всякому  
должнику нашему»

Для арамейского языка, на котором разговаривал Христос, такое построение фразы является не более чем игрой слов, ведь арамейское соответствие слову «грех», ܠܗܘܒܐ *hoba*, буквально означает «(денежный) долг». Напротив, в греческом тексте со всей очевидностью проявляется метафора, основанная на со-



поставлении греха и долга, как вещей разного порядка. Слово *ὀφειλήμα* *ofeilema* означает долг, обязанность, *ἀμαρτία* *amartia* в классическом греческом означает ошибку, промах, неправильный поступок.

**Mt. (Textus Receptus)**

καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα  
ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν  
τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν

**Lk. (Textus Receptus)**

καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας  
ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν  
παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν

Более ранняя редакция евангелия Матфея была ориентирована на еврейскую аудиторию, поэтому автор сохраняет цельность синонимической пары «долг-должник» (*ὀφειλήματα-ὀφειλέταις*), в результате чего метафора остается нераскрытой. Евангелист Лука, напротив, адресовал свой труд эллинам, что требовало некоторых пояснений в тексте для читателя, незнакомого с еврейской семантикой. Лука разбивает арамейский синоним на метафорическую пару «грех-должник» (*ἀμαρτίας-ὀφείλοντι*), которая получила значительное развитие в христианской мысли. Грех является долгом человечества перед Богом. Этот концепт лег в основу христианского догмата об искуплении воплощенным Логосом греха прародителей Адама и Евы. В средневековом комментарии на молитву «Отче наш» святой автор констатирует: «В этом прощении выражен весь смысл и вся сущность божественного Евангелия: ибо Слово Божие и пришло в мир для того, чтобы оставить нам наши беззакония и грехи, и, воплотившись, для этой цели совершило все, пролило свою кровь, даровало таинства во оставлении грехов и это заповедало и законоположило».<sup>15</sup>

Следует напомнить, что все редакции Евангелия были составлены на диалекте койне, и что все последующие переводы были выполнены именно с греческого языка. В связи с этим рассматриваемая метафора вошла в европейские языки без существенного влияния еврейского контекста. Поэтому в традиционных переводах связи между частями метафоры сохраняются без потери прямого и образного смысла оригинала.



<b>Mt. (King James Version)</b>	<b>Lk. (King James Version)</b>
And forgive us our debts, as we forgive our debtors.	And forgive us our sins; for we also forgive every one that is indebted to us.

Очевидно, что синонимическая пара Матфея безошибочно воспринимается европейским читателем как метафорическое высказывание, ставшее естественным для христианского сознания. В классическом труде Б.Кича «Тропология» именно вариант Матфея рассматривается как основной для образования метафоры. Автор указывает, что глагол *αφίωμαι* *afiomai* (прощать, to forgive) имеет изначальное значение «получать удовлетворение за долг», и лишь в результате метафорического взаимодействия двух несвязанных прежде семантических единиц, стал употребляться в эмоциональной сфере.<sup>16</sup>

Идиоматические переводы XX века ставят задачу воссоздания контекста, будучи ориентированы на читателя, а не на букву оригинала. Образная речь зачастую оказывается помехой в создании текста, «прозрачного» для читателя любого уровня, в связи с чем, значительная часть метафор в подобных переводах расширяется без комментариев.

<b>Mt. (Good News Translation)</b>	<b>Lk. (Good News Translation)</b>
Forgive us the wrongs we have done, as we forgive the wrongs that others have done to us.	Forgive us our sins, for we forgive everyone who does us wrong.

Данный перевод, изданный в 1976 году под названием Today's English Version выдержал несколько изданий. В редакции Луки сохранена смысловая пара «sins—who does us wrong», также как в редакции Матфея сохранена синонимичная пара «the wrongs –the wrongs that others have done to us», однако концепт «грех есть долг» утрачен.

<b>Mt. (New Living Translation)</b>	<b>Lk. (New Living Translation)</b>
and forgive us our sins, as we have forgiven those who sin against us.	and forgive us our sins, as we forgive those who sin against us.

Перевод NLT Bible опубликован в 1996 году и относится к разряду умеренных. В данном переводе сохранена лишь одна часть метафорической пары «грех-долг», которая, к тому же, не соответствует изначальному еврейскому контексту. Слова «те, кто согрешают против нас» не вызывают ассоциации с денежными отношениями (как в арамейском варианте), а скорее соотносятся с обидчиками в моральном смысле. Следовательно, принцип восстановления исторического контекста в данном случае не соблюден. Кроме того, в данном переводе не отражены разночтения евангелистов.

**Mt. (The Message)**

Keep us forgiven with you and  
forgiving others.

**Lk. (The Message)**

Keep us forgiven with you and  
forgiving others.

Данный перевод относится к разряду парафраза. Обращает на себя внимание полное совпадение переводов двух разных редакций Евангелия. Авторы сохранили лишь идею о прощении, устранив вовсе слова «грех» и «долг». Тем не менее, в данном стихе центральным является именно понятие «грех», поскольку оно подразумевает личную ответственность нуждающегося в прощении, так же как должник ответственен лично перед заемщиком.

Другой пример связан с метафорическим описанием жизни христианина как пути, который следует пройти каждому. В 1 послании к Фессалоникийцам гл.2 ст.12 автор просит верующих

**«поступать достойно Бога, призвавшего вас в Свое Царство и славу» (Синодальный перевод).**

В оригинале использовано метафорическое выражение **περιπατεῖν υμᾶς ἀξίως** (букв. идти достойным путем, вести себя достойно), которое имеет косвенное соответствие в английском языке (way of life). Авторы традиционных переводов единодушно используют английский эквивалент греческой метафоры:

буквально – «walk worthy of God» (**King James Version**),  
или с уточнением – «walk in a manner worthy of the God»  
(**New American Standard Bible**).

Сторонники формальной эквивалентности во избежание трудностей в понимании заменяют центральный в метафоре глагол «walk» на «live»:

- «to live lives worthy of God» (**New International Version**),

- «to live well before God» (**The Message**).

Впрочем, сознание важности указанной метафоры вынуждает некоторых переводчиков сохранять ее, хотя и в измененном виде:

- «to live your lives in a way that God would consider worthy» (**New Living Translation**),

- «to live in a way that would honor God» (**Contemporary English Version**),

- «you should live in a way that proves you belong to the God» (**God's Word**).

Приведенные примеры свидетельствуют, что применение в переводе принципов формальной эквивалентности Ю.Найды оригинальный текст остается без достаточного внимания. Значительный пласт контекстовой информации оказывается бесследно утерянным для читателя, метафоры низводятся к односложным сопоставлениям или изгоняются вовсе. Принцип ориентации на современного читателя не позволяет сохранить архаические формы выражения мысли, что приводит к сглаживанию метафоры, а фактически – к обеднению текста и уничтожению авторской экспрессии. Буквальный перевод, безусловно, имеет свои недостатки, однако, при переводе метафорических единиц сохранение оригинального образа путем следования тексту представляется более оправданным способом перевода Священного Писания.

### Примечания

<sup>1</sup> Аристотель. Сочинения: В 4-х т. М.: Мысль, 1984. Т.4. С. 670-671.

<sup>2</sup> Ricoeur P. The specificity of religious language. // *Semeia: An experimental journal for biblical criticism*. 1975. № 1. Pp. 107-145; Tracy D. Metaphor and religion: The test case of Christian texts. // *Critical inquiry*. 1978. v.5 (1). Pp.91-106; Soskice M.J. Metaphor and religious language. Oxford: Clarendon Press, 1987.

<sup>3</sup> Дэвидсон Д. Что означают метафоры. // Теория метафоры. М., 1990. С.173-193.

- <sup>4</sup> Errusard L. From salt to Salt: cognitive metaphor and religious language. // Cuadernos de Filologia Inglesa. 1997. P.199.
- <sup>5</sup> Ричардс А.А. Философия риторики. // Теория метафоры. М., 1990. С.46.
- <sup>6</sup> McFague S. Models of God. Theology for an Ecological. Philadelphia: Fortress Press, 1987. P.15.
- <sup>7</sup> Van den Broeck R. The limits of translatability exemplified by metaphor translation. Poetics Today 2, 1981. P.77.
- <sup>8</sup> Жинкин Н.И. Язык – речь – творчество. М.: Лабиринт, 1998. С. 148-150.
- <sup>9</sup> Maalej Z. Translating metaphor between Unrelated Cultures: A Cognitive Perspective. URL: [http://www.kkhec.ac.ir/Linguistics\\_articles\\_index/Zouhair\\_Maalej\\_Translating](http://www.kkhec.ac.ir/Linguistics_articles_index/Zouhair_Maalej_Translating). (дата обращения: 01.10.10).
- <sup>10</sup> Schleiermacher F. Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens. // URL: [www.bible-researcher.com/schleiermacher.html](http://www.bible-researcher.com/schleiermacher.html) (дата обращения: 01.10.10).
- <sup>11</sup> Steiner G. After Babel: aspects of language and translation. London: Oxford University Press, 1975. P. 378.
- <sup>12</sup> Venuti L. The translator's invisibility: a history of translation. London : Routledge, 1995. P. 17-19.
- <sup>13</sup> Nida E. Toward a science of translation. Brill, Leiden, 1982. P.159.
- <sup>14</sup> Бикман Д., Келлоу Д. Не искажая Слова Божия... СПб: «Ноах», 1994. С.162-164.
- <sup>15</sup> Симеон Солунский, блж. Объяснение православных богослужений, обрядов и таинств. М.: Оранта, 2009. С.498.
- <sup>16</sup> Keach В. Tropologia: a key to open Scripture metaphors, in four books. London: James Mathews, 1856. P.897.

## **ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО**

### **КОНЦЕПЦИЯ ПРОСТРАНСТВА В ДРЕВНЕРУССКОМ ИСКУССТВЕ**

*Т.В. Сурина*

История церковного искусства выделяет три имени, которые сформировали облик древнерусской культуры и произведения которых составляют бесценное наследие того периода: Феофан Грек (14в.), Андрей Рублев (1360 или 1370-1430гг.) и мастер Дионисий (род. В 30-40-х гг. 15в., умер в первые годы 16в.). Это поколение иконописцев, сформировавшееся под непосредственным влиянием наследия преподобного Сергия, стояло на необычайно высоком духовном и художественном уровне. Все они руководствовались в своем творчестве принципами исихазма и, в первую очередь, учением об умной молитве.

Имея обширные культурные связи с Византией и прилегающими к ней территориями, Древняя Русь обладала возможностью знакомиться с глубочайшими богословскими идеями того времени, в первую очередь, связанными с практикой исихазма. Исихазм – (от греч. ἡσυχία – безмолвие, молчаливость) мистическое учение и аскетическая практика, возникшая в православном монашестве, а с конца XIV в., ставшая популярной и за пределами монастырей. Исихазм сформировался еще в ранневизантийскую эпоху в IV-VIII вв. в египетских и синайских обителях, среди отшельников, а затем получил широкое распространение во всем православном мире. Это учение о пути человека к единению с Богом через «очищение сердца» и через сосредоточение душевных и духовных сил в умной молитве,

сопряженной с психо-физическими функциями человека. Исихазм длительное время существовал в качестве устной традиции и лишь в первой половине XIV в. получил теоретическое обоснование в трудах Григория Синаита. Существенную трансформацию традиция приобрела в трудах свт. Григория Паламы – главного теоретика фундаментального учения о сообщаемости божественных энергий и принципиальной возможности приобщения человека к нетварному миру.

Исихастские споры XIV века, вдохнувшие жизнь в византийское православие, нашли на русской почве широкий отклик. А духовный опыт православных мистиков сопутствовал расцвету церковного искусства. Факт сообщения русских обителей домонгольского периода с византийскими монастырями и духовными центрами Ближнего Востока заставляет полагать, что умное делание играло решающую роль в усвоении христианского искусства и в формировании художественного сознания на Руси. Богословие исихазма отразилось и на духовном содержании искусства, и на его характере, и на его теоретическом осознании. Искусство этого периода направлялось людьми, которые или сами были проводниками исихастской традиции, или в той или иной мере связаны с ней.

В данной статье предлагается проследить воздействие традиции исихазма на древнерусскую живопись на примере специфики концепции обратной перспективы в творчестве Андрея Рублева.

Само понятие «пространства» является пограничным для теории живописи и философии и связано с отображением ментальных процессов в изображении. Понятия «горизонт», «перспектива» и «объем» являются достаточно употребительными в современной философии. О «горизонте» мышления и сознания, а также сходных с ними понятиях, говорили представители немецкой мысли XXв. – Э.Гуссерль, М.Хайдеггер, вслед за ними французские постмодернисты – Ж.Деррида, К.Мерло-Понти, Ж.Делез. Эти понятия пытались рассматривать и представители отечественной философской мысли, такие как В.А.Подорога и другие.

«Перспектива» – (от лат. «perspicere») в переводе означает «смотреть сквозь, правильно видеть». Перспектива стала научной дисциплиной в эпоху Западного Возрождения, что было связано с расцветом реалистического направления в изобразительном искусстве. Согласно учебнику академического рисунка, линейная перспектива является точной наукой, которая учит изображать на плоскости предметы видимого мира в соответствии с кажущимся изменением их величины, очертаний и четкости, обусловленных степенью удаленности от точки наблюдения. По словам П.Чистякова «Все существующее в природе и имеющее какую-либо форму, подлежит законам перспективы. Умея применять законы перспективы, вы можете нарисовать все неподвижное в натуре верно».<sup>1</sup>

Суть теории перспективы заключается в том, что все наблюдаемые предметы и явления мира в силу особенности восприятия человеческого глаза предстают перед нами в измененном виде. Все, что мы видим в окружающем нас мире – предметы, вещи и явления – подлежит сокращению по мере удаления или исчезновению совсем. Все подчинено одному закону, который называется перспективным сокращением форм в пространстве. Любые предметы, независимо от их форм и величины, по мере удаления от точки наблюдения сокращаются, а по мере приближения – увеличиваются. Рассматривая теорию линейной перспективы, мы касаемся таких понятий и терминов, как «линия горизонта», «линия схода», «точка схода», «картинная плоскость». Все горизонтальные линии, согласно линейной перспективе, если продлить их, сойдутся к точкам на линии горизонта. Отсюда, как отмечает учитель академического рисунка Н.Ли, становится очевидным одно из важнейших правил перспективы: параллельные линии на картине сходятся в одной точке. Точки, где сходятся удаляющееся от нас параллельные линии, называются в перспективе точками схода. Он отмечает еще одно важное правило: горизонтальные параллельные линии на картинной плоскости имеют одну точку схода на линии горизонта. При наблюдении вид предмета в значительной степени зависит от вы-



бора точки зрения. Следовательно, значительную роль при наблюдении играет высота точки зрения – горизонт.

Сами предметы, расположенные в пространстве представляются собой форму и объем. Под формой предмета понимают геометрическую сущность поверхности предмета, характеризующую его внешний вид. Эти два понятия – форма и объем – неразрывно взаимосвязаны, составляют единое целое и раздельно в природе не существуют. Объем предмета – это трехмерная величина, которая ограничена в пространстве различными по форме поверхностями. Форма любого предмета в своей основе понимается или рассматривается как геометрическая сущность, его внешний вид или внешние очертания.

В древнерусской живописи категориям формы, объема, пространства, уделено значительное место в рамках построения «обратной перспективы». Для иконописи обратная перспектива является не только основным техническим средством выражения, но и умозрительной философской и богословской категорией, которая подразумевает, что для каждого явления иконы есть своя собственная перспектива, свой горизонт, выстраивающий уже по своим законам пространство и объем предметов.

Священник П.Флоренский, задаваясь вопросом о взаимосвязи изобразительности и обратной перспективы, приходит в выводу, что линейная перспектива возникает не в чистом искусстве, а в театральном. И выражает она по самому первоначальному своему заданию не живое художественное восприятие действительности, а придумывается в области искусства прикладного, привлекающего на свою службу живопись и подчиняющей ее своим задачам. Живопись, по мнению о.П.Флоренского, не нуждается в этом, т.к. ее задача не дублировать действительность, а давать наиболее глубокое постижение ее архитектоники, ее материала, ее смысла, что дается в живом соприкосновении с реальностью, с вживанием в нее.<sup>2</sup> Также о.П.Флоренский настаивает на том, что внедрение законов линейной перспективы в живопись было насильственным фактом, проходящим сквозь толщу веков, и руки математиков. Он говорит, что

историческое дело выработки перспективы шло вовсе не в качестве простой систематизации уже присущего человеческой психофизиологии, а насильственным перевоспитании этой психофизиологии в смысле отвлеченных требований нового миропонимания, существенно антихудожественного, существенно исключающего из себя искусство, в особенности изобразительное и ни одно художественное произведение не может обойтись без преобразования перспективы.<sup>3</sup> Таким образом, прямая или линейная перспектива – это то человеческий глаз должен видеть, но что вовсе не видит, а художник проговаривается о своем невидении, когда от своих геометрических построений переходит к тому, что воспринимает. Поэтому перспективная картина мира – не есть факт восприятия, а требование отвлеченных соображений.

Перспективность не есть свойство вещей, а лишь прием символической выразительности, поэтому вопрос о перспективе тесно связан с символическими заданиями живописи и духовными достижениями, к которым они приводят. Задачей перспективы, наряду с другими средствами искусства может быть только известное духовное возбуждение, толчок, пробуждающий внимание к самой реальности. С точки зрения геометрии, утверждает о.П.Флоренский, изобразить пространство на плоскости возможно, но не иначе, как разрушая форму изображаемого, а поскольку форма есть главный предмет изобразительного искусства, то натурализм невозможен. Перспективность есть прием, с необходимостью вытекающий из такого мировоззрения, в котором истинною основой полуреальных вещей-представлений признается некоторая субъективность, сама лишенная реальности.<sup>4</sup>

Совершенно иное представление пространства, основанного на мировоззрении православия, представлено в древнерусской живописи. Под ней мы будем подразумевать деятельность Московской школы 14-15вв., выкристаллизованной в творчестве преподобного Андрея Рублева. Этот период отразил новые стремления – объединить, сплавить эстетические и этические задачи ис-

куссва, личную обращенность, которая явилась самым главным достижением палеологовского периода византийской культуры, стремление найти ту меру соподчиненности общего и частного, при которой каждая часть была бы подобна целому.

Концепция развития древнерусского искусства получила окончательное самоопределение и «освобождение» от византийского влияния именно ко времени Андрея Рублева. Это отмечают такие отечественные исследователи церковного искусства как В.Н.Лазарев и М.В.Алпатов. По их мнению, даже самые тонкие описания его искусства сохраняют ощущение, что, начиная с Рублева, общие для византийской и русской живописи стилевые критерии перестают действовать. Именно в его произведениях художественная идея достигает предельной чистоты выражения и выглядит не подражанием, а истоком из собственных культурных традиций. Этим он качественно отличался от своих современников. И говоря о Московской школе мы должны подразумевать именно «школу Андрея Рублева», т.е. единую художественную мастерскую, которая на разных этапах своего существования предполагала и работу Феофана Грека и Андрея Рублева. Именно здесь, по словам Е.Я.Осташенко «аккумулировались основные художественные идеи, поскольку это было не ремесленное, а духовное объединение, где не существовало расчленения деятельности чисто философской и художественной».<sup>5</sup>

Древнерусская живопись представляет собой особую форму выражения не только глубинного догматического смысла, но и открывания его перед зрителем, т.е. прямого обращения изображения к предстоящему. Зритель рублевской живописи является необходимой сущностной частью ее композиционного строя, на нем сходятся все композиционные линии, он является их точкой схода, горизонтом и только лично через него изображенный мир приобретает и движение, и всю бесконечность смысла. Зритель здесь присутствует не абстрактно, как предполагают законы прямой перспективы, не в назывном порядке, а реально, как единственная мера этого изображенного пространства. Лишь

благодаря предстоящему зрителю, отраженный мир приобретает жизнь и смысл.

Таким образом, пространство древнерусской иконы не замыкается на плоской поверхности доски. Оно раскрывается предстоящему, подобно распахивающемуся окну, сообщаясь с миром физическим. Время изображенного бытия и время, протекающее в созерцании изображения, т.е. реальное время, здесь совершенно неотделимы друг от друга. Вечный мир иконы сливается со временем каждой личной жизни. Поэтому, как отмечают исследователи, в композициях Рублева всегда абсолютно слиты изобразительное и выразительное начала. Одни и те же приемы организуют действие и его восприятие. Смысл и его воплощение в зрительном образе у Рублева неразделимы.

По мнению исследователей живописи А.Рублева, «его произведения содержат новые признаки композиции, обусловленные поступательным движением искусства, в том идеальном воплощении, которому невозможно найти аналогий в современной ему живописи».<sup>6</sup> Главной тенденцией позднепалеологовского искусства – завершающего этапа византийской живописи, в области композиционного мышления – является смещение акцентов с движения пластики на движение пространства, выражаемого в усилении ритмического начала. В произведениях Рублева это пространство организовано таким образом, что оно включает пространство зрителя. Промежутки между частями изображения соразмерны той всегда безупречно точно найденной дистанции, которая существует между зрителем и изображением. Тем самым зритель, не отождествляя себя с тем или иным изображением, входит сущностной частью в композиционное движение. «Все интервалы между фигурами в произведениях Андрея Рублева, все благоговейные обходы вокруг духовного, содержательного средоточия каждой сцены, все внутренние дистанции, которые сохраняют сближенные между собой фигуры и которые позволяют в той же мере ощутить как их единство, так и неслитность, соизмеряются с предстоящим иконе человеком. Именно с этим связано то реальное чувство свободы, кото-

рое неоднократно описывалось как самое главное при восприятии рублевской живописи... И зритель, предстоящий иконному изображению, и отдельные фигуры или группы фигур внутри рублевских произведений обращены не друг к другу, а к тому третьему, что лежит между ними».<sup>7</sup>

Особое понимание пространства живописи у Андрея Рублева, включающего и предполагающего зрителя, составляет самую существенную сторону его поэтики и стиля. Эта идея, присущая целой эпохе, была лишь намечена до Рублева, и лишь у него нашла ясное и полное выражение. Пространственный, а не плоскостной ритм воздействует на пластику, характеризуя не только интервалы между изображениями, но и само построение пластической формы, которую отличает не столько объемность и классическая «правильность» построения, а мера пространства, объемлемого ритмическим движением, не имеющим ни начала, ни конца.

Рассматривая рублевскую композицию в целом или каждое изображение в отдельности, зритель, даже не отдавая себе в этом отчета, воспринимает их ритм как происходящую во времени смену пространственных планов. Об этом свидетельствуют непадающие складки одежд, как бы всегда наполненные воздухом и движение которых не успевает за движением самих фигур, особая свобода очертаний фигур, образуемая обширными, не прилегающими к форме драпировками. Эта же художественная идея рождает формы, которые изображаются сразу с нескольких точек зрения, отражающих смену разных фаз движения. Это принципиально единое решение, выражающееся в одинаковой длительности и непрерывности ритма и в той полноте пространственных разворотов из глубины и в глубину, представленное в «Троице». Пространство строится на едином принципе сопоставления замкнутых, рельефно моделируемых объемов (сами фигуры, в облегающих их одеждах) и объемов разомкнутых, открывающихся из глубины (складки их плащей). Исследователи называют такое пространство в живописи Андрея Рублева «оформленным пространством». Это необъяснимый феномен его творче-

ства, при котором очертание формы, линия не отделяется от пластики, а вводит ее в общее композиционное движение. Такое понимание пространственного ритма помогает понять соотношение линии и объема в живописи Андрея Рублева. Е.Я. Остащенко так характеризует особенность рублевской композиции: «линейный ритм, следуя за движением пространства, опережает тот ритм пластического движения в пространстве, который могли бы иметь крупные объемные фигуры. Именно поэтому вместо движения пластики возникает волновое движение пространства, обходящее пластику, входящее внутрь ее, но оставляющее каждую из фигур, каждое изображение «пейзажа» в состоянии покоя».<sup>8</sup>

Таким образом, живопись Андрея Рублева, как кристаллизация всего древнерусского искусства показывает нам пример особой концепции пространства, ритм которого задает движение не внешнее, не экспрессию, а внутреннее «движение покоя».

### **Примечания**

<sup>1</sup> Ли Н.Г. Рисунок. Основы учебного академического рисунка: Учебник. М.: Эксмо, 2007. С.9.

<sup>2</sup> Флоренский П., свящ. Обратная перспектива (Избранные труды по искусству). М.: Изд. Изобр.иск., 1996. С.17.

<sup>3</sup> Там же. С. 34.

<sup>4</sup> Там же. С. 59.

<sup>5</sup> Остащенко Е.Я. Андрей Рублев. Палеологовские традиции в Московской живописи конца 14 - первой трети 15вв. М.: Индрик, 2005. С.39.

<sup>6</sup> Там же. С.40.

<sup>7</sup> Там же. С. 41.

<sup>8</sup> Там же. С. 42.

---

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Архиепископ Дмитрий**, ректор Тобольской Православной Духовной Семинарии, доцент. 1952 г.р. Образование: МИИТ (1974), МДС (1984), МДА (1986). Кандидат богословия, кандидат социологических наук. Область научных интересов: православное богословие, социология.

**Игумен Игнатий (Тарасов)**, проректор по учебно-воспитательной работе, преподаватель. 1976 г.р. Образование: ТДС (1997), СПбДА (2001), Богословский факультет Хельсинского университета (2006), продолжает обучение на историческом факультете ТГСПА им. Д.И. Менделеева. Кандидат богословия. Область научных интересов: история церкви, история философии.

**Протоиерей Дмитрий Кирьянов**, зав. кафедрой богословия, доцент. 1972 г.р. Образование: ТюмГУ физический факультет (1994), ТДС (1999), МДА (2002), аспирантура НГГУ (2008). Кандидат богословия, кандидат философских наук. Область научных интересов: наука и религия, философская онтология, метафизика, неотомизм.

**Игумен Филарет (Сковородин)**, преподаватель. 1973 г.р. Образование: ТДС (2002), ТГПИ им. Д.И. Менделеева исторический факультет (2004), МДА (2007). Область научных интересов: история церкви, византология, святоотеческое наследие.

**Иеромонах Варлаам (Горохов)**, зав. кафедрой библеистики, секретарь учебного совета, преподаватель. 1977 г.р. Образование: ТДС (2003), МДА (2007), продолжает обучение на историческом факультете ТГСПА им. Д.И. Менделеева. Кандидат богословия. Область научных интересов: библеистика, гебраистика, история древнего востока, история и феноменология религии.

**Иерей Кирилл Краев**, преподаватель. 1983 г.р. Образование: ТДС (2006), ТГПИ им. Д.И. Менделеева исторический факультет (2008), МДА (2009). Область научных интересов: история русской философии, история России.

**Иерей Артемий Зеленин**, преподаватель. 1985 г.р. Образование: ТДС (2007), СПбДА (2010), ТГПИ им. Д.И. Менделеева исторический факультет (2011). Область научных интересов: история русской философии, история общественных движений.

**Диакон Петр Шитиков**, помощник проректора по учебной работе преподаватель. 1983 г.р. Образование: ТДС (2005), МДА (2008), ТГСПА им. Д.И. Менделеева факультет иностранных языков (2010). Продолжает обучение в аспирантуре ТГПИ им. В.Г. Короленко по специальности «Теория языка». Кандидат богословия. Область научных интересов: классическая филология, русская религиозная философия, теория и практика перевода.

**Диакон Евгений Кузнецов**, старший помощник проректора по воспитательной работе, преподаватель. 1983 г.р. Образование: ТДС (2006), МДА (2009), ТГСПА им. Д.И. Менделеева исторический факультет (2010). Продолжает обучение в аспирантуре ТГСПА по специальности «история России». Область научных интересов: история России, церковная история.



---

**Диакон Никита Силин**, преподаватель. 1985 г.р. ТДС (2006), ТГПИ им. Д.И. Менделеева исторический факультет (2008), МДА (2009). Продолжает обучение в аспирантуре ТГСПА по специальности «история России». Кандидат богословия. Область научных интересов: история России, церковная история.

**Прахт Дм.В.**, преподаватель. 1983 г.р. Образование: ТДС (2006), ТГПИ им. Д.И. Менделеева исторический факультет (2008), СПбДА (2009). Продолжает обучение в аспирантуре ТГСПА по специальности «история России». Кандидат богословия. Область научных интересов: история религий, история России, православное богословие.

**Валитов А.А.**, студент 3 курса экстерната. Доцент ТГСПА им. Д.И. Менделеева. 1980 г.р. Образование: ТГПИ им. Д.И. Менделеева исторический факультет (2003), аспирантура ТГПИ по специальности «История России» (2006). Кандидат исторических наук. Область научных интересов: история государства и права, история Западной Сибири.

**Сурина Т.В.**, студентка 3 курса иконописной школы при Семинарии. 1980 г.р. Образование: ТомГУ философский факультет (2002), аспирантура ТомГУ (2005). Кандидат философских наук. Область научных интересов: онтология культуры, онтология эстетического.

**ТРУДЫ ТОБОЛЬСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ**

**Выпуск 2**

Подписано в печать 22.06.11. Формат 70 x 100/16.

Бумага ВХИ. Печать офсетная.

Усл.п.л. 20,8. Тираж 1000 экз. Заказ 616.

Отпечатано в ОАО «Тюменский дом печати».

625002, г.Тюмень, ул. Осипенко, 81,

тел. (3452) 75-15-01