

УДК 22; 23/28



<https://elibrary.ru/zfmbhl>

**СЛУЖЕНИЕ СВЯТОГО ИОАННА
ПРЕДТЕЧИ ПО ВНЕЕВАНГЕЛЬСКИМ
ИСТОЧНИКАМ: СВЯЩЕННОЕ
ПРЕДАНИЕ, АПОКРИФЫ,
КУМРАНСКИЕ РУКОПИСИ**

Священник Виталий Юрьевич Щербаков
магистр религиоведения, первый проректор
Тамбовской духовной семинарии
392000, Россия, г. Тамбов, ул. М. Горького, д. 3
E-mail: vitl.78@mail.ru
ORCID: 0000-0002-9598-5011

Для цитирования: Щербаков В. Ю., священник. Служение святого Иоанна Предтечи по внеевангельским источникам: Священное Предание, апокрифы, кумранские рукописи. EDN: ZFMBHL // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 3 (28). С. 37–58.

Аннотация

Статья посвящена исследованию жизни и служения одного из величайших пророков – святого Иоанна Предтечи. В статье анализируются и сопоставляются различные факты биографии Крестителя Господня, нашедшие отражение во внеевангельских источниках, а именно Священном Предании, «Иудейских древностях» Иосифа Флавия, апокрифах. Актуальность исследования обусловлена необходимостью систематизации трудов, касающихся последнего ветхозаветного пророка и первого служителя воплощенного Бога Слова. Научную новизну исследования определяют комментирование и критическое осмысление гипотезы о возможном отношении Иоанна Предтечи к Кумранской общине.

В работе используются методы анализа и синтеза, дедукции и обобщения при конкретизации полученных в ходе исследования результатов; сравнительно-богословский и диалектический методы позволили сопоставить различные мнения светских ученых и богословов по рассматриваемой проблематике; герменевтический метод был использован при интерпретации текстов; интертекстуальный анализ помог установить связи между текстами Священного Писания.

В заключение сделаны выводы относительно образа жизни и причин смерти святого Иоанна Предтечи по внеевангельским источникам, а также представлены таблицы, демонстрирующие значительное отличие его проповеди и характера служения от учения представителей Кумранской общины.

Ключевые слова: святой Иоанн Предтеча; Священное Предание; внеевангельские источники; апокрифы; Кумранская община; иудаизм.

Введение

Святой Пророк, Креститель и Предтеча Господень Иоанн является одной из центральных фигур Четвероевангелия, жизнь которого евангелисты приводят от момента зачатия до мученической смерти. В пророческих книгах Ветхого Завета также содержится упоминание об этом великом подвижнике, приготовившем путь воплощенному Богу Слову [1].

Древнецерковные авторы и современные библеисты выделяют несколько специфических особенностей, присущих служению святого Иоанна Предтечи: 1) нехарактерная для Иудеи первого века в плане тематики проповедь; 2) неизвестный до него обряд однократного омовения водой в знак исповедания своих грехов и покаяния (ветхозаветный обычай омовения мог быть совершен многократно и предусматривался после телесного осквернения: например, после прикосновения к умершему, исцеления от проказы и т.д.); 3) достаточно строгий, даже по сравнению с традициями назорейства, аскетизм.

Исследовательские труды, посвященные святому Иоанну Предтече, весьма разнообразны: они затрагивают богословские, исторические, культурологические аспекты. Условно их можно разделить на экзегетические и научно-богословские. К первому направлению относятся труды святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста, Феофана Затворника. Среди работ второго направления можно выделить сочинения архиепископа Михаила (Чуба), протоиерея С. Булгакова, протоиерея Дмитрия Юревича. В связи с обнаружением и расшифровкой в середине XX века «свитков Мертвого моря», содержащих сведения о так называемых «кумранитах», среди критически настроенных к библеистике ученых появилось

мнение о возможной принадлежности святого Иоанна Предтечи к Кумранской общине.

Вместе с тем, несмотря на значительное количество исследований, касающихся личности святого Иоанна Предтечи, практически нет работ, в которых было бы систематизировано всё их многообразие и дан соответствующий комментарий. Исходя из этого, научная новизна настоящей статьи состоит в последовательном обобщении разнохарактерных сведений о Предтече Господнем. В этой связи представляет интерес установление связей между различными историко-богословскими и критическими трудами, результаты которых в той или иной степени касались его жизни и служения.

Цель исследования – обобщение и систематизация сведений о жизни и характере проповеди великого Пророка, не нашедших отражение в Четвероевангелии, и критическое осмысление гипотезы о возможной принадлежности Крестителя Господня к Кумранской общине.

В соответствии с поставленной целью в работе последовательно решаются следующие задачи:

1. Представить образ святого Иоанна Предтечи по внеевангельским источникам.
2. Изучить развитие гипотезы о возможном влиянии на учение Предтечи представителей Кумранской общины.

Анализ внеевангельских источников о жизни Иоанна Крестителя: Священное Предание и апокрифические источники

Личность святого Иоанна Предтечи является одной из центральных в Новом Завете. По упоминаемости имени он занимает второе место после Господа Иисуса Христа – в евангелиях его имя встречается 94 раза [2]. Характеристике его образа жизни и проповеди уделяют внимание все евангелисты, а один из них, святой апостол Лука, раскрывает перед нами обстоятельства его зачатия и рождения.

Необходимо отметить, что личности святого Иоанна Предтечи уделяют внимание не только богословские, но и энциклопедические источники:

1. Православная энциклопедия: Иоанн Предтеча [Иоанн Креститель; греч. Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος], крестивший Иисуса Христа,

последний ветхозаветный пророк, открывший избранному народу Иисуса Христа как Мессию-Спасителя¹.

2. Большая Российская энциклопедия: Иоанн Креститель, Иоанн Предтеча (Ἰωάννης Βαπτιστής) (ум. ок. 29 н.э.), в христианстве последний пророк, предтеча Христа Мессии, возвестивший о Его скором пришествии (Ин. 1, 19–27), святой².

3. Большая советская энциклопедия. Даже в этом источнике есть сведения о Крестителе: «Иоанн Предтеча, согласно евангельской мифологии, ближайший предшественник Иисуса Христа, предсказавший пришествие мессии (Христа); жил в пустыне (подражал ветхозаветному пророку Илье), обличал пороки общества и призывал к покаянию; крестил Иисуса Христа. Упоминание об И. К. имеется у Иосифа Флавия (1 в. н.э.), писавшего, что Иоанн жил, когда Галилеей правил Ирод Антипа (1-я половина 1 в.); в угоду своей любовнице Иродиаде Ирод заключил И. К. в тюрьму, а затем приказал отсечь ему голову. Изображения И. К. распространены в живописи (А. Верроккьо, Леонардо да Винчи, П. Брейгель, А. А. Иванов и др.) и в скульптуре (Донателло, О. Роден и др.). В средневековой иконописи одна из трёх обязательных фигур Деисуса (Христос, Богородица, И. К.)»³.

Из древних нехристианских авторов Крестителя Христа упоминает только Иосиф Флавий [3, с. 318], но уже и этого достаточно для подтверждения историчности его личности и деятельности.

Касаясь святого Предтечи, евангелисты Матфей, Марк и в меньшей степени Иоанн начинают свое повествование с его проповеди о покаянии. Однако апостол Лука, исследовав все от «самих самовидцев Слова», показывает пророческое служение будущего Крестителя еще в утробе своей праведной матери Елисаветы. Последняя, встречая непраздную Пресвятую Богородицу, первоначально видит в Ней только свою родственницу. Когда же ее собственный ребенок «взыгрался во чреве», благодать Святого Духа осеняет ее, и праведная Елисавета приветствует уже не просто родственницу, а Матерь Спасителя мира. В это же время, не видя Христа физически, но провидя духовно, «взыгравшийся» младенец символически

¹ Иоанн Предтеча // Православная энциклопедия. Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. Т. 24. С. 528–577.

² Бусева-Давыдова И. Л. Иоанн Креститель // Большая Российская энциклопедия : в 35 т. Москва : Большая Российская энциклопедия, 2008. Т. 11. С. 519–521.

³ Иоанн Креститель // Большая советская энциклопедия : в 30 т. 3-е изд. Москва : Советская энциклопедия, 1972. Т. 10. С. 363–364.

показывает то, о чем скажет впоследствии гласно: «друг женихов... радостью радуется за глас женихов» (Ин. 3, 29). Протоиерей Сергей Булгаков уже здесь усматривает тот подвиг смирения Предтечи, который есть высший плод, а вместе – основа и сила самоотвергающейся любви [4].

О периоде жизни Иоанна Крестителя от его рождения до выхода на проповедь нам известно только из Священного Предания и различных апокрифических текстов. В отличие от апокрифических евангелий, апокрифы об Иоанне Предтече не дошли до нас в целостном виде, а представлены фрагментарно в различных источниках. На это же указывает и Православная энциклопедия, где буквально говорится, что «большинство апокрифических (а также нехристианских) памятников вторичны и зависят от евангельской традиции»⁴. Один из таких источников в русском богословском наследии известен как «Сказания о Иоанне Предтече (Крестителе)»⁵. Содержащиеся в нем повествования в жанровой классификации выглядят следующим образом:

1. Агиография (различные вариации жития) [5];

2. Проповеди, принадлежащие или приписываемые церковным авторам различных Поместных Церквей, а именно [5]:

- Евсевий, епископ Александрийский (или сщмч. Евсевий Самосатский) – «Слово Евсевия о сошествии Иоанна Предтечи в ад»;

- Равноапостольный епископ Климент Охридский «Слово похвальное на память пророка Захарии и о рождении Иоанна Крестителя», «Слово о рождестве Иоанна Предтечи и о умертвии отца его Захарии», «Похвальное слово Иоанну Крестителю», а также «Похвала обретению главы Иоанна Крестителя и Поучение (Похвала) в неделю по рождестве Иоанна Предтечи».

3. Проповеди русских авторов, связанные с праздниками зачатия, рождения, усекновения и обретения главы Иоанна Предтечи. Все они входят в Пролог под 23 сентября, 24 июня, 29 августа, 24 февраля, 25 мая и 7 января [4].

⁴ Иоанн Предтеча // Православная энциклопедия. Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. Т. 24. С. 529.

⁵ «Сказания о Иоанне Предтече (Крестителе)» представляют собой совокупность как переводных, так и оригинальных русских рукописных памятников различных исторических периодов, представленных в разных литературных жанрах (апокрифы, проповеди, памятные речи, сказания о чудесах), связанных с почитанием святого Иоанна Предтечи.

4. В составе главы 111 Русского хронографа в редакции 1512 года содержатся три фрагмента из произведения «Житие и усекновение... Крестителя Иоанна», состоящего из трех разделов [5]:

- «О крещении Господни и о Иоанне Предтечи от житиа его»;
- «Сие от житиа Предтечева»;
- «От житиа Предтечева».

5. Также в «Сказании...» находится краткая статья, не имеющая отдельного наименования, но начинающаяся словами «Сии Антипа Ирод поя Иродьяду... главу Предтечеву усекнути» [5].

Хронология событий рождества Предтечи по «Сказанию» представлена так:

1. Царю Ироду становится известно о необычайных событиях, сопровождавших зачатие и рождение сына у священника Захарии.

2. После посещения волхвов обманутый в своих надеждах найти Мессию Ирод послал в Вифлеем и его окрестности воинов с приказом об убийстве младенцев в возрасте от двух лет и младше. В это время он вспомнил и о сыне священника Захарии. Семейство последнего, по евангельскому повествованию, проживало в городе Иудином (возможно Айн-Карем). Но указанные выше обстоятельства не могли не вызвать подозрительность царя. Услышав о событиях, происходивших в Вифлееме, праведная Елисавета вместе с сыном бежала в пустыню, где, по повелению Божию, расступившаяся скала скрыла их от преследователей.

3. Дальнейшее повествование раскрывает нам события убийства отца Предтечи – праведного Захарии. Последний, совершая священническую череду в храме, при общении с Иродом сказал ему, что не знает местонахождение своего сына. И царь в гневе приказал убить его, что и происходит в самом храме между жертвенником и алтарем.

Весьма интересными представляются следующие обстоятельства убийства праведника, донесенные до нас Преданием. В момент допроса и смерти Захария находился в храме не один, а в окружении собратии из числа священнослужителей. Однако никто за него не заступился. Причиной этому послужила ненависть к нему, вызванная следующим обстоятельством: «...когда Пресвятая Дева Мария в сороковой день по рождении Спасителя пришла в храм Иерусалимский для законного очищения, Ее с предвечным Младенцем принял праведный Захария и поставил Пречистую Деву не там, где

обыкновенно стояли жены, а на месте, назначенном для девиц, где не дозволялось стоять замужним. Книжники и фарисеи, заметив это, негодовали; но Захария объявил им, что Дева сия хотя стала Матерью, но вместе не преставала быть чистою Девою. Когда же они не хотели верить этому, то святой Захария сказал: “Естество человеческое и все, что создано, подвластно своему Создателю: тайна силы – в деснице Его! И по Своей всемогущей воле Он может устроить в создании Своем так, чтобы и дева рождала, и родившая осталась девою. Вот почему и эта Матерь поставлена мною с девицами как Дева истинная!” Такое открытое исповедание таинства воплощения Бога Слова, соединенное со столь знаменательным действием в знак приснодевства Богоматери, возбудило во всех иудеях, окружавших Захарию, глубокую к нему ненависть и поселило в злобных их сердцах ужасное намерение – предать его смерти. Они ждали только благоприятного для этого случая – и вот случай этот представился» [5, с. 202].

Через некоторое время умерла мать пророка, и Иоанн остался один. Только ангел Господень по повелению Божию приносил ему пищу и охранял его. В этот период, согласно Евангелию, «младенец возрастал и укреплялся духом и был в пустынях до дня явления своего Израилю» (Лк. 1, 80). Святитель Иоанн Златоуст так характеризует этот период жизни Предтечи: «Не спрашивай меня, как, например, Иоанн во время зимы и во время зноя солнечного жил в пустыне, особенно в незрелом возрасте и со слабым, еще не укрепившимся телом? Каким образом детское его тело могло перенести такую перемену воздуха при многих невыгодах пустынной жизни!.. Иоанн в пустыне обитал, как на небе... Предтече Того, Кто имел прекратить все древнее, как то: труд, проклятие, печаль и пот, надлежало и самому иметь некоторые знаки такого дара и быть превыше древнего осуждения, каковым он и был. Ибо он ни земли не обрабатывал, ни бразд не рассекал, ни хлеба не ел в поте лица; но стол имел готовый, одежду находил скорее, чем пищу, а о жилище еще менее заботился, нежели об одежде. Он, нося плоть, вел какую-то ангельскую жизнь» [6, с. 108].

Евангелие не раскрывает нам конкретного места жительства святого Иоанна Предтечи, но Предание говорит о том, что до своего семнадцатилетия он жил в пещере в часе пути от Иуты (один из городов Иудеи). После этого, готовя себя к будущему пророческому

служению, он перешел в еще более суровую и скалистую местность близ Хеврона, расположенного на западном берегу реки Иордан. Непосредственно же перед выходом на проповедь святой Предтеча жил по ту же сторону Иордана, недалеко от Иерихона, в пещере, в скале, недалеко от того места, где евреи чудесно перешли Иордан под предводительством Иисуса Навина при возвращении из Египта в Обетованную землю.

Остаются открытыми вопросы о том, выходил ли Креститель за пределы пустыни, имел ли какое-либо общение с соплеменниками? Предание повествует, что если Христос пришел исполнить Закон, то исполнял его и Предтеча. А значит, вполне вероятно, что он мог выходить из пустыни в дни великих иудейских праздников, таких как Пасха, Пятидесятница, Кушней. Во время этих выходов он мог получать информацию об образе жизни разных социальных слоев иудейского общества того времени, их духовные наклонностях и потребностях.

Святой Иоанн Креститель – единственный человек в Евангелии, о котором имеется независимое историческое свидетельство. Так, в своем труде «Иудейские древности» Иосиф Флавий, говоря об Иоанне Предтече, характеризует его как человека, «который убеждал иудеев вести добродетельный образ жизни, быть справедливыми друг к другу, питать благочестивое чувство к Предвечному и собираться для омовения. При таких условиях (учил Иоанн) омовение будет угодно Господу Богу, так как они будут прибегать к этому средству не для искупления различных грехов, но для освящения своего тела, тем более что души их заранее уже успеют очиститься» [3].

Относительно описания причины смерти Иоанна Крестителя у евангелистов и Иосифа Флавия есть явные расхождения. Если по евангельскому повествованию причиной казни Иоанна Предтечи является сожительница Ирода, бывшая жена его брата Филиппа – Иродиада, греховную связь которых пророк обличал, то совсем иную трактовку приводит иудейский историк: «Некоторые иудеи, впрочем, видели в уничтожении войска... вполне справедливое наказание со стороны Господа Бога за убиение Иоанна. Ирод <Антипа> умертвил этого праведного человека... Так как многие стекались к проповеднику, учение которого возвышало их души, Ирод <Антипа> стал опасаться, как бы его огромное влияние на массу (вполне подчинившуюся ему) не повело к каким-либо осложнениям. Поэтому тетрарх предпочел предупредить это, схватив Иоанна

и казнив его раньше, чем пришлось бы раскаяться, когда будет уже поздно. Благодаря такой подозрительности... Иоанн был в оковах послан в Махерон, вышеуказанную крепость, и там казнен. Иудеи же были убеждены, что войско... погибло лишь в наказание за эту казнь, так как Предвечный желал проучить Ирода <Антипу>» [3].

И повествование евангелистов, и свидетельства Флавия заслуживают внимания, дополняя друг друга. Таким образом представляется возможность выявить полноту причин, побудивших Ирода принять решение о казни. Боязнь утраты власти и постоянное «наушничество» Иродиады в совокупности могли склонить Ирода к необходимости убийства пророка. Именно убийства (!), так как даже фиктивного суда над невинным праведником не было.

Таким образом, период жизни Крестителя Господня от дня обрезания до выхода на проповедь известен нам из Священного Предания, представленного в виде агиографического, историко-повествовательного и гомилитического жанров.

Святой Иоанн Креститель и кумраниты: сравнительный анализ образа жизни и учения

В начале 1947 года в Иудейской пустыне было обнаружено несколько пергаментных свитков, впоследствии ставших известными как «свитки Мертвого моря» или «кумранские рукописи». Позднее множество рукописей было найдено в одиннадцати пещерах около Кумрана⁶, а также рядом с Масадой, Вади-Мурабба'т, в пещерах Нахал Хевер, Нахал Це'лим, Нахал Мишмар и в руинах греческого монастыря Хирбет Мирд. Однако только рукописи, найденные около Кумрана, а также некоторые из обнаруженных возле Масады и Каирской генизы, датированные периодом с III в. до н.э. по I век н.э., собственно и называются «Кумранскими», или «Рукописями Мертвого моря» в узком смысле.

При их расшифровке стало известно о деятельности некоей общины (получившей в библеистике наименование «кумранитов»), близкой по своим воззрениям к ессеям. Ряд исследователей выдвинул гипотезу, что именно из их среды вышел святой пророк Иоанн Предтеча.

⁶ Местность на сухом плато, примерно в полутора километрах от северо-западного побережья Мёртвого моря, на Западном берегу реки Иордан.

Как на Западе, так и в России после обнаружения рукописей началось их подробное изучение. Из отечественных исследований привлекают внимание труды протоиерея Димитрия Юревича, обобщившего изыскания относительно найденных рукописей [7]:

1. Статья К. Старковой в «Вестнике древней истории» (1956 г.).
2. Книга Г. М. Лившица «Кумранские рукописи и их историческое значение» (1959 г.).
3. Книга И. Д. Амусина «Рукописи Мертвого моря» (1960 г.).
4. Книга И. Тантлевского «История и идеология Кумранской общины» (1994 г.).
5. Книга А. Владимирова «Кумран и Христос» (2002 г.).

Проблематике Кумранской общины также посвятили свои работы профессор Санкт-Петербургской духовной академии протоиерей Владимир Сорокин «Рукописи Мёртвого моря», К. В. Сомова «Ессеи и христиане» [8], архиепископ Михаил (Чуб), который в период с 1957 по 1958 год опубликовал в «Журнале Московской Патриархии» две статьи – «К десятилетию открытий на берегах Мёртвого моря» [9] и «Иоанн Креститель и община Кумрана» [10].

Стоит отметить, что все перечисленные авторы, за исключением архиепископа Михаила (Чуба), писали о соотношении учения кумранитов с раннехристианским и о влиянии первого на последнее, но только Преосвященный Михаил посвятил отдельную статью рассмотрению гипотезы о возможности временного проживания Иоанна Предтечи в кумранской среде.

Переходя непосредственно к рассмотрению вопроса о возможном пребывании святого Предтечи у кумранитов и влиянии их учения на особенности его жизни и характер его проповеди, необходимо отметить, что расшифровка и публикация рукописей и фрагментов, найденных на берегах Мертвого моря, и результаты раскопок Хирбет Кумрана – центра религиозной общины, владевшей некогда этими рукописями, поставили перед исследователями сложный комплекс вопросов и возбудили исключительный интерес специалистов, занимающихся проблемами возникновения и первоначального развития христианства⁷.

⁷ Общие сведения о рукописях, найденных на берегах Мертвого моря, и об общине Кумрана см.: Михаил, еп. Смоленский и Дорогобужский. К десятилетию открытий на берегах Мертвого моря // Журнал Московской Патриархии. 1957. № 12. С. 54–64. Библиографический обзор важнейшей литературы по этому вопросу см.: Старкова К. Б. Рукописи из окрестностей Мертвого моря // Вестник древней истории.

С момента обнаружения рукописей и до настоящего времени исследователями определено значительное число различных точек соприкосновения, большая часть которых имеет характер разного рода параллельных явлений и сходных высказываний. Так, уже при рождении святого Иоанна Предтечи его отец – святой праведный Захария – возносит к Богу торжественный гимн (Лк. 1, 67–79), который начинается со слов «Благословен Господь Бог Израилев...» Здесь следует отметить, что аналогичное начало молитв можно найти в различных книгах Священного Писания Ветхого Завета. Однако архиепископ Михаил (Чуб) акцентирует внимание на том, что параллелью к гимну Захарии является также заключительное молитвословие одного из важнейших памятников литературы кумранитов – «Устава общины» [10, с. 66]. Это молитвословие имеет следующее начало: «Благословен Бог, отверзающий сердце раба своего, направляя все его дела Твоею праведностью и делая (буквально: пробуждая) его чадом Твоей истины, ибо Тебе угодно, чтобы избранные люди всегда предстояли пред Тобою» [10, с. 66]. Схожесть смысла и некоторых грамматических особенностей этой молитвы и гимна святого Захарии говорит сама за себя. Исходя из этого, владыка Михаил делает вывод о том, что не исключена возможность того, что отцу святого Предтечи были известны не только основные идеи Кумранской общины, но и содержание книг, распространенных среди ее членов. Исполнившись, как повествует евангелист, Духа Святого (Лк. 1, 67) и говоря по внушению свыше, святой Захария мог употребить в своей вдохновенной речи отдельные знакомые ему ранее и вполне уместные в данном случае образы и выражения, пользуясь, как и всякий Божий пророк, даже в самом процессе пророчествования своей богодарованной свободой.

В Кумранской общине благоговейно относились к священническому служению. Наиболее видные члены общины, по-видимому, считали себя потомками знаменитого Садока, бывшего священником, а затем и первосвященником при царях Сауле, Давиде и Соломоне. В текстах кумранитов часто встречается выражение «сыны Садока»⁸. Это выражение нередко прилагалось не только к представителям священнических родов, но и ко всей общине в целом,

1956. № 1 (55). С. 87–102 ; Старкова К. Б. Новая литература о рукописях из окрестностей Мертвого моря. 1958. № 1 (63). С. 196–211.

⁸ Подобного рода символическое употребление выражения «сыны Садока» можно найти уже у пророка Иезекииля (Иез. 40, 46).

причем очень часто «сыны Садока» отождествлялись в текстах вообще с «сынами света», то есть с членами общины, противопоставлявшими себя всем остальным людям, которых они именовали «сынами тьмы» [10, с. 66].

Святой Иоанн Предтеча, как повествует Евангелие, принадлежал к священническому роду и происходил из Авиевой чреды служителей ветхозаветного храма, установление которой, вместе с другими чредами потомков Аарона, восходило ко временам царя Давида (1 Пар. 24, 10). Мать святого Предтечи также была из рода Аарона (Лк. 1, 5). Идеалы священства, знакомые ему с детства, в определенной степени совпадали с аналогичными идеалами, чтимыми в среде кумранитов. Вследствие этого среди отдельных библеистов появилось мнение о том, что святой Иоанн Предтеча после смерти родителей был принят на воспитание как потомок знаменитого священнического рода в Кумранскую общину, а впоследствии и сам сделался (предположительно на некоторое время) членом этой общины. Сторонники этой теории в подтверждение своей гипотезы выдвигают сообщение Иосифа Флавия о том, что безбрачные члены общин ессеев имели обычай брать к себе на воспитание детей, давая им образование в духе своего учения и пополняя впоследствии свои ряды за счет этих своих воспитанников. Из Евангелия мы знаем, что святой Иоанн Предтеча до своего явления народу долгое время пребывал в пустыне (Лк. 1, 80). Его проповедь прозвучала именно в Иудейской пустыне, на берегах Иордана (Мф. 3, 1). В этой же пустыне находилась и обитель кумранитов. Таким образом, близость проживания кумранитов и Предтечи несомненна. Но это формальное обстоятельство не следует считать доказательством в пользу вышеупомянутой теории. Здесь можно говорить только о некоторых вероятностях и правдоподобных возможностях. Но при этом необходимо учитывать, что представители Кумранской общины вышли из иудейской среды, адаптировав общеиудейские священные книги и традиции под свои горизонты представлений о праведности, необходимых для встречи Мессии.

Говоря о бытовых особенностях жизни святого Иоанна Предтечи, Священное Писание повествует нам, что «пищей» его были «акриды (саранча) и дикий мед» (Мф, 3, 4). Эти же самые виды аскетической пустынной пищи упоминаются и в одном из манускриптов Кумранской общины. Исследователи предположили, что

здесь усматривается намек на такое, не лишенное вероятности, обстоятельство: когда-то святой Иоанн Предтеча, будучи членом (или готовясь стать членом) общины кумранитов, мог принести торжественную клятву о соблюдении весьма строгого устава о пище, принятого в общине, и о воздержании от всего, запрещенного правилами Кумрана. Впоследствии святой Иоанн, уже не являясь членом общины, мог все же считать себя, безусловно, связанным данной ранее клятвой и должен был ограничивать себя в пище, что, впрочем, совершенно согласовывалось с его аскетическим образом жизни [10, с. 67].

Отдельной темой, имеющей и сходные, и различные черты между святым Иоанном Крестителем и кумранитами, является проповедь покаяния. Сходство заключается в том, что и святой Предтеча, и члены Кумранской общины, в соответствии со словами пророка Исаяи «приготовьте путь Господу, прямыми сделайте... стези Богу нашему» (Ис. 40, 3), видели свою задачу в приготовлении пришествия Господа и осуществляли это приготовление в отдалении от людской суеты, в безжизненной тишине пустыни, в молитве, покаянии и очищении. Различие состояло в том, что кумраниты готовили к пришествию Господа только самих себя, а святой Иоанн обращается ко всем людям с универсальной проповедью покаяния, не исключая из числа призываемых к покаянию и встрече Грядущего за ним ни фарисеев, ни саддукеев, ни мытарей, ни воинов (Мф. 3, 7; Лк. 3, 12–14).

При этом и крещение покаяния, которое совершал святой Иоанн Предтеча над приходящими к нему и исповедующими свои грехи, по своей внутренней сути, в корне разнится с теми ритуальными омовениями, которые существовали в кумранской среде. Кумраниты, требуя, как и Предтеча, обязательного внутреннего очищения перед погружением в воду, повторяли свои очистительные омовения многократно, причем каждый из них омывался сам. В отличие от них, святой Иоанн Предтеча крестил только единожды и лично совершал это крещение над приходящими к нему. Очевидно, именно эта особенность, отличная от постоянных иудейских омовений, и дала ему в людской среде наименование «Крестителя». Кроме того, Иоанново крещение, будучи крещением покаяния, было, вместе с тем, приготовлением к другому крещению, большему и совершеннейшему, которое должно быть совершено Тем, Кого Иоанн предвозвещал и Чьи

пути он приготовлял: «Я крещу вас водой, но вслед за мной идёт Тот, Кто могущественнее меня, у Которого я недостойн даже развязать ремни сандалий. Он будет крестить вас Святым Духом и огнём» (Лк. 3, 16). Ярким, образным языком, употребляя выражения, многократно исходившие из уст ветхозаветных пророков, святой Иоанн предвозвещал великие дела, которые совершит Грядущий за ним и им проповедуемый: Он «очистит гумно свое и соберет пшеницу Свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым» (Мф. 3, 12).

Заслуживает внимания следующая деталь: «...увидев многих фарисеев и саддукеев, идущих к нему креститься», святой Предтеча сказал им: «Порождения ехиднины! Кто внушил вам бежать от будущего гнева?» (Мф. 3, 7). В так называемом «Дамасском документе», содержание которого самым тесным образом связано с рукописями, найденными в окрестностях Кумрана, враги общины также называются «порождениями (буквально: яйца) ехидны», но здесь нет никакого призыва к покаянию.

Когда к Иоанну Предтече прибыли парламентарии из числа иерусалимских священников и левитов, чтобы спросить его «кто он?», ему были заданы один за другим три вопроса. Отвечая на них, святой Иоанн засвидетельствовал, что он не Христос, не Илия и не Пророк⁹. «Посланные были из фарисеев» (Ин. 1, 19–24). Услышав от Иоанна, что он «ни Христос, ни Илия, ни пророк» (Ин. 1, 25), вопрошающие стали допытываться от него, на каком основании он совершает крещение народа¹⁰.

Обращаясь к святому Иоанну Предтече, фарисеи называют три возможных лица, одно из которых могло бы оправдать в их глазах

⁹ Имеется в виду тот Пророк, которого ждали в соответствии с пророчеством Моисея (Втор. 18, 15–19). Пришествия Илии ждали в соответствии с пророчеством Малахии (Мал. 4, 5), ср. (Мф. 17, 10).

¹⁰ Поскольку, как уже было упомянуто выше, язычники, хотевшие принять иудейскую веру, должны были совершить символическое омовение, свидетельствуя свое отречение от многобожия и связанных с ним пороков, постольку сам акт массового крещения иудеев, совершаемый Иоанном, несомненно, был воспринят гордыми иерусалимскими фарисеями как нечто весьма оскорбительное; они должны были рассуждать примерно так: пусть удалившиеся в пустыню сектанты Кумрана совершают, по своим обычаям, какие-то особые омовения, ведь это происходит в стороне и не в массовом масштабе. А Иоанн осмелился, ни от кого не скрываясь, крестить множество людей, исповедующих иудейскую религию, среди которых были даже фарисеи, и этим как бы бросал вызов официальному иудейству, ибо этим его крещением моральный уровень иудеев приравнивался к моральному уровню язычников: получалось так, что и те, и другие одинаковым образом нуждались в очистительном омовении [10, с. 71].

действия Крестителя. По убеждению вопрошающих или, по крайней мере, по сделанному им допущению каждое из этих трех лиц имело законное право на действия, подобные Иоанновым, причем и то, и другое, и третье лицо мыслятся в качестве ожидаемого. И по контексту речи чувствуется, что все три названные здесь лица имеют нечто общее, а именно в смысле общности их посланничества и полномочий. Следует отметить, что в Кумранской общине ждали не одного Мессию, а двух – мессию Аарона (представляющего священство) и мессию Израиля (представляющего царство); вместе с ними в определенное свыше время должен был явиться как третье лицо, сопутствующее им, и пророк (очевидно, обещанный Моисеем). Пророк был лицом, которого ожидали все принимающие Пятикнижие Моисеево как боговдохновенную книгу. Но и ожидание, помимо него, двух Мессий – одного священнического, а другого царского, будучи своеобразной особенностью кумранитов, по-видимому, в какой-то степени стало известным и за пределами этой общины.

Подводя итоги произведенных сопоставлений, нельзя не согласиться с теми выводами, к которым пришли специалисты по вопросу о возможных взаимоотношениях Иоанна Предтечи с кумранитами.

1) «...если даже Иоанн Креститель был раньше ессеем, он должен был выйти из этой секты и ступить на путь независимого пророческого служения. Это допустимо, но факты (о которых шла речь выше) не настолько близки между собою, чтобы степень вероятности была очень большой. Однако нет ничего невозможного в том, что Иоанну в какой-то степени была известна община Кумрана» [10, с. 71].

2) «Когда раздался глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне (Лк. 3,2)... темой его проповеди и его призывов сделалось нечто гораздо более значительное, чем учение и практика кумранитов. Если он ранее находился в общении с этой сектой или с другой, подобной ей, теперь для него настало время порвать эти связи и шествовать по новому пути, предначертанному для него Богом. Те толпы народа, которые стремились в долину Иордана, чтобы внимать его проповеди, приходили к нему потому, что слышали в его учении столь авторитетно звучащие мотивы, подобные которым давно уже не раздавались в Израиле, “ибо все

полагали, что Иоанн точно был пророк” (Мк. 11, 32). Славянский перевод лучше передает смысл греческого подлинника: “яко во истину пророк бе”» [10, с. 71].

3) Вдохновенная, данная свыше авторитетность свидетельства Иоаннова о Спасителе мира не могла базироваться на традициях Кумранской общины, хотя эти обычаи и возвышались своей относительной одухотворенностью над многими официальными представлениями тогдашнего иудейства. Сила свидетельства Иоанна Предтечи была основана на том особом, благодатном пророческом полномочии, которое он получил, как все другие истинные пророки (и даже в высшей степени, ибо он был больше пророка и больше всех рожденных женами (Мф. 11, 9; 11, 11)), непосредственно от Господа. Эта особая Божия сила, присущая проповеди святого Иоанна Предтечи, явилась причиной того, что, по слову Спасителя, «Закон и пророки до Иоанна: с сего времени Царствие Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него» (Лк. 16, 16). Иными словами, именно с дней Иоанна в истории божественного домостроительства оканчивается один период и начинается другой [11, с. 97].

Результаты дела, которому посвятил себя святой Предтеча, были целиком усвоены христианством и живут в Церкви до сего дня, тогда как представления Кумранской общины в лучшем случае помогают исследователям погрузиться в то время, когда прозвучал великий призыв Иоанна Предтечи к покаянию. В истории человечества этот призыв послужил началом новой эпохи, тогда как идеи кумранитов можно рассматривать лишь как отдельный эпизод, хотя и представляющий собою несомненный интерес для всех, кто изучает евангельские события и людей той эпохи.

Суммируя сказанное, необходимо сделать следующие выводы о сходстве (Таблица 1) и различиях (Таблица 2) в жизни и учении святого Иоанна Крестителя и представителей кумранской общины:

Таблица 1. Сходства учения кумранитов с учением Иоанна Крестителя

Святой Иоанн Креститель	Община Кумрана
Молитва отца святого Предтечи – святого праведного Захарии – и заключительная молитва устава Кумранской общины практически идентичны и в лингвистическом, и в смысловом аспектах.	
Иоанн Предтеча относится к священническому роду Израиля, а идеалы священства весьма высоко стоят в учении кумранитов.	
Основной пищей и Иоанна Крестителя, и представителей общины Кумрана были акриды и дикий мед.	
Общей целью и для пророка Иоанна, и кумранитов было приготовление к приходу Мессии.	
И Иоанн Креститель, и учение кумранитов именуют не признающих необходимость очищения через крещение/омовение «порождениями ехидны».	

Таблица 2. Различия учения кумранитов с учением Иоанна Крестителя

Святой Иоанн Креститель	Община Кумрана
Приготовление к приходу Мессии всех людей.	К приходу мессии готовятся исключительно члены общины.
Иоанн Креститель совершает крещение в покаяние однократно.	В кумранской общине было предусмотрено множество омовений, что в большей степени роднит их с общеиудейским учением о ритуальных омовениях.
Требуя покаяния от человека перед крещением, святой Предтеча не возлагает на людей каких-либо дополнительных обязательств, полагая, что состоявшееся внутреннее очищение человек будет хранить сам.	У кумранитов существовало множество дополнительных обязательств, которые член общины должен был исполнять после каждого омовения.

Наименование саддукеев и фарисеев «порождениями ехидны» используется как призыв к покаянию.	«Порождениями ехидны» именуются все враги общины.
Святой Иоанн Креститель ожидал сам и проповедовал Одного Мессию.	Учение кумранитов говорит об ожидании двух мессий – Аарона, представляющего священство, и так называемого «мессию Израиля», представляющего Царство.

Заключение

Резюмируя вышесказанное, отметим следующее:

1. Рассматривая евангельскую историю жизни святого Иоанна Предтечи, мы не ставили задачу еще раз воспроизвести общеизвестные и истолкованные факты, а акцентировали внимание на тех эпизодах его жизни, которые подтверждены историческими свидетельствами. Так, нами были рассмотрены варианты фрагментов жизни святого Предтечи до момента его выхода на проповедь, а именно постоянный или временный характер пребывания в пустыне, возможная связь с общиной кумранитов.

2. Евангелисты, повествуя о событиях земной жизни Господа Иисуса Христа, не ставили перед собой цели донести все периферийные события евангельской истории. В связи с этим о жизни святого Иоанна Предтечи в период от его обрезания до выхода на проповедь мы знаем из Священного Предания, часть которого была зафиксирована в апокрифических текстах и подтверждала историческую достоверность описанных событий. Таким образом, суммируя совокупность указанных источников, следует сказать, что и Предание, и часть апокрифов повествуют нам о том, что до своего семнадцатилетия святой Иоанн Предтеча жил в пещере в часе пути от города Иуты. После этого он поселился в более суровой и скалистой местности недалеко от Хеврона. Непосредственно перед выходом на проповедь святой Предтеча жил недалеко от Иерихона, в пещере, находящейся в скале, вблизи места, где евреи чудесно перешли Иордан под предводительством Иисуса Навина.

3. Остается открытым вопрос о том, покидал ли Креститель место своего уединения, общался ли с соплеменниками? Предание

говорит о том, что если Христос пришел исполнить Закон, то исполнял его и Предтеча. А значит, вполне вероятно, что он мог выходить из пустыни в дни великих иудейских праздников, таких как Пасха, Пятидесятница, Кушцей. Во время этих выходов он мог узнавать о жизни иудеев разных социальных слоев, об их духовных наклонностях и потребностях.

4. Отдельные исследования жизни Крестителя Господня посвящены гипотезе о возможном его воспитании среди членов Кумранской общины. Однако, несмотря на определенные сходства, между учениями святого Иоанна Предтечи и кумранитов наблюдается существенная разница в мотивации и причинах проповеди и служения.

Список литературы

1. *Попов А., диак.* Образ Предтечи в пророческих книгах Священного Писания Ветхого Завета / диакон Алексей Попов // Богослов.ru : научный богословский портал. – URL: <https://bogoslov.ru/article/6167241> (дата обращения: 14.03.2024).

2. *Сизоненко Д., прот.* Пророк мессианской радости: что мы знаем о личности Иоанна Крестителя / протоиерей Димитрий Сизоненко // Предание.ру : православный портал. – URL: <https://blog.predanie.ru/article/prorok-messijskoj-radosti-cto-my-znaem-o-lichnosti-ioanna-krestitelya-2/> (дата обращения: 14.03.2024).

3. *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. В 2 т. Т. 2. Книги 13–20 / Иосиф Флавий. – Москва : АСТ : Ладомир, 2004. – (Классическая мысль). – ISBN 5-17-012210-1. ISBN 5-86218-311-6.

4. *Булгаков, С.Н.* Друг Жениха : о православном почитании Предтечи / С. Н. Булгаков. – Москва ; Берлин : Директ-Медиа, 2017. – 237 с. – Режим доступа: по подписке. – URL: <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=466620> (дата обращения: 29.10.2023). – ISBN 978-5-4475-9273-8.

5. Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия с библиографическим указателем. В 2 т. Т. 1 / сост. инспектор Симбирской духовной семинарии М. Барсов. – Москва : Лепта Книга, 2006. – 944 с. – ISBN 5-91173-018-9.

6. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского в русском переводе. В 12 т. Т. 7. Толкование на святого Матфея Евангелиста / святитель Иоанн Златоуст. – [Б. м.] : Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. – 944 с.

7. *Юревич Дмитрий, прот.* Рукописи Мертвого моря / протоиерей Дмитрий Юревич // Церковный вестник. – 2002. – № 1/2. – С. 34–40.

8. *Сомов, К. В.* Эссеи и христиане / К. В. Сомов // Братский вестник. – 1964. – № 3. – URL: https://www.mbchurch.ru/publications/brotherly_journal/2380/ (дата обращения: 10.04.2024).

9. *Михаил (Чуб), архиеп.* К десятилетию открытий на берегах Мёртвого моря / Михаил, епископ Смоленский и Дорогобужский // Журнал Московской Патриархии. – 1957. – № 12. – С. 54–64.

10. *Михаил (Чуб), архиеп.* Иоанн Креститель и община Кумрана / Михаил, епископ Смоленский и Дорогобужский // Журнал Московской Патриархии. – 1958. – № 8. – С. 65–72.

11. *Василий (Богдашевский), архиеп.* Евангелие от Матфея : (критико-экзегетическое исследование) / архиепископ Василий (Богдашевский). – Киев : Типография «Петр Барский», 1915. – 10, 29, 527 с.

Статья поступила в редакцию 30.05.2024.

Статья поступила после рецензирования 20.06.2024.

Статья принята к публикации 20.07.2024.

UDC 22; 23/28

THE MINISTRY OF ST. JOHN THE BAPTIST ACCORDING TO EXTRA- GOSPEL SOURCES: HOLY TRADITION, APOCRYPHA, THE DEAD SEA SCROLLS

Vitaly Shcherbakov, Priest
Master of Religious Studies
First Vice-rector
Tambov Theological Seminary
392000, Russia, Tambov region
Tambov, M. Gorky Street, 3
E-mail: vitl.78@mail.ru
ORCID: 0000-0002-9598-5011

For citation: Shcherbakov V. Yu. The ministry of St. John the Baptist according to extra-Gospel sources: Holy Tradition, Apocrypha, the Dead Sea Scrolls EDN: ZFMBHL // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. 2024, no. 3 (28). P. 37–58. (In Russian)

Abstract

The article studies the life and ministry of one of the greatest prophets - St. John the Baptist. The article analyzes and compares various facts of the biography of the Baptist of the Lord, reflected in extra-Gospel sources, namely the Holy Tradition, "Jewish Antiquities" by Josephus Flavius, and the Apocrypha. The relevance of the study is due to the need to systematize the works concerning the last Old Testament prophet and the first servant of the incarnate God the Word. The scientific novelty of the study is determined by the commentary and critical understanding of the hypothesis about the possible attitude of John the Baptist to the Qumran community.

The work uses methods of analysis and synthesis, deduction and generalization in concretizing the results obtained during the study; comparative theological and dialectical methods made it possible to compare various opinions of secular scholars and theologians on the issue under consideration; the hermeneutic method was used in interpreting the texts; intertextual analysis helped to establish connections between the texts of the Holy Scripture.

The author draws conclusions regarding the lifestyle and causes of death of St. John the Baptist based on extra-Gospel sources, presents the tables demonstrating the significant difference between his preaching and the nature of his ministry from the teachings of the representatives of the Qumran community.

Keywords: St. John the Baptist; Holy Tradition; extra-Gospel sources; Apocrypha; Qumran community; Judaism.

References

1. Popov A., Deacon *Obraz Predtechi v prorocheskikh knigakh Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo Zaveta* [The Image of the Forerunner in the prophetic books of the Holy Scriptures of the Old Testament]. *Nauchnyi bogoslovskii portal Bogoslov.ru* [Scientific Theological Portal Bogoslov.ru]. (In Russian). Available at: <https://bogoslov.ru/article/6167241> (accessed: 14.03.2024).

2. Sizonenko D., Archpriest *Prorok messianskoi radosti: chto my zyaem o lichnosti Ioanna Krestitelya* [The Prophet of messianic joy: what we know about the personality of John the Baptist]. *Pravoslavnyi portal Predanie.ru* [Orthodox Portal Predanie.ru]. (In Russian). Available at: <https://blog.predanie.ru/article/prorok-messianskoj-radosti-chto-my-znaem-o-lichnosti-ioanna-krestitelya-2/> (accessed: 14.03.2024).

3. Josephus Flavius *Iudeiskie drevnosti* [Jewish Antiquities]. Moscow, AST, Ladimir Publ., 2004, vol. 2, books 13–20. (In Russian).

4. Bulgakov S. N. *Drug Zhenikha: o pravoslavnom pochitanii Predtechi* [Groomsman: about Orthodox veneration of the Forerunner]. Moscow, Berlin, Direct-Media Publ., 2017, 237 p. (In Russian). Available at: <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=466620> (accessed: 29.10.2023).

5. *Sbornik statei po istolkovatel'nomu i nazidatel'nomu chteniyu Chetveroevangelia s bibliograficheskim ukazatelem* [Collection of articles on the interpretative and edifying reading of the Four Gospels with a bibliographic index]. Moscow, Lepta Kniga Publ., 2006, vol. 1, 944 p. (In Russian).

6. Saint John Chrysostom *Tvoreniya svaytogo otsa nashego Ioanna Zlatousty, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo v russkom perevode* [The works of our holy father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople in Russian translation]. Holy Dormition Pochayiv Lavra Publ., 2005, vol. 7, 944 p.

7. Yurevich Dmitry, Archpriest Rukopisi Mertvogo morya [The Dead Sea Scrolls]. *Tserkovnyi vestnik* [Church Bulletin]. 2002, no. 1/2, pp. 34-40. (In Russian).

8. Somov K. V. *Essei i khristiane* [Essenes and Christians]. *Bratskii vestnik* [Bratsky Vestnik]. 1964, no. 3. (In Russian). Available at: https://www.mchurch.ru/publications/brotherly_journal/2380/ (accessed: 10.04.2024).

9. Mikhail (Chub), Archbishop K desyatiletiyu otkrytii na beregakh Mertvogo morya [On the Tenth Anniversary of Discoveries on the Shores of the Dead Sea]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate]. 1957, no. 12, pp. 54-64. (In Russian).

10. Mikhail (Chub), Archbishop Ioann Krestitel' i obshchina Kumrana [John the Baptist and the Qumran community]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* "Journal of the Moscow Patriarchate". 1958, no. 8, pp. 65-72. (In Russian).

11. Vasily (Bogdashevsky) Archbishop *Evangelie ot Matfeya (kritiko-ekzegeticheskoe issledovanie* [Gospel of Matthew (critic-exegetical study)]. Kyiv, Peter Barsky Publ., 1915, 10, 29, 527 p. (In Russian).

Received 30 May 2024.

Reviewed 20 June 2024.

Accepted for press 20 July 2024.

УДК 26/28+930.1



<https://elibrary.ru/dpqvhx>

ПРОТОИЕРЕЙ ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ И В. С. СОЛОВЬЕВ В БОРЬБЕ ЗА ИСТОРИЮ

Паутов Георгий Владимирович
магистр богословия, аспирант
богословского факультета Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного
университета
127051, Россия, г. Москва,
Лихов переулок, д. 6, стр. 1
E-mail: georgiy-vp@inbox.ru
ORCID: 0000-0001-5798-3907

Для цитирования: Паутов Г. В. Протоиерей Георгий Флоровский и В. С. Соловьев в борьбе за историю. EDN: DPQVHX // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 3 (28). С. 59–79.

Аннотация

В статье обозначается актуальная проблема, связанная с отсутствием в содержании знаменитой книги Г. В. Флоровского «Пути русского богословия» довольно заметного события в истории русской религиозно-философской мысли – полемики В. С. Соловьева и Н. Я. Данилевского, возникшей во второй половине XIX в. Подчеркивается неоднозначность ситуации, так как Флоровский был, очевидно, знаком с этим событием, на что указывает присутствие в его работах периода 1921–1928 гг., посвященных критике историософских идей славянофильства и евразийства, соловьевских суждений. Для обоснования этого тезиса прослежено формирование осевой мысли историософии Флоровского; рассмотрено соотношение основных положений критики Флоровским и Соловьевым теории культурно-исторических типов Данилевского и историософии славянофилов А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, И. С. Аксакова и М. Н. Каткова на предмет их сближения. Обосновано, что осевая мысль историософии Флоровского – это идея о христианстве как главной движущей силе истории, причем эта идея сформулирована в опоре на историзм Соловьева и прослеживается в работах Флоровского, написанных в период 1921–1928 гг.

В результате автором статьи выдвинуты и аргументированы предположения о том, что, отрекаясь от наследия Соловьева, Флоровский решил не освещать полемику с Данилевским в «Путях русского богословия» во избежание косвенных указаний на концептуальную зависимость от идей философа. Аналогичным образом Флоровский поступил с евразийской идеологией, о которой в своей главной работе он не оставил даже намека (это, естественно, коснулось и Данилевского).

Ключевые слова: движущая сила истории; историософия Соловьева; религиозно-историческая мысль Флоровского; теория Данилевского; критика славянофильства; идеология евразийства.

Введение

Крупные отечественные исследователи обоснованно считают, что истоки русской историософии восходят к XI в. (святитель Иларион Киевский, преподобный Нестор Летописец и другие [1]). Эту преемственность продолжили славянофилы. Первое концептуальное выражение русская историософия получила у В. С. Соловьева (1853–1900) в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878) и Н. Я. Данилевского (1822–1885) в книге «Россия и Европа» (1869). В этих трудах наглядно демонстрировалось, что движение истории неотделимо от культурных, религиозных и национальных процессов. Вслед за славянофилами Соловьев и Данилевский утверждали идею мессианства русского народа в судьбе человеческой цивилизации. По сути, этот манифест должен был консолидировать авторов, но вышло иначе: во второй половине XIX в. между ними развернулась настоящая «борьба за историю» [2]. Казалось бы, причина спора лежала на поверхности: Соловьев представлял историю как прогрессивное становление единого «богочеловечества», а Данилевский – как развитие множества самобытных культурно-исторических типов. Впрочем, не все так просто, как может показаться. На самом деле Соловьев и Данилевский подняли важные религиозно-философские вопросы о природе исторического движения и роли религиозного начала в этом процессе.

Представляется, что это заметное событие не могло ускользнуть от внимания знаменитого русского философа и богослова протоиерея Г. В. Флоровского (1893–1979), посвятившего жизнь изучению истории русской религиозно-философской мысли. В своей

философско-исторической публикации «Смысл истории и смысл жизни» (1921) он назвал XIX век эпохой, насыщенной духом историзма¹. Однако если мы обратимся к егоopus magnum «Пути русского богословия» (1937), то не обнаружим каких-либо упоминаний о полемике Соловьева с Данилевским.

Таким образом, возникает вопрос: почему Флоровский решил не освещать в своей работе одно из значимых звеньев в генезисе русской религиозно-философской мысли? Неоднозначность ситуации усугубляется, если обратиться к публикациям Флоровского периода 1921–1928 гг., посвященным критике историософских идей славянофилов и евразийства. В них явно прослеживается сходство с соловьевской критикой теории Данилевского и славянофилов. И это при том, что: 1) в начале своего творческого пути Флоровский считал Соловьева своим «первым учителем религиозной философии»²; 2) в его работах находил плодотворный источник развития собственной мысли; 3) позиционировал свои идеи как соловьевские³. Отсюда можно заключить, что Флоровский был хорошо знаком с полемикой Соловьева и Данилевского (этот тезис будет обоснован далее).

Основная часть

1. Как уже отмечалось, в раннем творчестве Флоровский не отделял свои взгляды от взглядов Соловьева. Поэтому вполне закономерно, что философия Соловьева могла оказывать влияние на многие направления мысли Флоровского, в том числе на религиозно-историческое. Подтверждением служит рецензия Флоровского на статью Н. Н. Глубоковского «Православие по его существу» (1913). В ее заключительной части Флоровский сделал важное замечание, что именно «боязнь историзма» стала главной причиной, по которой Глубоковский несправедливо осудил славянофильство как теорию официальной народности, приносящую «искажающий националистический элемент»⁴ в сущность право-

¹ Флоровский Г. В. Смысл истории и смысл жизни // Вера и культура. Санкт-Петербург : Русский христианский гуманитарный институт, 2002. С. 65.

² Письма Г. В. Флоровского к П. А. Флоренскому (1911–1914) // Исследования по истории русской мысли : ежегодник 2003 (6). Москва : Модест Колеров, 2004. С. 51–68.

³ Там же.

⁴ Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998. С. 10.

славного исповедания. При этом Флоровский считал, что развитые Глубоковским концепции являлись центральным убеждением религиозной философии славянофилов и с особой яркостью были выражены в религиозно-философской системе Соловьева, изложенной в «Чтениях о Богочеловечестве». Здесь также стоит отметить, что вначале Флоровский рассматривал творчество Соловьева как положительную пролонгацию идей славянофилов⁵.

Для понимания того, насколько рассуждения Флоровского были справедливы, обратимся непосредственно к идеям Глубоковского и Соловьева.

Глубоковский считал принципиально важным, что православное исповедание обладает сверхприродной сущностью и находится «выше всяких внешних комбинаций», в том числе национальных. Впрочем, он понимал, что историческое воплощение Православия в разных народах «непременно бывает национальным»⁶. Поэтому, чтобы сбалансировать свою концепцию, он выдвинул идею о неизменности ноуменальной сущности Православия. Тогда выходило, что не Православие преобразовывалось, а культурно-национальное начало принявших его этносов. В качестве примера Глубоковский приводил преемственные отношения Византии и России, в которых религиозное начало одной нации стало достоянием другой, характеризующимся мессианскими чертами⁷.

Модель Соловьева, действительно, близка идее Глубоковского. Правда, следует учитывать, что все свои взгляды Соловьев, так или иначе, развивал вокруг взаимосвязанных концепций «всеединства» и «богочеловечества». По его мнению, весь смысл истории состоял только в том, что человечество, достигнув всеединства, должно превратиться в богочеловечество [3, с. 213]. Это состояние, в котором совершается органическое единство мирового бытия, обуславливаемое свободным взаимопроникновением его составляющих элементов друг в друга без ущерба для своей идентичности. По мысли Соловьева, в историческом пространстве такое единство реализуется именно в христианстве. «Христианская идея, – писал Соловьев, – есть совершенное богочеловечество, т.е. внутрен-

⁵ Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. С. 10.

⁶ Глубоковский Н. Н. Православие по его существу // Хрестоматия по сравнительному богословию. Москва : Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 18.

⁷ Там же.

няя и внешняя связь, духовное и материальное соединение всего конечно-человеческого и природного – с бесконечным и безусловным, с полнотой Божества через Христа в Церкви: через Христа, в котором эта полнота Божества обитает телесно; в Церкви, которая есть тело Его, исполнение исполняющего всяческая во всех (Ап. Павел к Ефес. I, 23)»⁸.

Руководствуясь этими соображениями, Соловьев стремился разрешить проблему антологической раздробленности человечества на народы и нации. Он был убежден, что народность есть «особая историческая сила, которая должна сослужить религиозной истине особую службу для общего блага всех народов»⁹. Для этого, по мнению Соловьева, всякая народность должна отказаться от национального эгоизма как своего рода замкнутости и тем самым увидеть свое истинное историческое предназначение, открываемое христианством, стремящимся объединить человечество. Как видится, именно здесь Соловьев и Глубоковский сходились в мысли о преобразующем воздействии христианства на принимающий его народ или нацию. Однако если у Глубоковского эта идея была отвлеченным теоретическим построением, то Соловьев придал ей живое историческое обоснование: принятие христианства на уровне народа – это символический акт самоотречения, которым обуславливается движение исторического процесса на пути к главной цели – пришествию Царствия Божия¹⁰. Как заключает А. В. Малинов, соловьевская концепция самоотречения лежит в основе всего исторического бытия [4].

Стоит отметить, что во взглядах Флоровского на концептуальное сходство Глубоковского и Соловьева присутствовало и некоторое противоречие. В одном месте он утверждал, что соловьевские идеи навеяны исконно грековосточным Православием и святоотеческой мыслью¹¹. Здесь Флоровский не был новатором. В 1906 г. С. Н. Булгаков (1871–1944) уже высказывался о Соловьеве как о единственном мыслителе, по-философски выразившем «вечные

⁸ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 1. 1883–1888 // Собрание сочинений : в 10 т. 2-е изд. Санкт-Петербург : Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», [1912]. Т. 5. С. 28.

⁹ Там же. С. 25–26.

¹⁰ Там же. С. 27.

¹¹ Флоровский Г. В. Новые книги о Владимире Соловьеве: библиографические заметки // Известия Одесского библиографического общества при Императорском Новороссийском университете. Одесса : Центральная типография, 1912. Т. 1, вып. 7. С. 241.

истины христианской религии»¹². В другом месте Флоровский подчеркивал, что во взглядах Соловьева присутствовали очевидная зависимость от немецкого идеализма и оторванность от церковного предания¹³. Последние суждения были вполне закономерны по следующим причинам.

Во-первых, за концептуальными построениями Соловьева действительно проглядывается натурфилософская идея исторического развития. Иностраный исследователь Дж. Навикас считает, что источником этой идеи служила философия истории В. Ф. Гегеля. По мысли Навикаса, у немецкого философа исторический процесс определяется поступательным развитием самосознающего себя в мире духа, а у Соловьева идентичную роль выполняет человечество [5]. При этом, как подчеркивает М. В. Максимов, Соловьев был более последователен, чем Гегель, при переводе диалектики из области метафизики в область человеческой истории. В отличие от Гегеля, у Соловьева история не имеет завершения в определенной осуществившейся форме, то есть не останавливается на уровне только природной реализации, но простирается далее – в область метафизической бытийности [6]. Поэтому историософия Соловьева теоцентрична: в ней история – это прежде всего теогонический процесс.

Во-вторых, если христианство у Соловьева и занимало важную роль, однако все же оставалось лишь частью теогонического процесса истории. Соловьев писал, что человечество и до появления христианства пребывало в историческом движении – только «на ощупь», это был «слепой естественный процесс развития». Впрочем, однажды воплотившись в необходимый исторический момент, оно «прямо поставило перед человечеством его абсолютный идеал, дало ему окончательную задачу для его собственной работы»¹⁴. По мнению Р. Н. Холодова, обоснование этому находится в софиологии Соловьева, согласно которой совечная Сущему София проявляет себя в истории путем воплощения и развития в человечестве.

¹² Булгаков С. Н. Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (Параллели) // Тихие думы. Москва : Республика, 1996. С. 151.

¹³ Флоровский Г. В. Рецензия на книгу Н. Глубоковского «Православие по его существу» (СПб., 1914) // Исследования по истории русской мысли : ежегодник 2003 (6). Москва : Модест Колеров, 2004. С. 83.

¹⁴ Соловьев В. С. Из философии истории // Сочинения : в 2 т. Москва : Правда, 1989. Т. 2. С. 334.

Таким образом, история – это диалектический процесс взаимодействия Софии и человечества. Иначе – процесс созидания богочеловечества, на путях которого появляется совершенный Богочеловек Иисус Христос, указующий путь истины – путь Софии. Христианство, реализуемое в церковном Теле Христа, – это не движущая сила истории, а период, в котором происходит движение Богочеловека к Богочеловечеству [7].

Впрочем, обозначенное противоречие снимается: Флоровский писал, что соловьевские идеи только навеяны православным христианством, но не совершенно им тождественны. В самом деле, концепция «богочеловечества» в полной мере соответствует главным христианским постулатам о созидании единого человечества и линейном движении исторического процесса. Если вопросы и возникают, то исключительно к их философской интерпретации. Что касается Глубоковского, в его догматических формулировках просматривается противоположная картина. По мысли Флоровского, сами формулировки были верными, но не обладали «историзмом» или историческим динамизмом, присущим христианству. Таким образом, Флоровский пришел к выводу, что православные взгляды Глубоковского «с особой яркостью были выражены в религиозно-философской системе В. С. Соловьева», и сформулировал собственное определение сущности Православия: «...православное христианство есть “новая” творческая жизненная сила, обновляющая индивидуальную и общественную жизнь»¹⁵, что объективно подтверждается историческими фактами.

Отметим, что Флоровский избегал использования термина «православное исповедание», применяя другой – «православное христианство». Скорее всего, он пытался показать, что Православие не есть отвлеченная теория, а реально воплощенная и действующая в истории богочеловеческая сила. В этой перспективе открывается, что мыслитель изъясил из соловьевской «народности» характеристику «исторической силы» и перенес ее в область понимания Православия как «творческой силы», раскрывающейся в истории. Это представление подтверждается в неопубликованном наброске «Русская философия как задача» (1921–1923), где Флоровский прямо назвал христианство «исторической реальностью и действенной силой»¹⁶.

¹⁵ Флоровский, Г. В. Рецензия на книгу Н. Глубоковского «Православие по его существу». С. 85.

¹⁶ Флоровский Г. В. Русская философия как задача // Путь : международный философский журнал. Москва, 1994. № 6. С. 256.

Итак, как можно видеть, Флоровский не без помощи Соловьева представил религиозно-историческое определение христианства как живой исторической силы. Важно, что эта формулировка продолжила свое существование в публикациях Флоровского 1920-х гг. Поэтому будет правомерным взять ее за исходный пункт и в ее контексте рассмотреть процесс сближения критических взглядов Флоровского и Соловьева на историософию Данилевского и славянофилов.

2. Рассмотрим положения и принципы, которыми руководствовался Соловьев.

Свою критику Соловьев начинал с онтологической дискретности теории Данилевского. По его мнению, множественность обособленных культурно-исторических типов, заявляемая Данилевским, расщепляет историю на целый ряд параллельных и независимых историй, что противоречит реальным фактам единства всемирной истории и существования общечеловеческих начал¹⁷. Первым и главным таким началом, подрывавшим теорию ученого, Соловьев считал народную религиозность. В пример он приводил Индию – страну, ставшую источником буддизма, объединившего многие народы и определившего форму их исторического существования¹⁸. Далее Соловьев обращался к христианству как к высшей религии, содержащей в своем основании универсальную историческую задачу по объединению всего человечества, и противопоставлял ее теории Данилевского. При таком «лобовом столкновении» выходило, что дискретность концепции Данилевского вступала в противоречие с христианской задачей. На этом основании Соловьев без особых раздумий обвинял Данилевского в антихристианстве.

Между тем упрекать Данилевского в антихристианстве не совсем корректно. По замечанию С. И. Бажова, православно-христианские традиции были важнейшими составляющими мировоззрения ученого. Для Данилевского русские и греки – хранители Православия и продолжатели «великого дела – быть народами богоизбранными» [8, с. 119]. Таким образом, религиозная сторона культурной деятельности у Данилевского свойственна славянскому культурному типу [8, с. 119]. То же самое можно сказать о расщеплении истории и человечества. По Данилевскому, «человечество и народ (на-

¹⁷ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 1. С. 109.

¹⁸ Там же. С. 119.

ция, племя) относятся друг к другу как родовое понятие к видовому; следовательно, отношения между ними должны быть вообще те же, какие вообще бывают между родом и видом»¹⁹. Вместе с тем, как замечает А. В. Ефремов, яростный защитник и последователь Данилевского Н. Н. Страхов и вовсе предлагал, подобно Соловьеву, сравнить культурно-исторические типы с живыми и деятельными органами человечества – единого духовно-физического организма [2, с. 106]. Однако, по мысли Соловьева, если допустить такое сравнение, то необходимо признать, что культурно-исторические типы должны нести совместное служение во благо общего организма. Соответственно, не может быть и речи о какой-либо национальной обособленности. В теории же Данилевского, считал Соловьев, происходило обратное. Культурно-исторический тип, по сути, представлял тот вид ограниченности, который должен преодолеваться историческим прогрессом в соответствии со вселенской задачей христианства²⁰. Свою мысль Соловьев подкреплял ссылками на апостола Павла – проповедника единства человечества во Иисусе Христе, и Блаженного Августина, продемонстрировавшего историческую значимость разрушения Римской империи в общечеловеческих интересах²¹. Получалось, как обоснованно полагает Е. П. Аксенова, что концепция Данилевского была несовместима даже с самим историческим фактом христианства, которое по мере своего становления размывало любые национальные рамки человеческого существования [9]. В конечном счете Соловьев назвал теорию Данилевского «“естественной системой” истории»²², обесценивающей культурно-историческую значимость религии и тем самым демонстрирующей общую секулярную тенденцию их времени.

Надо полагать, для Соловьева было безусловным фактом наличие связи между Данилевским и славянофилами, о чем говорит распространение его критики на историософские идеи А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, И. С. Аксакова и М. Н. Каткова. Соловьев сделал важное замечание, что в их философских построениях религиозное начало присутствовало, но при этом не являлось основополагающей установкой. Славянофилы исповедовали православное христианство, но только как атрибут русской народности. Более

¹⁹ Данилевский, Н. Я. Россия и Европа. Москва : Книга, 1991. С. 120.

²⁰ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 1. С. 128.

²¹ Там же. С. 129.

²² Там же. С. 116.

того, «оно есть истинная религия, – писал Соловьев, – в конце концов, лишь потому, что его исповедует Русский народ»²³. На этом основании он полагал, что во взглядах славянофилов присутствовал противоречивый синтез между «всеобъемлющею формулою церкви и узким местным традиционализмом, – между вселенским идеалом христианства и языческою тенденцией к особнячеству»²⁴. Последнее обосновывалось тем, что славянофилы предпочли человечеству – единому субъекту всемирной истории – отвлеченный культурно-исторический тип²⁵. Ситуация еще более осложнялась тем, что идеал этого типа находился в допетровской эпохе. Тем самым, по мнению Соловьева, вместо внесения ясности славянофилы искажали и запутывали историческую реальность²⁶. «Славянофилы, – утверждал философ, – стали уверять себя и других, что их идеалы уже осуществлены русским народом в его прошедшей истории; они потребовали от общества только одного: обратиться к старине, вернуться домой»²⁷. Отсюда проистекал их доктринальный анти-исторический пафос в виде желания «остановить историю и вернуть человечество или, по крайней мере, наш народ к минувшим, более или менее отдаленным, эпохам»²⁸. В итоге Соловьев пришел к утверждению, что главным «грехом славянофильства» являлся его «зоологический патриотизм» – особый вид идолопоклонства абстрактному культурно-историческому идеалу²⁹.

3. В работе «Из прошлого русской мысли», датируемой 1911 г., Флоровский представил славянофильство как одно из направлений, внесших положительный вклад в историю развития русской самобытной мысли. Впрочем, одновременно он соглашался с тезисом Н. А. Бердяева о двойственности славянофильской природы, противостоительно сочетающей в себе «русскую святыню» (опыт Православия) и «русское язычество» (националистическое самопревозношение). Флоровский писал, что таким образом «объясняется и его двойственная судьба: от него вышло два течения, одно, сберег-

²³ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 2. 1888–1891 // Соловьев В. С. Собрание сочинений : в 10 т. 2-е изд. Санкт-Петербург : Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», [1912]. Т. 5. С 185.

²⁴ Там же.

²⁵ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 2. С. 326.

²⁶ Там же. С. 349.

²⁷ Там же. С. 226.

²⁸ Там же. С. 380.

²⁹ Там же. С. 393.

шее и умножившее то вневременное и ценное, что в нем было, – Соловьев, Трубецкой; другое, усвоившее его худшее, – это и есть так называемые славянофилы поздние: Данилевский, Катков...»³⁰ Таким образом, в своем раннем творчестве Флоровский, вслед за Бердяевым, видел в Соловьеве положительное продолжение раннего славянофильства; отрицательно оценивал деятельность Данилевского и поздних славянофилов. Примечательно, что спустя почти десять лет, несмотря на наметившиеся перемены в мировоззрении, Флоровский не отошел от этой мысли и стремился ее развить.

Так, в статье «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов» (1921) Флоровский описывал славянофильство как особый вид общественно-исторического мировоззрения, основанного на искусственно созданной антитезе «Россия – Европа». Он подчеркивал, что с помощью этого конструкта славянофилы стремились обосновать историческую уникальность славянства и необходимость его охранения путем дифференциации от западной культуры. Ядром славянофильской мысли, по мнению Флоровского, выступала взаимосвязанная понятийная триада «Православие, самодержавие и народность», синтетическое единство которых порождало славянофильский «идеал органической жизни» общества. В этом идеале Флоровский выделял ряд специфических черт: во-первых, славянофилы локализовали его историческое местонахождение в допетровских временах; во-вторых, славянофилы объявили свой идеал общечеловеческим, что придавало ему особый мессианский характер. Здесь, как можно заметить, взгляды Флоровского и Соловьева ощутимо сближаются. Однако наиболее явно авторская связь прослеживается в выводе Флоровского о «грехопадении» славянофильства, приведшего к «культу “отвлеченной” самобытности» посредством идеализации славянской старины. Впоследствии Флоровский уже непосредственно ссылался на Соловьева как на автора, верно опознавшего «“ложный” национализм» славянофилов, и соглашался с ним в том, что «культурную ценность история славян может получить только через вольное подчинение народом себя общечеловеческим идеалам вселенского характера, подчинение, которое стало бы источником творческого подъема»³¹.

³⁰ Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. С. 10.

³¹ Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998. С. 49.

В очередной раз авторское сближение наблюдается в момент, когда Флоровский переводит фокус своей критики с историософии славянофилов на теорию Данилевского и указывает в ней следующие недостатки: противоречит с исторической действительностью; лишает человеческую культуру общего ключа; делает абстрактным понятие «общечеловеческого». Напрашивается обвинение теории Данилевского в антихристианстве, но Флоровский этого не делает – вероятно, чтобы избежать заметного сходства с Соловьевым. Впрочем, коннотации соловьевской критики достаточно очевидны, что также проявляется в выдвигаемом Флоровским контраргументе против теории Данилевского. Он приводил в пример Евангелие, которое, с одной стороны, глубоко национально, а с другой – адресовано всему человечеству. Выходит, что Флоровский, хотя и не очевидно, но все же противопоставлял христианство теории Данилевского.

Следующее принципиальное положение Флоровского, за которым проглядывается мысль Соловьева, связано с характером происхождения теории Данилевского. Флоровский считал, что Данилевский пытался обосновать самобытность исторического пути русской нации подобно славянофилам и исходил из квазиантитезы «Россия – не Европа». При этом Данилевский допускал нелогичность в своих теоретических построениях: постулат о разнородности культурно-исторических типов сам по себе не допускает возможность существования этой антитезы; если все же настаивать на ней, тогда становится невозможным «общечеловеческое» начало как таковое.

В более сдержанной форме Флоровский размышлял над умалением религиозного начала в теории культурно-исторических типов. Поначалу это выражалось в противопоставлении «политиканствующего здравомыслия» Данилевского и философских идей Хомякова и Киреевского, содержащих религиозный элемент. После этого Флоровский указывал, что в концепции ученого наивысшим благом, исключая только Бога, признавалась «живая стихия народности». Впрочем, в другом месте он оговаривался и отмечал, что этой стихией управляет все же не Бог, а «сила исторического рока»³². Как отмечает В. А. Щученко, таким образом Флоровский смог увидеть, что в теории Данилевского человечество следует неким бессознательным, невольным, а главное – роковым образом заданным

³² Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов. С. 46.

«общечеловеческим» устремлениям – «к прогрессу» кораллового рифа, бессознательно, не имеющего ни духовной свободы, ни способности к творчеству [10]. Отметим, что к этой теме Флоровский вернулся в публикации «Евразийский соблазн» (1928), где в соловьевской манере указывал на «биологический» характер теории Данилевского³³.

Прежде чем перейти к следующей части настоящей работы, предварительно резюмируем вышеизложенные тезисы. Очевидно, что Соловьев и Флоровский сходились во мнении о преемственном сходстве теории Данилевского с историософией славянофилов, но этим сходство их взглядов не ограничивается. Флоровский и Соловьев одинаково аргументировали свою критику теории Данилевского и историософии славянофилов. В первом случае авторы утверждали, что в концепции культурно-исторических типов происходило «расщепление» истории, не соответствующее подлинной исторической реальности. Во втором – усматривали ложный националистический оттенок; попытку выстраивания абстрактных исторических идеалов; антиисторический пафос. В конечном итоге Флоровский и Соловьев твердо заявляли о «грехопадении» славянофильства. Необходимо также отметить, что ключевым методом в построении своей критики оба автора избрали соотнесение тех или иных идей с христианским откровением. При этом различие их построений носит исключительно стилистический характер. К примеру, Соловьев был прямолинеен и резок в критических выпадах, в то время как Флоровский был более сдержанным, однако смысловой подтекст оставался тем же.

Вместе с тем заслуживает внимания прозвучавшая в публикации Флоровского мысль, что Соловьев «стоял всецело на почве старых, классических славянофильских заветов»³⁴. Уместно предположить, что в этом случае Флоровский указывал на один из главных недостатков историософии Соловьева, воспринятой от славянофилов. Как отмечалось, в своей концепции Соловьев отводил христианству роль исторического идеала, но движущей силой истории все же выступало богочеловечество. Подобная картина просматривалась и у славянофилов, только в масштабах одного на-

³³ Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998. С. 330.

³⁴ Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов. С. 46.

рода. Представляется, что Флоровский осознавал этот недостаток и намеренно обозначил его в публикации, чтобы дистанцироваться от Соловьева и обозначить самостоятельность своих взглядов. Между тем в начале 1920-х гг. Флоровский сохранял намеченную в раннем творчестве позицию и отождествлял христианство с главной движущей силой истории.

4. В публикации «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов» (1921) также содержался небольшой, но важный отрывок, в котором Флоровский анализировал вышедшую накануне брошюру Н. С. Трубецкого «Европа и человечество» (1920). Флоровский обозначил эту работу как последний шаг в разрушении общечеловеческих начал. При этом не подлежало сомнению, что источником идей Трубецкого служила «Россия и Европа» Данилевского. Трубецкой, по мысли Флоровского, уподоблялся Данилевскому в том, что определял культуру «плодом расовой и национальной традиции» и утверждал невозможность существования «абсолютно высшей культуры»³⁵. Из этих пунктов, как считал Флоровский, был сложен исторический императив Трубецкого: славянский мир должен «идти своим путем». Впрочем, важно не это, а то, что данный отрывок представляет первую отсылку к концептуальной зависимости евразийства от теории Данилевского. Трубецкой был одним из его основоположников, наряду с П. П. Сувчинским, П. Н. Савицким и самим Флоровским. Причем, по точным наблюдениям М. Байсвенгера, именно Флоровский придавал движению религиозный пафос и внес сильную религиозную составляющую в его идеологию [11]. Однако тогда Флоровский пребывал в уверенности, что евразийская программа несла аполитичный, антинационалистический характер и, соответственно, не могла как-то пересекаться с концепцией Данилевского. Был необходим, так сказать, взгляд со стороны. Для Флоровского это стало возможным только после болезненного разрыва с евразийцами. Известно, что разобщение произошло в 1923 г., но итоговая черта все же была подведена в 1928 г., после публикации статьи «Евразийский соблазн».

Для более цельного представления сначала обратимся к обстоятельствам разрыва Флоровского с евразийством.

В 1921 г. Флоровский, обуреваемый патриотическими чувствами, писал П. Б. Струве (1870–1944) о недопустимости и бессмыс-

³⁵ Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов. С. 47.

ленности применения грубой силы в борьбе с большевизмом, захватившим власть в России. По его мнению, было необходимо оставить любые политические притязания и прежде всего обратиться к духовному творчеству, строительству новой духовной культуры³⁶. Через несколько лет оптимизм Флоровского поубавился. Сначала в письме к Сувчинскому от 23 ноября 1923 г. прозвучала мысль, что евразийству должно отойти от курса национализации, обратиться к общеправославным, вселенским темам и издавать религиозные сборники. Только так, считал Флоровский, темы евразийского движения могли сохранять жизнеспособность³⁷. Наконец, в письме к Трубецкому от 17 октября 1923 г. Флоровский с прямой отсылкой к Соловьеву утверждал приоритетность веры и религии в разрешении культурно-национальных вопросов. Он писал, что «нельзя пропагандировать религиозную культуру», ибо тогда будет не православная вера, а «вера в православие, подмененная ущемляющими формулами: православное царство, святая Русь и т.д.»³⁸. Как видится, в этом случае Флоровский не только ссылался на Соловьева, но и прибегал к его манере критики «славянофилов, дорожащих только фактом народной веры как таковой, и религией самого народа, для которого важен вовсе не психологический факт его веры, а только ее объективная истина»³⁹.

К 1928 г. религиозно-историческое направление мысли Флоровского не изменилось, однако сам автор стал более категоричен. В публикации «Евразийский соблазн» Флоровский прямо утверждал, что евразийская историософия болезненно связана с идеями Данилевского и К. Н. Леонтьева. Подобно им евразийцы выстраивали разумную картину исторической действительности, однако в свои построения они вносили новшество. Теперь культурно-историческое своеобразие народа или нации находилось в неразрывной связи с идеей географического «месторазвития». Руководствуясь этой идеей, евразийцы придавали России особую значимость. По их логике, в потенции именно с России, географически

³⁶ Флоровский Г. В. Письмо к П. Б. Струве об евразийстве // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998. С. 131.

³⁷ Письма Г. В. Флоровского П. П. Сувчинскому (1922–1923) // Ежегодник дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. Москва : Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2011. № 2. С. 539–574.

³⁸ Письма Г. В. Флоровского Н. С. Трубецкому 1922–1924 гг. // Вестник русского христианского движения. Париж, 1993. № 168. С. 60–71.

³⁹ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 2. С. 187.

объединяющей народы Европы и Азии, должно было начаться создание великого единства стран Востока и Запада, которое завершится образованием самобытной цивилизации – Евразии. Флоровский считал, что таким образом в евразийских «представлениях подлинным субъектом исторического процесса и становления оказывается как бы территория, даже не народы»⁴⁰. Что касается религии, то, по мнению Флоровского, у евразийцев она являлась только одной из черт местного культурно-типового своеобразия. Соответственно, за множеством культурно-исторических типов логично стояла множественность религиозных начал, подобных «местным одеждам». В этом ощущался «острый привкус религиозного релятивизма» евразийской идеологии, который для Флоровского был неприемлем. В его представлениях именно религия определяла исторический путь народа, а вместе с ним – и всего человечества. Что примечательно, в этой же публикации Флоровский, ссылаясь на Соловьева, писал: «Идея народа есть не то, что он сам думает о себе во времени, но то, что Бог думает о нем в вечности»⁴¹. Евразийство же абсолютизировало географическую идею и тем самым, как считал Флоровский, вело к надуманным, исторически тупиковым целям, противоречащим вечным Божьим замыслам.

Исходя из сказанного, представляется верным рассуждение С. С. Хоружего о том, что Флоровский был самым «неевразийским» евразийцем. Вслед за Соловьевым и Достоевским он продолжал ту магистральную линию русской мысли, которая никак не согласовывалась с евразийской идеологией [12].

Заключение

С учетом проведенного исследования можно сделать ряд обоснованных выводов.

Во-первых, очевидно, что уже на раннем этапе своего творчества Флоровский обращался к идеям Соловьева. Первым таким опытом можно по праву считать рецензию на книгу Глубоковского «Православие по его существу». В ней с опорой на Соловьева Флоровский переформатировал определение Глубоковского и представил православное христианство в качестве действенной исторической

⁴⁰ Флоровский Г. В. Евразийский соблазн. С. 328.

⁴¹ Там же. С. 327.

силы, причем эта формулировка без изменений перебралась в его религиозно-исторические работы периода 1921–1928 гг.

Во-вторых, анализ положений, которыми руководствовались Флоровский и Соловьев в критике теории Данилевского и историософии славянофилов, наглядно демонстрирует наличие точек сближения между авторами. Для Флоровского, как и для Соловьева, была свойственна мысль о том, что умаление религиозного начала ведет к концептуальному антиисторизму. Истоки этой мысли прослежены в раннем творчестве Флоровского, что свидетельствует о знакомстве Флоровского с полемикой Соловьева и Данилевского; обращении Флоровского к положениям соловьевской критики теории Данилевского и историософии славянофилов для выстраивания собственных тезисов, в том числе направленных против евразийцев. Важно также учитывать, что именно в этот период Флоровский отрекся от всех идей Соловьева⁴².

В этом контексте можно ответить на основной вопрос настоящего исследования. Вероятнее всего, Флоровский решил не упоминать полемику Соловьева с Данилевским в «Путях русского богословия», игнорируя ее значимое место в истории русской философской мысли, чтобы исключить какие-либо косвенные указания на зависимость от Соловьева.

В-третьих, определено, что коннотации соловьевской критики теории Данилевского и историософии славянофилов нашли своеобразное продолжение у Флоровского в критике евразийской идеологии. В связи с этим становится возможным еще один вариант разрешения обозначенного в исследовании вопроса.

В «Путях русского богословия», как и в случае с полемикой Соловьева и Данилевского, отсутствует какое-либо упоминание о евразийстве, хотя Флоровский был его участником, и к тому же историософия движения явно вписывалась в историю русской философской мысли. Картина начинает проясняться, если принять во внимание болезненный разрыв Флоровского с евразийством, произошедший в этот период. Бескомпромиссный Флоровский решил не только не освещать тему евразийства в своей главной работе, но и не оставлять каких-либо «намёков» на нее, посвятив Данилевскому, явно связанному с идеологией движения, лишь небольшую заметку. Подкрепляет это предположение и тот факт, что в письме

⁴² Флоровский Г. В. Письмо отцу Сергию Булгакову от 30 декабря 1925 г. // Вестник русского христианского движения. 2010. № 196. С. 81–84.

к Ю. П. Иваску от 8 апреля 1965 г. Флоровский в конечном итоге отрекся от евразийства так же, как и от Соловьева⁴³.

Представляется, что сделанные предположения друг другу не противоречат. Вполне возможно, что желание отгородиться от Соловьева и личное неприязненное отношение к евразийству могли отразиться на содержании *opus magnum* Флоровского.

Список литературы

1. *Громов, М. Н.* Идейные течения древнерусской мысли / М. Н. Громов, В. В. Мильков. – Санкт-Петербург : РХГИ, 2001. – 960 с. – ISBN 5-88812-097-9.
2. *Ефремов, А. В.* Борьба за историю: концепция Н. Я. Данилевского в оценке современников / А. В. Ефремов. – Москва : Пашков дом, 2006. – 168 с. – ISBN 5-7510-0352-7.
3. *Максимов, М. В.* Историософия Вл. Соловьева в отечественной и зарубежной философской мысли XX в. : специальность 09.00.03 «История философии» : диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук / Максимов Михаил Викторович ; Московский педагогический государственный университет. – Москва, 1999. – 401 с.
4. *Малинов, А. В.* Философия истории В. С. Соловьева / А. В. Малинов // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьева : материалы международной конференции, 14–15 февраля 2003 г. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – (Symposium ; вып. 32). – ISBN 5-93597-058-9. – С. 104–141.
5. *Navickas J. L.* Hegel and the Doctrine of Historicity of Vladimir Solovyov // *The Quest for the Absolute*. – The Hague, 1966. – P. 135–154.
6. *Максимов, М. В.* Вл. Соловьев и Гегель : (к анализу философско-исторических воззрений) / М. В. Максимов // Соловьевские исследования. – Иваново : Ивановский государственный энергетический университет, 2001. – Вып. 3 (3). – ISBN 5 89482-89-8. – С. 5–19.
7. *Холодов, Р. Н.* Метафизическое значение человечества в историософии Вл. Соловьева / Р. Н. Холодов // Соловьевские исследования. – Иваново : Ивановский государственный энергетический университет имени В. И. Ленина, 2004. – Вып. 1 (8). – ISBN 5-89482-304-8. – С. 183–193.
8. *Бажов, С. И.* Философия истории Н. Я. Данилевского : [монография] / С. И. Бажов. – Москва : Институт философии Российской академии наук, 1997. – 215 с. – ISBN 5-201-01922-6.

⁴³ Из писем о. Георгия Флоровского Ю. Иваску // Вестник русского христианского движения. Париж, 1979. № 130. С. 45–46.

9. *Аксенова, Е. П.* Славянская идея в русской философской мысли : (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, Г. В. Флоровский) / Е. П. Аксенова // Славянский альманах-2000. – Москва : Индрик, 2001. – ISBN 5-85759-157-6. – С. 152–167.

10. *Щученко, В. А.* Флоровский как представитель конкретного историзма / В. А. Щученко // Георгий Васильевич Флоровский. – Москва : Политическая энциклопедия, 2014. – ISBN 978-5-8243-1982-8 – С. 142–156.

11. *Байссвенгер, М.* Флоровский и евразийство / М. Байссвенгер // Георгий Васильевич Флоровский. – Москва : Политическая энциклопедия, 2014. – ISBN 978-5-8243-1982-8 – С. 66–79.

12. *Хоружий, С. С.* Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский / С. С. Хоружий // Начала. – 1991. – № 3. – С. 22–30.

Статья поступила в редакцию 30.03.2024.

Статья поступила после рецензирования 10.06.2024.

Статья принята к публикации 11.07.2024.

UDC 26/28+930.1

ARCHPRIEST GEORGY FLOROVSKY AND V. S. SOLOVYOV IN THE STRUGGLE FOR HISTORY

Georgiy Pautov

Master of Theology PhD Student

Faculty of Theology

Orthodox St. Tikhon's Humanitarian
University

Russia, 127051, Moscow, Lichov Pereulock, 6

E-mail: georgiy-vp@inbox.ru

ORCID: 0000-0001-5798-3907

For citation: Pautov G. V. Archpriest Georgy Florovsky and V. S. Solovyov in the struggle for history. EDN: DPQVHX // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. 2024, no. 3 (28). P. 59–79. (In Russian)

Abstract

The article identifies an urgent problem associated with the absence in the content of G. V. Florovsky's famous book "The Ways of Russian Theology" of a rather noticeable event in the history of Russian religious and philosophical

thought - the polemic between V. S. Solovyov and N. Y. Danilevsky, which arose in the second half of the 19th century. The ambiguity of the situation is emphasized, since Florovsky was obviously familiar with this event, as indicated by the presence of Solovyov's connotations in his works of the period 1921–1928, dedicated to the criticism of the historiosophical ideas of Slavophilism and Eurasianism. To substantiate this thesis: the formation of the axial thought of Florovsky's historiosophy is traced; the relationship between the main provisions of Florovsky and Solovyov's criticism of Danilevsky's theory of cultural-historical types and the historiosophy of the Slavophiles A. S. Khomyakov, I. V. Kireevsky, I. S. Aksakov and M. N. Katkov is considered with a view to their convergence. It is substantiated that: the axial thought of Florovsky's historiosophy is the idea of Christianity as the main driving force of history, and this idea is formulated based on Solovyov's historicism and can be traced in Florovsky's works written in the period 1921–1928.

It is concluded that Florovsky, already at an early stage of his work, turned to Solovyov's ideas and was well acquainted with the peculiarities of his polemic with Danilevsky. Assumptions have been put forward and reasoned that: renouncing Solovyov's legacy, Florovsky decided not to cover the controversy with Danilevsky in "Ways of Russian Theology" in order to avoid indirect indications of conceptual dependence on the philosopher's ideas. Florovsky did the same with Eurasian ideology, about which he did not leave even a hint in his main work (this, naturally, also affected Danilevsky).

Keywords: moving force of history; Solovyov's historiosophy; Florovsky's religious and historical thought; Danilevsky's theory; criticism of Slavophilism; Eurasianism ideology.

References

1. Gromov M. N. *Ideinye techeniya drevnerusskoi mysli* [Ideological trends of ancient Russian thought]. St. Petersburg, RKhGI Publ., 2001, 960 p. (In Russian).
2. Efremov A. V. *Bor'ba za istoriyu: kontseptsiya N. Ya. Danilevskogo v otsenke sovremennikov* [The struggle for history: the concept of N. Ya. Danilevsky in the assessment of contemporaries]. Moscow, Pashkov House Publ., 2006, 168 p. (In Russian).
3. Maksimov M. V. *Istoriософиya V. Solovyeva v otechestvennoi i zarubezhnoi filosofskoi mysli XX v. diss. dokt. filosof. nauk* [V. Solovyev's historiosophy in domestic and foreign philosophical thought of the twentieth century. Doc. sci. diss.]. Moscow, 1999, 401 p. (In Russian).

4. Malinov A. V. *Filosofiya istorii V. S. Solovyeva* [Philosophy of history of V. S. Solovyev]. *Materialy mezhdunarodnoi konferentsii "Minuvshee i neprekhyashchee v zhizni i tvorchestve V.S. Solovyeva"* [Proceedings of the International Conference "Past and Enduring in the Life and Work of V. S. Solovyev]. St. Petersburg, St. Petersburg Philosophical Society Publ., 2003, pp. 104–141. (In Russian).

5. Navickas J. L. Hegel and the Doctrine of Historicity of Vladimir Solovyov. *The Quest for the Absolute*. The Hague, 1966, pp. 135–154. (In English).

6. Maksimov M. V. Vl. Solovyev i Gegel' [Vl. Solovyov and Hegel]. *Solovievskie issledovaniya* [Solovyov Studies]. Ivanovo, Ivanovo State Energy University Publ., 2001, issue 3 (3), pp. 5–19. (In Russian).

7. Kholodov R. N. *Metafizicheskoe znachenie chelovechestva v istoriosofii Vl. Solovyeva* [The metaphysical significance of humanity in the historiosophy of Vl. Solovyov]. *Solovievskie issledovaniya* [Solovyev Studies]. Ivanovo, Ivanovo State Energy University named after V. I. Lenin Publ., 2004, issue 1 (8), pp. 183–193. (In Russian).

8. Bazhov S. I. *Filosofiya istorii N. Ya. Danilevskogo* [Philosophy of history of N. Ya. Danilevsky]. Moscow, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences Publ., 1997, 215 p. (In Russian).

9. Aksenova E. P. *Slavyanskaya ideya v russkoi filosofskoi mysli* [Slavic idea in Russian philosophical thought]. *Slavyanskii al'manakh-2000* [Slavic Almanac-2000]. Moscow, Indrik Publ., 2001, pp. 152–167. (In Russian).

10. Schuchenko V. A. *Florovsky kak predstavtel' konkretnogo istorizma* [Florovsky as a representative of concrete historicism]. *Georgy Vasil'evich Florovsky* [Georgy Vasilyevich Florovsky]. Moscow, Political Encyclopedia Publ., 2014, pp. 142–156. (In Russian).

11. Beissvenger M. *Florovsky i evraziistvo* [Florovsky and Eurasianism]. *Georgy Vasil'evich Florovsky* [Georgy Vasilyevich Florovsky]. Moscow, Political Encyclopedia Publ., 2014, pp. 66–79. (In Russian).

12. Khoruzhy S. S. *Rossia, Evrazia i otets Georgy Florovsky* [Russia, Eurasia and Father Georgy Florovsky]. *Nachala* [Beginnings]. 1991, no. 3, pp. 22–30. (In Russian).

Received 30 March 2024

Reviewed 10 June 2024.

Accepted for press 11 July 2024.