

ИСТОРИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

УДК 572:141.41

Ершова Марьяна Анатольевна

кандидат философских наук, доцент кафедры философии, культурологии и искусствоведения Российского государственного профессионально-педагогического университета, Екатеринбург.

E-mail: 1213864@mail.ru

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ФИЛОСОФСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ РУССКИХ ДУХОВНЫХ АКАДЕМИЙ НАЧАЛА XX ВЕКА

Аннотация. Статья посвящена философско-богословскому творческому наследию преподавателей русских духовных академий начала XX в. Целью данного исследования является установление связи между изменениями методологических оснований философско-богословских исканий преподавателей русских духовных академий и содержанием образовательного процесса в духовных школах.

Методы. При рассмотрении содержания авторских курсов, которые читались в духовных академиях в первые два десятилетия XX века; особенностей постановок проблем, выбора аспектов и приоритетов в фундаментальных исследованиях, проводившихся в данных учебных заведениях, использовались компаративный метод, анализ, синтез, метод абстрагирования, другие философские и общенаучные методы.

Результаты. Автор делает вывод о смене методологических установок в научных исследованиях представителей духовно-академического тейзма начала XX в. по сравнению с изысканиями теологов предшествующего XIX столетия. Переориентация целого ряда видных педагогов-богословов со схоластических методов, умозрительной психологии и метафизики на патристику, аскетiku и личный духовный опыт была созвучна поискам западноевропейской философии того же периода. Так, В. И. Несмелов видел основание всякого религиозного учения в опыте познания человека. М. М. Тареев выстраивал курс нравственного богословия на личностном «проживании» Евангелия. Архимандрит Сергей (Страгородский) трактовал проблему спасения не с точки зрения изменений в Боге, но с позиций тех трансформаций, которые происходят в человеческой природе. Епископ Феодор (Поздеевский), архиепископ Иларион (Троицкий) и епископ Варнава (Беляев) заявляли о гносеологической порочности схоластики и определяли специфику богословского познания как

необходимость сосредоточения интеллектуальных усилий на личной борьбе со страстями, поэтому полагали базовым направлением богословских наук аскетике. Профессор С. В. Троицкий считал, что ключевой проблемой для религии и философии начала XX в. является проблема брака, а у профессора С. С. Глаголева в качестве точки пересечения религии и науки выступал вопрос о происхождении человека. Несмотря на внешние содержательные различия выдвигаемых концепций, очевидна их общая антропологическая направленность, обусловившая обновление содержания образования в духовных академиях (семинариях).

Научная новизна. Систематизированы антропологические воззрения профессорско-преподавательского корпуса духовных академий начала XX в. Репрезентация и анализ антропологической проблематики в философско-религиозных работах этого этапа развития отечественного духовного образования показывают принципиальное согласие русских и западных мыслителей: им не давала покоя одна и та же проблема – проблема человека, они одинаково оценивали и ее серьезность, исходили из одной и той методологической установки, созерцали Бога в зеркале человека, настаивали на сложности человеческой природы. Хотя совпадения не были тотальными, но отсутствие полного единогласия так же важно, как и согласие, ибо сходство дает право оценивать антропологию начала прошлого столетия как современную (неклассическую) философию, а отличие позволяет академической антропологии избежать крайностей как классического, так и неклассического типа философствования.

Результаты (практическая значимость). Материалы и выводы данного исследования помогут более глубоко понять процесс общеевропейских духовных поисков начала XX в. и обогатят содержание лекций по истории философии, истории России, истории Европы, культурологии и ряда других гуманитарных дисциплин.

Ключевые слова: русские духовные академии, профессора духовных академий, авторские курсы, аскетика, личный духовный опыт, антропология, метафизика, схоластика.

Ershova Maryana A.

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Philosophy and Cultural Studies Department, Russian State Vocational Pedagogical University, Yekaterinburg.

E-mail: 12139864@mail.ru

ANTHROPOLOGICAL PROBLEMS IN THE PHILOSOPHICAL WORKS OF RUSSIAN SPIRITUAL ACADEMIES' TEACHERS OF THE EARLY 20TH CENTURY

Abstract. The paper deals with the analysis of philosophical and theological creativity of Russian theological academies' teachers of the early 20th century. The aim of this study is to identify the impact of methodological foundations'

changes of philosophical-theological quest on the teachers of Russian theological academies and the educational process itself in theological schools.

Methods. The author focuses on the content of training courses delivered in the theological academies in the first two decades of the 20th century; problem statement peculiarities; aspect and priority choice in the fundamental researches conducted by the teachers of these schools. The applied methods include the comparative method, analysis, synthesis, method of abstraction, other philosophical and scientific methods.

Results. The author comes to the conclusion that the changes of methodological installations in scientific research representatives of spiritual and academic theism beginning of the 20th century can be compared with similar studies of the nineteenth century. It is mentioned that reorientation of a number of prominent representatives of spiritual and academic theism from scholastic methods, speculative psychology and metaphysics towards Patristics, asceticism and personal experiences allows us to propose this movement as West-European Philosophy searches of the same period. Thus, V. I. Nesmelov sees the basis of any religious teachings in the experience of human cognition. M. M. Tareev draws up his own moral theology reading course based on the personal experience living the Gospel Book. Archimandrite Sergious (Stragorodsky) interprets the topic of finding salvation not against the background of the changes in God, but from the standpoint of the changes that occur in humanity. Bishop Theodore (Pozdeevsky), Archbishop Hilarion (Troitsky) and Bishop Barnabas (Belyaev) make known scholasticism as epistemological malice characterizing the specifics of theological knowledge necessary to base their intellectual efforts on the personal experience of the struggle against the passions; therefore, they see the new basis of theology in asceticism. Professor S. V. Troitsky considers marriage as the key problem for religion and philosophy of the early 20th century. Professor S. S. Glagolev sees the descent of a man as the crossing point of religion and science. The author mentions that despite some heterogeneity of the proposed concepts, there is an obvious General anthropological orientation that had an impact on the educational process changes in theological academies (seminaries).

Scientific novelty. The author systemizes and sums up anthropologic views of the most recognizable ecclesiastical academics in the early 20th century. Representation and analysis of anthropologic problematics in philosophical and religious papers of the Russian ecclesiastical education stage of development signify essential agreement among Russian and Western sophists; they had been discussing the same problem – a human being. The author points out that their discussions were not absolutely the same, but it gives the reason to regard the anthropology of the early 20th century as modern Philosophy; and this difference allows academic anthropology to avoid classic and non-classic types of philosophy.

Practical significance. The research outcomes can be used for further understanding development of the all European searching process of the early 20th century. Received by the author of the study findings provide its scientific innovation. The results of this study can be used in assessing the role of theological academies in European cultural processes and culture of the Russian society of the early 20th century; research findings can enrich the content of the lectures on

the History of Philosophy, Russian History, European History, Cultural Studies and other Humanities (non-science disciplines).

Keywords: Russian theological academies, professors of theological academies, authorship courses, ascetics, personal spiritual experience, anthropology, metaphysics, scholasticism.

Становление системы высшего образования в России началось с открытия духовных академий – Славяно-греко-латинской (1685 г.) и Киево-Могилевской (1731 г.). (Первая из них была в 1814 г. преобразована в Московскую духовную академию, а вторая в 1819 г. – в Киевскую духовную академию.) В 1797 г. к ним добавились Санкт-Петербургская и Казанская духовные академии. Само собой разумеется, что в данных учебных заведениях многие профессорско-преподавательские должности заняли лица, также получившие духовное образование (окончившие семинарии), среди них были Д. М. Велладский, А. И. Галич, М. Г. Павлов, Д. С. Аничков и др. Впоследствии, несмотря на определенную замкнутость духовного сословия, в стенах указанных академий сложилась собственная научная школа, представители которой пользовались международным признанием в различных отраслях гуманитарного знания. А. Л. Никитин отмечает: «Московская духовная академия <...> представляла собой центр, который направлял научные исследования в области философии, литургики, богословия, этики, филологии, древней гимнографии, осуществлял научные публикации самостоятельных исследований и переводов трудов древних и новых зарубежных мыслителей. В ней преподавали люди, одновременно возглавлявшие кафедры в Московском университете, а список тем кандидатских сочинений, <...> практически не отличается от университетского, превосходя его разве что более глубоким философским и социологическим анализом» [2, с. 14]. Немало замечательных ученых и педагогов (П. Д. Юркевич, С. С. Гогоцкий, М. И. Владиславлев и др.) дали отечеству и другие академии. Одним словом, история отечественного высшего образования в России неотделима от истории духовных академий. Однако изучение их деятельности долгие годы игнорировалось нашей наукой.

Пробуждение исследовательского интереса к духовным академиям наблюдается с начала 90 гг. XX столетия. Появился определенный круг авторов, занимающихся данной темой (А. И. Абрамов, К. М. Антонов, Б. В. Емельянов, Н. А. Куценко, А. В. Панибратцев, С. В. Пишун,

И. В. Цвык и др.). Предметом их внимания становится духовно-академическая школа русской философии, т. е. совокупность идей и систем, разработанных преподавателями духовных академий, которые изложены, прежде всего, в авторских курсах, рассчитанных на студенческую аудиторию, и в различного рода публикациях (статьях, рецензиях, обзорах, монографиях).

Наиболее изученным в настоящее время является период второй половины XIX в. Некоторые исследователи захватывают и начало XX в., но, по мнению некоторых авторов, в этот период философское творчество в духовных академиях пошло на спад [16], возможно, поэтому данный отрезок истории духовного образования пока мало представлен в научной литературе.

В духовно-академической философии имеются работы антропологического направления [8], однако они посвящены лишь отдельным персоналиям, а антропологические воззрения профессорско-преподавательского корпуса духовных академий до сих пор должным образом не систематизированы. Между тем, с нашей точки зрения, репрезентация и анализ антропологической проблематики в философском творчестве преподавателей русских духовных академий начала XX в. весьма актуальны. Этот этап развития отечественного духовного образования интересен в силу ряда причин. Рубеж XIX–XX вв. известен в истории европейской философии как время антропологического поворота. Начало XX в. знаменуются созданием философской антропологии, основатель которой М. Шелер заявляет о необходимости переориентации философии от метафизики к метаантропологии. Аналогичные идеи возникают в то же время (а некоторые их аспекты и несколько ранее) в среде профессуры духовных академий. Причем следствиями данных интеллектуальных поисков были не только и не столько публикации программных работ, сколько смена установок в преподавании и введение новых дисциплин.

Практически любой, кто обращается к философско-антропологическому творчеству начала прошлого столетия, не может не упомянуть о системе религиозной антропологии профессора Казанской духовной академии В. И. Несмелова (1863–1937), что вполне закономерно, ибо в его работе «Наука о человеке» наиболее ярко, полно и четко обозначена мысль о глубокой укорененности философии (и богословия) в антропологии: «Можно с полной очевидностью доказать, что всякая дог-

матика всякой религии, в своем основном содержании, всегда и непременно является выражением известного познания о человеке, и всякая практика всякого религиозного культа, в своих основных задачах <...> является деятельным выражением мыслящей воли человека к достижению им познанной цели жизни» [7, т. 2, с. 136].

Уверенность В. И. Несмелова зиждется на основном положении его метафизической психологии: самопознание приводит к постижению человеком себя как образа Божьего. По мысли философа, постоянно обнаруживая себя вещью физического мира, человек одновременно чувствует в своей душе отображение Безусловной Сущности. Однако, осознавая смысл своего существования в раскрытии миру истины Безусловной Сущности, он понимает и невозможность ее достижения в наличных условиях. Несмелов полагает способным разрешить эту загадку только христианство, что и пытается доказать во втором томе своей «Науке о человеке».

Любопытно, что, считая физическое тело человека препятствием реализации подлинно человеческого предназначения, философ в то же время убежден в необходимости постоянной связи человеческого тела и духа. Дух является самостоятельной причиной мировой деятельности, а тело выступает условием деятельности духа. Это кажущееся противоречие снимается обращением профессора к христианскому учению, где человек изначально создается Богом как гармоничное духовно-телесное существо. Гармония была уничтожена грехопадением первых людей и затем передавалась и передается их потомкам как наследственная болезнь. Этим и объясняется невозможность реализации человеческого предназначения в наличных условиях. Только крестная жертва Христа восстанавливает гармонию, создавая предпосылки для достижения цели человеческой жизни.

В контексте нашего исследования система религиозной антропологии Несмелова интересна еще и тем, что она есть и вершина, и вместе с тем завершение попыток реформирования русского православного духовного образования на началах метафизики. Система является своего рода мостом между философско-богословскими, богословско-педагогическими поисками в XIX в. и аналогичными поисками в XX столетии – между апелляцией к метафизике и обращением к антропологии. В своей метафизически ориентированной концепции о человеке В. И. Несмелов демонстрирует пределы метафизики, границы, кото-

рые она не может преодолеть. С одной стороны, реализуя установку своего учителя В. А. Снегирева, профессор делает сознание единственным предметом изучения психологии, поэтому человек у него предстает почти бестелесным существом. С другой стороны, он формулирует те фундаментальные положения, на которые должны опираться гуманитарные науки и их преподавание в духовных учебных заведениях. Речь идет, прежде всего, о сложности человеческой природы (неразрывности духовной и телесной составляющих); бессмертии целостного человека (а не только его души); роли грехопадения в изменении состояния человеческого естества; теснейшей связи христианской антропологии с христологией.

Ставя перед собой задачу положительного обоснования христианства, Несмелов завершает свою работу признанием категорической невозможности такого обоснования. Христианство возникает не как учение, а как чудо, или сверхъестественный факт. Тем не менее автор убежден, что решение загадки человека можно найти только в христианстве. И если христианство не может быть до конца понято рационально, а тайна человека раскрывается только в христианстве, то для разгадки этой тайны остается христианство принять на веру, т. е. понять самой жизнью.

Эти итоги поисков философско-религиозной методологии второй половины XIX в. – непродуктивность умозрительной психологии и необходимость «прожить христианство» для постижения загадки человека – были унаследованы поколением педагогов-богословов начала XX в., которые в качестве ответа на вопрос, как познать человека в единстве его духа и тела, указывают на аскетику.

Рассуждая об особенностях богословия как науки, другой профессор Московской духовной академии епископ Феодор (Поздеевский) (1876–1937) определяет главную задачу ее представителей, которая состоит в «выработке в себе путем нравственного развития, путем борьбы со страстями, той любви, которая одна способна приблизить нас к Богу и открыть нам тайны богословия» [15, с. 158]. Однако автор указывает на доминирование в современной ему богословской науке схоластического метода, отличительной чертой которого он называет исключительно рациональное отношение к Истине. Метод познания этой Истины, согласно рассуждениям епископа Феодора, дол-

жен обязательно сочетать в себе гносеологию с онтологией. Для этого соединения необходимо очистить свое сердце от страстей, ибо только чистые сердцем познают Бога (Матф. 5,8). Богословская мысль должна вернуться к забытым сокровищам духа: «Это, воистину, будет освобождением из тяжкого плена и вступлением на новый и в то же время на старый путь богословствования» [14, с. 215].

Принципы, методы и приемы очищения от страстей – область аскетики. В бытность епископа Феодора ректором Московской духовной академии (1909–1917) его стараниями был введен курс с таким названием. Без всякого преувеличения можно утверждать, что тем самым под здание богословия был подведен антропологический фундамент, ибо аскетика – это прежде всего «наука о том, как человеку стать человеком» [1, с. 576]. Она, как всякая наука, имеет два уровня – теоретический и практический. Если первый, по мнению епископа, заключается в догматическом и принципиальном исследовании основ аскетизма, то второй представлен анализом внутреннего состояния индивида в процессе спасения [Там же]. Данный посыл получил развитие в трудах учеников Феодора (Поздеевского) – архиепископа Илариона (Троицкого) (1886–1929) и епископа Вранавы (Беляева) (1887–1963).

Определение аскетики в качестве основания богословской науки кардинально меняло в ней место антропологии. С одной стороны, это положение отсылало к опыту богословствования Вселенских соборов, отстаивавших реальность боговоплощения, реальность вочеловечивания Бога, а значит, и идею высокого достоинства человека. Достаточно вспомнить не одним святым отцом неоднократно повторенное: «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился». Повышение значимости антропологии было созвучно и философствованиям патристики, где стержнем рассуждений о Боге был человек. Квинтэссенция этого философствования выражена в христианской формуле: покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога.

С другой стороны, обращение к антропологии оказалось созвучно общим настроениям европейской философской мысли начала XX в.: нет ничего важнее проблем индивида, его страхов, немощей и страданий. Философия отказывается от прерогативы разума в решении вопросов о человеке и мире. Ее ориентирами провозглашаются иные

начала – иррациональные. Аналогичную позицию отстаивают и русские педагоги-богословы: «Нужно принести рассудок в жертву вере, скепсис и отрицание в жертву духовному опыту: своему и церковному» [14, с. 217].

Однако речь не идет о том, что разум следует выбросить на свалку истории, как это предлагали сделать, например, приверженцы постмодернистской философии. Епископ Варнава заявлял о необходимости создания нового типа рациональности, который соответствовал бы новому основанию богословия – а им, по его мнению, является любовь.

Европейские философы много критиковали христианство за мрачность мироощущения, пренебрежение к телу, уничтожение человека. Они выступали за освобождение человека и философии от гнета гасио, навязанного европейской культуре, с их точки зрения, христианством. Но, свергнув разум и секуляризовавшись, европейские мыслители разошлись в мнениях о сущности человека: кто объявил его волю к власти, кто – либидо, кто – страх и одиночество, кто – безумие. Картина получалась, мягко говоря, крайне безрадостной. Установка отечественных богословов была принципиально иной: любовь – вот движущая сила человеческой деятельности и жизни. Это идея в отличие от тех, что породила европейская культура эпохи модерна и постмодерна, заключала в себе подлинный гуманизм, просветленный верой в присутствие сверхчеловеческого в каждом индивидуе.

Своеобразно сказался антропологический поворот духовно-академической философии на деятельности профессоров Московской духовной академии (МДА) С. С. Глаголева и М. М. Тареева. Сергей Сергеевич Глаголев (1865–1937) считал антропологическую проблему центральной для своей эпохи. Главной целью личной научной и педагогической работы он полагал установление солидарности Библии и науки в вопросе происхождения человека, поэтому профессор активно вводит в свои лекции по богословию современные данные о достижениях в физике, химии, зоологии, этнографии, палеонтологии и проч. По воспоминаниям С. А. Волкова (тоже профессора МДА), С. С. Глаголев требовал от студентов не зубрежки, а развития собственной мысли: «Теперь, после многих лет собственной педагогической работы, я вижу, что Глаголев был тонким и опытным педагогом» [2, с. 140].

Антропология С. С. Глаголева опирается на приятие двойственности и динамичности человеческой природы. Он осознавал человеческое тело «сросшимся» с человеческим духом и не представлял их раздельно, отсюда неординарность его понимания проблемы бессмертия души. Профессор считал, что его (бессмертие) нельзя как доказать, так и опровергнуть. Более того, он полагал возможным говорить о спорности существования души после смерти человека. Однако Глаголев был, безусловно, уверен в грядущем всеобщем воскресении, с которым и связывал вероятность бессмертия. Только говорить об индивидуальном бессмертии, по твердому убеждению Глаголева, можно лишь при условии воссоединения души и тела и наличии полного самосознания и ясности памяти – иное бессмертие неприемлемо. Ценность таких воззрений заключается в отходе от столь излюбленного в XIX в. платонического взгляда на человека.

Человеческий дух может проявить себя в физическом мире только посредством индивидуального человеческого тела. Поэтому они взаимно влияют друг на друга, а их связь носит глубокий, исполненный таинства характер. «Человеку дана такая физическая организация, которая делает его способным совершенствоваться в различных искусствах, содействующих возвышению и облагораживанию его духовной природы» [3, кн. 20, с. 19]. Обратим внимание на эту замечательную мысль: тело служит для облагораживания духа. Она диаметрально противоположна платонической антропологии. И хотя, рассуждая о человеческом теле, С. С. Глаголев порой употребляет типичные для платонизма обороты, но не они, не идеалистическое «пренебрежение» к телу определяют настрой исследователя-богослова. Тело человека видится ему приспособленным к сотрудничеству с духом, и это сотрудничество носит не временный характер. Для духовно-академической философии творчество С. С. Глаголева – решительное движение от умозрительного построения антропологии к антропологии, опирающейся на принцип двойственности человеческой природы.

Сходство тела человека с телом животного – лишь сходство аппаратов, через которые действуют принципиально различные духовные начала. Делать заключение о тождестве субъектов на основании внешней схожести их аппаратов – логически некорректно. Между животным и человеком нет генетической связи. Это утверждение у Гла-

голева подкрепляется не только чисто теоретическими соображениями, но и подробным критическим разбором данных о промежуточных звеньях антропогенеза. Не согласен профессор и с отождествлением современных дикарей с первобытными людьми. Он считает современные примитивные племена и народности сообществами, не оставившимися в развитии, но деградировавшими. Идея деградации человеческого рода – одна из центральных в исследовании Глаголевым феномена религии, которая есть наследие предков. В процессе передачи из поколения в поколение это наследие претерпевает изменения. Поэтому пристального внимания заслуживают явления религиозного экстаза в различные эпохи, в разных культурах и процесс приращения к религиозным практикам и учениям патологических элементов.

Изучая феномен религии, Глаголев приходит к выводу, что она – основание человеческого существования. Даже тогда, когда индивид отрицает религию, он оперирует для обоснования своей позиции и деятельности такими понятиями и идеями, как свобода, долг, Провидение, т. е. теми, которые так или иначе укоренены в религии. Поэтому ретроспективному погружению в религию Глаголев придавал пропедевтическое значение и ратовал за введение соответствующего курса в учебные планы духовных заведений [4, с. 94].

Не поддаются однозначной оценке и труды Михаила Михайловича Тареева (1866–1934). Опуская разбор его богословских взглядов, отметим лишь те его идеи, которые непосредственно касаются темы нашей статьи. Подлинным и единственно достоверным методом познания Тареев называл субъективный метод (метод индивидуации), объективному же методу (методу генерализации) он отводил второстепенную роль. Фундаментом богословского здания должны быть не догмы, а нравственность, которая, в свою очередь, нуждается в дополнении «философией жизни» (термин М. М. Тареева), опирающейся на учение о христианской жизни во взаимодействии с нравственной философией. О философии жизни профессор-теолог рассуждал много и воодушевленно.

Структура религиозно-философской мысли Тареева состоит из трех больших разделов: основ христианства, оправдания жизни и церковного учения. Оригинальность авторского замысла заключалась в том, что два первых раздела были фактически об одном и том же

предмете, но рассмотренном с разных точек зрения. Основная задача, которую Тареев решал в своей фундаментальной работе, – «отыскать в понятии чистой духовности, внутреннего мистического опыта корни утверждения жизни, взятой во всей красочности ее конкретного содержания» [11, с. 140].

Дабы ясно понять суть философских воззрений Тареева, нужно обратить внимание на два ключевых выдвинутых им постулата. Во-первых, он категорическим образом разводил духовное и плотское, отказываясь усматривать между ними какую-либо связь. В понятие «плоть» он вкладывал крайне обширное содержание, которое наиболее полно может быть отражено следующим определением: плотское – это все не религиозное (сюда попадают и общественная жизнь, и сфера экономических отношений, и политика, и искусство, и наука, и семейная жизнь). Духовное для Тареева – отречение от стремления к счастью и откровение в человеке жизни Божественной. Во-вторых, богослов настаивал на историчности аскетики и церковности, считая их устаревшими к XIX веку явлениями, тормозящими развитие христианства. Эти два положения «философии жизни» оказали серьезное отрицательное влияние на учение Тареева о человеке. Прежде всего, бескомпромиссное противопоставление духовного и плотского вносило в человеческую природу непримиримый антагонизм, отнимало у человека надежду на гармонию, возможность преобразования всего психофизического состава. Отказ аскетике в универсальности и внеисторичности, по сути дела, лишал человека шанса духовного роста и полноценной духовной жизни. В соответствии со своими «Основами христианства» выстроил Тареев и академический курс нравственного богословия [10].

М. М. Тареев считал достаточными для духовного совершенствования индивидуальные усилия. По поводу необходимости Церкви в современном обществе с ним полемизировал архиепископ Иларион (Троицкий), настаивавший на необходимости постоянной поддержки индивидуальных усилий Божественной благодатью и опоры в духовном делании на опыт предшествующих поколений подвижников. Несмотря на разницу в подходах, оба оппонента признавали потребность личного религиозного переживания, приобретения личного духовного опыта, *проживания* христианства.

Самым выдающимся канонистом XX в. сегодня признается Сергей Викторович Троицкий (1878–1972) [13]. В контексте нашего исследования мы обратимся к его философии брака, основные положения которой были сформулированы в статье «Что такое брак?» (1904 г.) и диссертации «Второбрачие клириков» (1913 г.). За неимением возможности подробно изложить концепцию С. В. Троицкого сосредоточимся лишь на главных ее тезисах. Опираясь на текст Священного Писания, церковные каноны и содержание работ виднейших представителей патристики, Троицкий обосновал мысль о том, что таинство брака было установлено Богом еще в раю (до грехопадения человека). Брак был избран человеком свободно и после грехопадения не утратил своей благодатности. Троицкий настаивал на том, что единственная цель брака – взаимная любовь супругов, все прочие цели профанируют таинство. Семья и есть собственно Церковь – ее элементарная часть: «Так же как кристалл не дробится на аморфные, уже некристаллизованные части, а дробится лишь на части омиомерные или подобно целые, и мельчайшая часть кристалла будет кристаллом, семья, и как часть церкви, есть все же церковь» [12, с. 32]. Не случайно существовала древнехристианская традиция тексты Священного Писания, касающиеся брака, относить к Церкви. Троицкий признавал благодатным не только венчанный, но и нецерковный, не православный брак (но именно брак, а не сожитительство). По его мнению, брак, семья для нехристианского мира становятся единственным каналом приобщения к божественной благодати. В силу этого он был склонен оценивать положительно как древнюю нехристианскую, так и современную культуру, признавая в них присутствие благодатной энергии.

Несмотря на то, что концепция брака С. В. Троицкого считается полемичной и имеет противников (например, протоиереев Иоанна Мейендорфа, Глеба Коляду и др.), несомненно ее влияние на формирование современной церковной позиции по вопросам семьи и брака, равно как и на содержание соответствующих учебных курсов отечественных духовных заведений.

Наибольшее воздействие на изменение содержания учебных курсов православных училищ, семинарий и академий оказал патриарх Сергей (Страгородский). «К концу XIX в. в русском научном богословии большой авторитет имела догматическая система митрополита

Макария (Булгакова) (1816–1882), сокращенное изложение которой служило учебным руководством во всех семинариях» и которая «...приобретает значение руководства и в духовных академиях» [5, с. 27, 67]. Эта система носила ярко выраженный юридический характер, противопоставляя Божественную любовь Божественной же справедливости и пытаясь «примирить» их посредством таких категорий как «уплата долга», «удовлетворение правде... взамен совершенного человеком греха», «оскорбление правосудия» и проч. [6]. Среди многочисленных попыток начала XX в. преодолеть «юридизм» вышеуказанной концепции выделялась магистерская диссертация доцента МДА, архимандрита Сергия (Страгородского) «Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения...» (1895 г.). Эта работа знаменовала радикальный разворот русской сотериологии с рассмотрения «состояния» Бога к состоянию человека. «Домостроительство Божие направлено не к тому, чтобы как-нибудь примирить образовавшееся в Боге раздвоение между любовью и правдой (раздвоение, с трудом мыслимое в Едином и всегда тождественном Себе Существо), а к тому, чтобы ... как-нибудь устроить обращение человека на путь истины» [9, с. 167–168]. Все внимание архимандрита Сергия было сосредоточено на тех изменениях, которые произвело боговоплощение в природе человека, на том, какие возможности открывает для человека крестная смерть Христа. Эта работа и через 50 лет после своего выхода в свет высоко оценивалась коллегами по духовно-академической корпорации, а в научно-богословских исследованиях о догмате искупления обязательно делаются ссылки на нее. В курсах догматического богословия семинарий и академий отдельно оговаривается вклад патриарха Сергия (Страгородского) в раскрытие догмата искупления.

Таким образом, можно констатировать, что в начале XX века антропоцентризм как методологическая установка становится все более востребованным не только в духовно-академической философии, но и в русском православном богословии. Эта позитивная тенденция была прервана в самом своем начале репрессиями, обрушенными советской властью на Русскую православную церковь. В 1918–1920 гг. были закрыты все духовные учебные заведения, практически полностью было уничтожено образованное духовенство. Из восьми упомянутых нами преподавателей духовных академий один эмигриро-

вал, один умер в тюрьме от тифа, двое расстреляны, остальные прошли через аресты, тюрьмы, лагеря и ссылки. История духовного образования в России прервалась почти на тридцать лет...

Однако ряд идей о человеке, выдвинутых русскими педагогами-богословами духовных академий, впоследствии был развит представителями философской антропологии (Шелер, Гелен, Плеснер, Фарре и др.). Мы ни в коем случае не утверждаем, что эти идеи были заимствованы западными авторами. Принципиально значим сам факт согласия русских и западных мыслителей: им не давала покоя одна и та же проблема – проблема человека, они одинаково оценивали и ее серьезность, и состояние ее разработки; и те и другие исходили из одной и той методологической установки, и те и другие созерцали Бога в зеркале человека, и те и другие настаивали на сложности человеческой природы. Хотя совпадения не носят тотальный характер. Понимание Бога, видение отношений духа и тела, человека и Бога, оценка состояния человеческой природы – вот те позиции, по которым представители духовно-академической и философской антропологии могли расходиться. Отсутствие полного единогласия так же важно, как и согласие, ибо сходство дает нам право оценивать антропологию начала прошлого столетия как современную (неклассическую) философию, а отличие позволяет академической антропологии избежать крайностей как классического, так и неклассического типа философствования.

*Статья рекомендована к публикации
д-ром филос. наук, проф. С. З. Гончаровым*

Литература

1. Варнава (Беляев), епископ. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. Москва: Христианская библиотека, 2009. 594 с.
2. Волков С. А. Возле монастырских стен. Мемуары. Дневники. Письма. / вступительная статья, примечания и указатель А. Л. Никитина. Москва: Изд-во гуманитарной литературы, 2000. 608 с.
3. Глаголев С. С. Вопрос о бессмертии души // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 19. С. 1–19; Кн. 20. С. 1–26.
4. Глаголев С. С. Религия как предмет исторического и философского изучения // Богословский вестник. 1897. Т. 2. № 5. С. 286–303; № 6. С. 427–440; № 7. С. 76–95.
5. Гнедич П., протоиерей. Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 494 с.

6. Макарий (Булгаков), митрополит. Православно-догматическое богословие: в 2 т. 4-е изд. С.-Петербург, 1883.
7. Несмелов В. И. Наука о человеке: в 2 т. С.-Петербург: Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000.
8. Русская философия: энциклопедия / под общ. ред. М. А. Маслина. Москва: Алгоритм, 2007. 734 с.
9. Сергей (Страгородский), архиепископ. Православное учение о спасении. С.-Петербург, 1910.
10. Тареев М. М. Новое богословие // Богословский вестник. 1917. Т. 2. № 6/7. С. 1–53; № 8/9. С. 168–224.
11. Тареев М. М. Философия жизни (1891–1916). Сергиев Посад, 1916. 302 с.
12. Троицкий С. В. Брак и Церковь // Путь. 1928. № 11. С. 31–58.
13. Троицкий Сергей Викторович // Сайт Московской православной духовной академии [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://www.mpda.ru/persons/110356/text.html> (дата обращения 07.11.2013).
14. Феодор (Поздеевский), епископ. К новому столетию // Богословский вестник. 1914. Т. 3. № 10/11. С. 209–217.
15. Феодор (Поздеевский), епископ. Начала богопознания // Богословский вестник. 1912. Т. 3. № 9. С. 153–158.
16. Цык И. В. Духовно-академическая философия в России XIX в.: историко-философский анализ: дис. ... д-ра филос. наук. Москва, 2002. 373 с.
17. Caprio Stefano V. I. Nesmelov e l'antropologia religiosa russa. Roma, 2006. 281 p.
18. Kniazeff Alexis. L'Institut Saint Serge. De l'académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui. Paris, 1974. 152 p.
19. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Leipzig, 1927. 68 p.
20. Sroka B. O antropologii toeloicznej Wiktora Nesmelowa. Znak. 1975. R. 27, № 247. S. 65–73.

References

1. Varnava (Beljaev) ep. Osnovy iskusstva svjatosti. [The basics of the art of Holiness]. Moscow: Hristianskaja biblioteka. [Christian Library]. 2009. 594 p. (In Russian)
2. Volkov S. A. Vozle monastyrskih sten. [Near the monastery walls]. Moscow: Publishing house of humanitarian literature. 2000. 608 p. (In Russian)
3. Glagolev S. S. Vopros o bessmertii dushi. [Concerning the question of the soul immortality]. *Voprosi filosofii i psihologii*. [Problems of Philosophy and Psychology]. 1893. B. 19. P. 1–19; B. 20. P. 1–6. (In Russian)
4. Glagolev S. S. Religija kak predmet istoricheskogo i filozofskogo izucheni-ja. [Religion as a subject of historical and philosophical study]. *Bogoslovskij vestnik*. [Theological Journal] 1897. V. 2. B. 5. P. 286–303; B. 6. P. 427–440; B. 7. P. 76–95. (In Russian)
5. Gnedich P., prot. Dogmat iskuplenija v ruskoj bogoslovskoj nauke (1893–1944) [The dogma of redemption in Russian theological science]. Moscow: Publishing House of Sretensky Monastery. 2007. 494 p. (In Russian)

6. Makarij (Bulgakov), mitr. Pravoslavno-dogmaticeskoe bogoslovie [Orthodox dogmatic theology]. St.-Petersburg, 1883. (In Russian)
7. Nesmelov V. I. Nayka o cheloveke. [The science of human being]. S.-Petersburg: Center study, preservation and restoration of heritage priest Pavel Florensky. 2000. (In Russian)
8. Maslin M. A., edit. Russkaja filosofija: jenciklopedija. [Russian philosophy: an encyclopedia]. Moscow: Algoritm, 2007. 734 p.
9. Sergij (Stragorodskij), arhiep. Pravoslavnoe uchenie o spasenii [The Orthodox teaching on salvation]. 4-e izd. St.-Petersburg, 1910. (In Russian)
10. Tareev M. M. Novoe bogoslovie [The new theology]. *Bogoslovskij vestnik*. [Theological Journal] 1917. V. 2. № 6/7. P. 1–53; № 8/9. P. 168–224. (In Russian)
11. Tareev M. M. Filosofija zhizni (1891–1916) [The philosophy of life]. Seriev Posad, 1916. 302 p. (In Russian)
12. Troickij S. V. 1928. Brak i Cerkov' [The marriage and the Church]. *Put'*. [Path]. 1928. № 11. P. 31–58. (In Russian)
13. Troickij S. V. Sajt Moskovskoj pravoslavnoj duhovnoj akademii [Site of the Moscow Orthodox theological Academy]. Available at: <http://www.mpda.ru/persons/110356/text.html> (reference date 07.11.2013). (In Russian)
14. Feodor (Pozdeevskij), ep. K novomu stoletiju [Towards the New Epoch]. *Bogoslovskij vestnik*. [Theological Journal]. 1914. V. 3. № 10/11. P. 209–217. (In Russian)
15. Feodor (Pozdeevskij), ep. Nachala bogopoznanija. [The foundations of the knowledge of God]. *Bogoslovskij vestnik*. [Theological Journal]. 1912. V. 3. № 9. P. 153–158. (In Russian)
16. Cvyk I. V. Duhovno-akademicheskaja filosofija v Rossii XIX v. Doct. Diss [The spiritually-academic philosophy in Russia of XIX century. Doct. Diss.]. Moscow, 2002. 373 p. (In Russian)
17. Caprio Stefano. V. I. Nesmelov e l'antropologia religiosa russa. Roma, 2006. 281 p. (Translated from English)
18. Kniazeff Alexis. L'Institut Saint Serge. De l'académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui. Paris, 1974. 152 p. (Translated from English)
19. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Leipzig, 1927. 68 p. (Translated from English)
20. Sroka B. O antropologii toeloicznej Wiktora Nesmelowa. *Znak*. 1975. R. 27, № 247. P. 65–73. (Translated from English)