

## РЕЦЕНЗИИ

Аскетизм в науке. Рецензия на: *Белов В.Н. Аскетика в русской духовной традиции*. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2011. 240 с.

Православная аскетика в последнее время привлекает к себе все большее внимание не только среди верующих, для многих из которых она представляет собой само собой разумеющуюся повседневную практику христианской жизни, причем не только в монастыре, но и в миру, но и среди ученых специалистов в самых разных областях гуманитарного знания. Это отнюдь не только профессионалы-богословы, но и религиоведы, философы, психологи. Это естественно: знание о человеке и путях его самотрансформации, накопленное в Церкви, не может не привлекать к себе пристального внимания и, несомненно, нуждается в осмысленной и позитивной научной рецепции. Несомненным вкладом в такую рецепцию является рецензируемая книга. Ее автор, В.Н. Белов, — доктор философских наук, известный специалист по неокантианству, заведующий кафедрой философии Саратовского университета.

Книга распадается на две основные части: «Теория аскетики» и «Аскетика в жизни и творчестве русских подвижников».

В первой части рассматриваются общие вопросы. Основная проблема первой главы — определение аскетики. Здесь также рассматриваются состояние исследований аскетики, вопрос о ее научности, отношение аскетизма к окружающему миру, творчеству, телу, истории, соотношение аскетики и психологии. Во второй главе обсуждается вопрос о соотношении аскетизма и монашества, в третьей — аскетизма и феномена «старчества», в четвертой — общая структура аскетического подвига и основные этапы развития аскетики в России.

Во второй части эти последние становятся предметом специального рассмотрения. Автор последовательно рассматривает жизнь и учение выдающихся подвижников русской Церкви: Феодосия Печерского, Сергия Радонежского, Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, Тихона Задонского, Паисия Величковского, Серафима Саровского, оптинских старцев, Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника, Иоанна Кронштадтского, Алексея Мечева, С.И. Фуделя, схииерхимандрита Софрония (Сахарова) и старца Силуана Афонского.

Книга, несомненно, может заинтересовать читателя и побудить его непосредственно обратиться к аскетической литературе. Некоторые главы написаны, несомненно, удачно и побуждают к этому.

Внимательное знакомство с этой книгой ставит читателя перед многими важными проблемами как личного экзистенциального, так и научно-методологического порядка. В самом деле, не только христианин, но и любой человек, прочитавший работу В.Н. Белова, не может не задаться вопросом о месте аскезы в его собственной жизни, о значении предложенно-

го святыми отцами Православной Церкви и их современными продолжателями понимания человека, о методологии такого рода исследований, их месте и роли в науке и в Церкви, наконец, о роли в науке и в Церкви самой аскетики. Все сказанное ниже следует рассматривать именно в таком вопрошающем ключе: это приглашение к дискуссии, которую провоцирует книга В.Н. Белова, и именно в этом мне видится ее основное значение.

Сразу укажу на основное недоумение, которое вызывает эта работа: можно было бы ожидать, что, искусившись в методологической строгости неокантианства, автор перенесет эту строгость на новый исследовательский материал, что гарантировало бы появление незаурядной работы, существенным образом углубляющей наше понимание православного аскетизма. Станным образом, однако, автор этого не сделал, причем, как представляется, не сделал не потому что не мог, а потому что не захотел. В чем здесь дело? Анализ книги, возможно, поможет ответить на этот вопрос, и этот ответ, возможно, окажется небезынтересным с точки зрения некоторых тенденций в отношении между религией и наукой в современной России.

Вопрос этот можно переформулировать в вопрос о жанровой природе этой работы, о том, к какому дискурсу она принадлежит, на какой круг читателей рассчитана? Является ли она научным исследованием (историческим? богословским? философским?), учебным пособием (по какой дисциплине, для студентов какого уровня?), или она относится к жанру популярной литературы, или своего рода светской апологетикой одной из важнейших составляющих церковной православной культуры? В пользу первого предположения говорит статус самого автора, университетское издательство, указание на то, что книга подготовлена в рамках программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России», да, наконец, и титул «научное издание» на последней странице текста. Ближайшее знакомство с работой, однако, заставляет в этом усомниться. Значительную почву для таких сомнений дает, с одной стороны, риторическая структура книги, с другой — своеобразие ее научного аппарата.

Одним из наиболее часто применяемых автором риторических приемов является противопоставление им своей собственной позиции различным «распространенным убеждениям». Например, тем, согласно которым «творения святых отцов имеют мало общего с исследованиями человека» (3), или рассматривающим аскетику как «феномен, отрицательно относящийся к телу, пренебрегающий им, подавляющий свободу и волю индивида...» (15) и под. Парадоксальным образом мы крайне редко найдем в этих случаях ссылки на конкретных авторов-исследователей аскетизма, которые бы такую позицию разделяли. Очевидно, что во всех таких случаях мы имеем дело скорее со способом привлечь внимание читателя, чем с реальным анализом исследовательской традиции или традиции восприятия феномена аскетики. В действительности любому подобному «распространенному мнению» можно противопоставить столь же распространенное противоположное. Так например, полемику автора против тех, кто настаивает на «внемирности» (17) или анти-телесности аскетики можно отнести к уже пройденным этапам интеллектуальной борьбы апологетов и критиков христианства: в настоящее время, напротив, увлечение такой

полемикой привело к тому, что христианство стали упрекать в материализме и гедонизме<sup>1</sup>. Именно с этой точки зрения книга, посвященная анализу русского православного аскетизма, могла бы оказаться весьма полезной и своевременной.

Второй основной прием автора может быть обозначен как «снятие оппозиций». Этот прием постоянно применяется автором при обнаружении им в литературе каких-либо проблематизирующих внутреннее единство православной традиции различий и противопоставлений. Так, например, сложная и продуктивная, укорененная как в русской духовно-академической, так и в западной научной традиции исследовательская аналитика И. К. Смолича, направленная на выявление и дифференциацию различных типов и форм духовной жизни в русском монашестве критикуется им как «дизъюнктивная логика», имеющая целью «подчеркнуть роль старчества в развитии монашества», а на ее место автор ставит «более взвешенный» подход В.Н. Лосского, преимущество которого он видит в возможности рассмотреть «основные христианские понятия» «без их противопоставления друг другу» (31). Почему дихотомия «пустыни и империи» (Лосский, Мейендорф) содержательно предпочтительнее противопоставления «аскетики» и «мистики», внешней и внутренней аскезы, каковы ее «иные, по сравнению с обыденно-светскими» (31), христианские основания — остается непроявленным. По той же схеме строится и пересмотр устоявшейся точки зрения на полемику препп. Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. К тому же, справедливо указывая на необходимость такого пересмотра, автор, в качестве примеров избирает не собственно научные (историко-церковные, литературоведческие, историко-философские, религиоведческие) исследования по данной теме, а публицистические труды митр. Иоанна (Снычева) и философские — С.С. Хоружего.

Сказанное подводит нас к проблеме научного аппарата. Библиография книги состоит из 112 наименований, однако в ней отсутствует существенное для научной работы различение источников и литературы. Очень показательен с этой точки зрения параграф 1.2.: «Состояние исследований по аскетике в отечественной литературе» (6-9). Уже сам факт, что этот параграф занимает фактически только 2 страницы (плюс еще 1 страница параграфа, специально посвященного восприятию аскетики в русской религиозной мысли) заставляет задуматься: неужели аскетике посвящено так мало исследований? В действительности за этим стоит общее предубеждение автора, выдержанное в описанном выше риторическом ключе: «И отечественное богословие, и русская религиозная мысль не видели в опыте аскетики целостного учения и в лучшем случае включали святоотеческое наследие умной молитвы в курсы по нравственному богословию» (7). В результате сколько-нибудь существенного внимания со стороны автора удостоился только труд С.М. Зарина «Аскетизм...», причем отношение к этому труду странным образом двоится: с одной стороны утверждается, что «сочинение Зарина представляет собой в основном компилятивное собрание изречений отцов Церкви, причем в достаточно рассогласованном виде» (8) — в ошибочности этого утверждения может убедиться любой

<sup>1</sup> См., напр.: Джохадзе И. По ту сторону этики. М., 2011.

человек, который даст себе труд ознакомиться с этим фундаментальным исследованием, — с другой, автор называет Зарина «одним из авторитетнейших исследователей» (7) и постоянно цитирует его труд. Неужели положение дел в русском богословии XX века было настолько плохим, что даже рассогласованная компиляция могла сделать автору высокий авторитет? Реальные исследования, однако, говорят о том, что система научной аттестации в Духовных академиях была одной из наиболее четко выстроенных и функционирующих систем такого рода в дореволюционной России<sup>1</sup>. Автору, очевидно, неизвестны работы И.В. Попова «Идея обожения в древневосточной Церкви», «Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского», «Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского». Он свысока посматривает на мыслителей XIX века, упрекая, например, такого выдающегося богослова XIX в., как протопресвитер И. Янышев в «извращении сути аскетического подвига» (7). Реального анализа «аскетических» аспектов работ по нравственному богословию или по патрологии мы не находим ни здесь, ни в дальнейших главах и параграфах работы. То же касается и исследований авторов эмиграции. Не найдем мы, впрочем, и анализа соответствующих работ современных авторов, даже отечественных. Так, полностью проигнорированы труды А.И. Сидорова по изданию и комментированию творений Аввы Евагрия и преп. Максима Исповедника, патрологические штудии А.Г. Дунаева, посвященные, в частности, корпусу преп. Макария Египетского, работы иг. Дионисия (Шленова) и многое другое.

Столь же предвзятым и, к сожалению, столь же поверхностным представляется и отношение автора к русской религиозной философии. В соответствующем разделе автор упоминает только двух ее представителей: Вл. Соловьева и Н.А. Бердяева, опять-таки с легким пренебрежением указывая на то, что их «немногочисленные суждения» об аскетике демонстрируют отсутствие у них «глубины понимания, не говоря уже о глубине приятия» (9). В разделе «Аскетика и творчество» еще две страницы посвящены критике представлений Бердяева о соотношении творчества и аскезы по ранней работе мыслителя «Смысл творчества» (1916). Все это представляется очень странным. Русская религиозная мысль обратилась к теме аскетики в лице даже не П.Я. Чаадаева (чьи «Философические письма к даме» могут отчасти быть сопоставлены по жанру с аналогичным циклом св. Феофана Затворника: «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?» и И.В. Киреевского (духовного сына преп. Макария Оптинского, в разделе, посвященном Оптиной пустыни, он лишь мельком упоминается), но как минимум с Г.С. Сковороды и М.М. Сперанского (переписку которого тот же св. Феофан весьма ценил и комментировал). «Вл. Соловьев и аскетизм» само по себе является интересной темой: великий философ и сам был, безусловно, выдающимся аскетом, он был, по-видимому, гораздо лучше, чем это может показаться поверхностному взгляду, начитан в святоотеческой литературе, он был, вместе с тем, и аскетическим писателем (его «Духовные основы жизни» с этой точки зрения еще не прочитаны), и, в то же время, именно ему, принадлежит честь первого систематическо-

<sup>1</sup> См. об этом: *Сухова Н.Ю.* Система научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX в. М., 2012, а также другие работы этого автора.

го философского осмысления аскетизма, как одного из необходимых «начал нравственности», продумывание смысла и оснований христианского аскетизма, осуществленные в «Оправдании добра». Существенно, что в этом отношении он следует своему учителю П.Д. Юркевичу. Проводимое автором, вслед за о. Г. Флоровским, различение «праведного», преображающего мир, и «неправедного», гнушающегося миром, аскетизма восходит именно к Юркевичу<sup>1</sup>. Проблемы аскетики значимым образом ставились в философии Серебряного века рамках полемики мыслителей, принадлежавших к так наз. «новому религиозному сознанию» с теми, кто сознательно ориентировался на церковные идеалы и принципы. К последним следует отнести прежде всего представителей кружка М.А. Новоселова, в том числе, о. П. Флоренского, С.Н. Булгакова, отчасти близких к ним В.Ф. Эрн, В. Свенцицкого (проповедывавшего аскетические идеалы задолго до принятия священства) и др. Без понимания смысла проповеди и деятельности этого кружка непонятна и столь дорогая для автора духовность С.И. Фуделя. Среди выдающихся мыслителей эмиграции большое внимание уделяли проблемам аскетики С.Л. Франк, Б.П. Вышеславцев и, несомненно, Н.А. Бердяев, чья тонкая и проблемная аналитика аскезы в поздней книге «Дух и реальность» (1935) дает гораздо более сложную и интересную картину отношения выдающегося мыслителя к этой теме, чем это представляется автору.

Я рискну утверждать, что это последнее упущение имеет не только чисто библиографическое значение. Хотим мы этого или не хотим, наши представления о православной аскетике вообще и, в частности, о древнерусском аскетизме опосредованы именно этой интеллектуальной традицией: русской религиозной мыслью и русской литературой, прежде всего, творчеством Ф.М. Достоевского. Из постоянно цитируемых автором мыслителей наиболее явно — Г. П. Федотов, но по существу дела не в меньшей степени также Флоровский и Хоружий, *вслед за* перечисленными выше мыслителями, которых он не цитирует или критикует, смотрят на древнерусскую аскезу через призму противопоставлений Зосима\Ферапонт и Христос\Великий Инквизитор. Для того, чтобы, уйдя от этих предпосылок, высветить феномен русской аскетики в его чистоте мало поверхностной критики, необходима существенная, учитывающая реальную сложность, критическая (в позитивном смысле) рефлексия относительно того понимания этого феномена, которое сложилось в упомянутой традиции. Начало такой рефлексии было положено одним из героев книги — С.И. Фуделем, в настоящее время оно продолжается отчасти в современном литературоведении, отчасти — в современной богословской науке<sup>2</sup>. Тот факт, что автор вообще игнорирует данную тематику, тот факт, что

<sup>1</sup> См.: Юркевич П.Д. По поводу статей богословского содержания, помещенных в «Философском лексиконе» // Юркевич П.Д. Философские произведения. С. 245-350, здесь с. 253.

<sup>2</sup> Фудель С.И. Наследство Достоевского // Фудель С.И. Собрание сочинений в 3-х томах. Т. 3. М., 2005; Григорьев А.Г. Творчество Ф.М. Достоевского и древнерусская мистико-аскетическая традиция: Феодосий Печерский, Сергей Радонежский, Нил Сорский. Дисс. на соиск. уч.степ. к.филол.н. М., 2009; Хондзинский П., *прот.* Достоевский как «учитель Церкви» // <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/450438/>

вместо реальных предрассудков относительно аскетике он борется с фантомными — вновь заставляет задуматься о научном статусе его работы, о причинах, заставляющих его игнорировать хорошо ему известные и умело применяемые им при обращении с иным материалом принципы научного и философского анализа.

И в упомянутом разделе, и в библиографическом списке, и в сносках ко второй части крайне мало указаний на литературу о русской аскетике и духовности. Автор явно предпочитает опираться не на научные исследования древнерусской или более поздней богословской литературы, а только на весьма выборочно используемые общие работы, типа трудов Г.П. Федотова, Смолича и др., либо на философские (в противоречие высказанному выше негативному отношению к русской философской традиции) или литературные эссе (но и здесь целый ряд значимых текстов остается «за кадром»)<sup>1</sup>.

Чтобы не возвращаться к теме литературы, отмечу, что весьма богатая историографическая традиция, как правило, как отечественная, так и зарубежная, существует практически по всем темам и персоналиям, затрагиваемым автором во второй части его исследования: от аскетике древнерусских святых<sup>2</sup> до монастыря в миру XX века<sup>3</sup>. Ее игнорирование превращает главки, посвященные, например, преп. Феодосию Печерскому или преп. Сергию Радонежскому, в поверхностные обзоры, лишённые проблемности. При этом совершенно исчезает из виду столь важный аспект, как связь древнерусской и византийской духовных традиций.

Все это существенно подрывает доверие к научной ценности исследования В.Н. Белова. Представляется, однако, что такое отношение к научной традиции со стороны известного историка философии имеет свои общие причины и характерно отнюдь не только для него одного. Одна из этих причин легко выясняется, если обратить внимание на тех исследователей,

<sup>1</sup> См. напр.: *Зернов Н.М.* Сергей Радонежский — устроитель Руси. М., 2010; *Зайцев Б.К.* Преподобный Сергей Радонежский. Париж, 1925.

<sup>2</sup> Так опять-таки лишь мельком упоминается работа И.М. Концевича «Стяжание Духа Святого на путях Древней Руси», по своему замыслу вполне аналогичная труду В.М. Белова, но неизмеримо более богатая фактическим материалом, полностью проигнорирована ценная и известная работа: *Кологривов И.* Очерки по истории Русской Святости. Брюссель, 1961; в этот же ряд можно поставить и отечественную работу: *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. В 2-х тт. М., 1998; Из общих сюда же можно отнести: *Подскальзки Г.* Христианство и богословская литература Киевской Руси. СПб., 1996. *Мейендорф И., прот.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. Что касается отдельных персоналий, укажу только для примера, что в очерке, посвященном св. Тихону Задонскому, игнорируется единственная на нынешний день, посвященная этому выдающемуся церковному писателю фундаментальная монография: *Маслов И., схиархим.* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М., 1995, равно как и справочное издание того же автора: *Маслов И., схиархим.* Симфония по творениям св. Тихона Задонского. М., 1996; немало работ, в частности, диссертационных исследований, посвящено на сегодняшний день также свв. Игнатию (Брянчанинову) и Феофану Затворнику и т.д.

<sup>3</sup> Так, например, в своем, в целом весьма удачном очерке, посвященном С.И. Фуделю, автор не ссылается ни на авторитетную и хорошо известную биографию, написанную прот. Н. Балашовым и Л. Сараскиной, ни на очевидно небезынтересное именно с точки зрения его темы исследование: *Горбачук Г.Н.* Личная религиозная идентичность: формирование, социокультурная реализация (на материалах творчества С. И. Фуделя). Владимир, 2011.

которых автор рассматривает как наиболее авторитетных и достойных доверия. Это, прежде всего, прот. Г. Флоровский и С.С. Хоружий. Ни в коей мере не отрицая заслуг этих авторов в изучении истории русской мысли, отмечу, что их наиболее существенной общей чертой является негативное в целом отношение к ее философской и богословской составляющим, реализующееся под флагом известной концепции «западного пленения» православного богословия. Эта концепция, впервые четко сформулированная Ю.Ф. Самариним применительно к богословию духовных академий<sup>1</sup>, была подхвачена Флоровским и распространена им и на религиозно-философскую мысль. С точки зрения Флоровского, русская мысль не реализовала свое основное предназначение — поворот «вперед к отцам», создание «неопатристического синтеза». Эта мысль конкретизируется С.С. Хоружим, у которого это синтез интерпретируется как творческое возобновление учения св. Григория Паламы о «сущности» и «энергии» в Боге, которое представляет собой, согласно мыслителю, нереализованный телос русской религиозной мысли<sup>2</sup>.

В свое время данная концепция, безусловно, сыграла значительную роль в построении логики развития русской мысли, однако, на нынешний день невозможно не видеть ее исторической ограниченности. Прежде всего, она сама очевидным образом повторяет фигуры западной риторики и представляет собой зеркальное отражение католического «неотомизма» и протестантской «неоортодоксии». Ее претензия на исключительную адекватность православной традиции оказывается таким образом под большим вопросом и ко всему указанному направлению вполне можно применить характеристику Флоровского, данную современным исследователем: «Когда он декларирует собственную онтологическую модель как анти-всеединство и анти-софиологию, он уже полагает концепты и конструкции русской религиозной метафизики внутрь своих построений — пусть даже как антитезис к тезису»<sup>3</sup>.

Описанный выше негативизм возникает на почве существенно утилитарного отношения к русской мысли, которая оказывается имеющей либо не имеющей ценность постольку, поскольку она соответствует либо не соответствует тем заданиям, которые ей навязываются конкретным исследователем: в нашем случае, поскольку она занимается либо не занимается апологией православной аскетики. А поскольку все движение развивается под флагом «борьбы с Западом», мнимое преодоление «западных влияний» влечет за собой распад самой формы научного исследования.

Это проявляется не только в указанных особенностях отношения автора к исследовательской традиции, но и в его размышлениях о «научности» аскетики и о методологии собственной работы.

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М., 1996; Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М., 2008.

<sup>2</sup> С наибольшей ясностью это выражено в работе: Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. М., 1995.

<sup>3</sup> Резниченко А. И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012. С. 95.

С самого начала автор категорически заявляет: «Аскетика — научная дисциплина, напрямую связанная с антропологической проблематикой. Общекультурной базой аскестики является святоотеческое наследие» (3). Уже это заявление автора озадачивает читателя. В самом деле, вопреки высказываемым автором опасениям, вряд ли кто-то из серьезных ученых-гуманитариев, независимо от их мировоззренческой ориентации, в настоящее время будет серьезно сомневаться в антропологической значимости святоотеческого наследия, в особенности, именно аскетических творений св. отцов. Другое дело — является ли это основанием для рассмотрения аскестики как особой «научной дисциплины», отличной от патрологии, нравственного или практического богословия и психологии? Необходимо ли и возможно ли ее обособленное существование в точке пересечения их проблематики? Учитывая дискуссионность, по крайней мере, в российском гуманитарном сообществе, вопроса о научном статусе богословия как такового, столь непосредственное заявление о научности аскестики выглядит как минимум странно. В поисках обоснования этого заявления читателю естественно обратиться к разделу, специально посвященному рассмотрению этого вопроса (12-14). Его недоумения, однако, здесь не рассеиваются, а, скорее, нарастают. Автор начинает данный раздел с разговора о сложной истории признания аскестики в качестве «равноправной богословской дисциплины». Далее, он обещает рассмотреть особенности аскестики как «науки в сопоставлении с другими науками». Станным образом, это сопоставление проводится почему-то с идеалом новоевропейского естествознания («опытный — значит экспериментальный» и т.д.), хотя апелляция к наукам гуманитарным была бы гораздо более продуктивной. Все эти размышления завершаются введением в качестве действующего субъекта «трансцендентальной цели» подвижника — Бога или «помощи Божией». Очевидно, что ни один дискурс, апеллирующий к подобного рода сущностям, не может быть признан научным в современном смысле. Именно вокруг этого пункта вращаются дискуссии о признании научного статуса теологии в современном российском научном сообществе. Понимая это, автор в следующем абзаце прямо начинает с отрицания научности аскестики «в новоевропейском смысле знания о чем-либо», и, упоминая далее вновь о том, что аскетика есть «наука опытная и индивидуальная», переходит к проблеме «возможности научной рецепции» аскестики. Последнее, повторяю, несомненно, является важной и нужной задачей, в решение которой книга автора вносит свой существенный вклад, однако между «научностью» некоторого дискурса и его «научной рецепцией» существует различие, которое никак не оговаривается и не поясняется автором в дальнейших размышлениях. Ссылка на то, что святые отцы называли аскетику «наукой наук» не работает даже в этом контексте, поскольку одновременно они называли ее и «художеством всех художеств». Очевидно, что такие наименования отнюдь не призваны буквально обозначить место аскестики в системе богословского знания, но имеют прежде всего «протрепетический», увещающий смысл и, подобно размышлениям Сократа в «Алкивиаде I» или «Горгии», предназначены для того, чтобы побудить адепта обратиться на путь аскетического делания. В итоге читатель остается дезориентирован, и подлинный смысл авторского замысла от него ускользает.

Существенным аспектом темы о научной рецепции аскетике является проблематика, связанная с ее отношением к современной психологии (с. 21-28). Совершенно справедливое замечание автора («Сейчас появляется все больше работ по сравнительному анализу психологических штудий о человеке и святоотеческого наследия»), к сожалению, не сказывается на дальнейшем рассмотрении, поскольку наиболее значительные работы из этой области, опубликованные или переведенные в последнее время, остаются вне сферы его внимания<sup>1</sup>, которое ограничивается случайными, в общем-то, работами прот. М. Дронова, Дж. Морана, священника В. Коржевского, сопоставляющих аскетику с психоанализом. Общее негативное отношение автора к психологии как науке в настоящее время может считаться устаревшим. Следует скорее согласиться с прот. А. Лоргусом, согласно которому: «Психология и психиатрия, психотерапия и психоневрология стали востребованными и необходимыми в православии, и вообще, и в религиозной практике, и в богословском осмыслении»<sup>2</sup>. Представляется, что психологическая рецепция святоотеческого аскетического наследия есть дело прежде всего профессиональных психологов и психотерапевтов, задумывающихся над основаниями своей науки и без поспешного нигилизма в отношении ее истории пытающихся открыть в ней новые возможности и проблематику.

Я не буду анализировать отдельные очерки, посвященные отдельным подвижникам и мыслителям. В совокупности они, без сомнения могут дать читателю некоторое первоначальное представление о русской «религиозности» (Г.П. Федотов) в ее аскетическом аспекте. Однако для всех них, за исключением наиболее разработанного в библиографическом и методологическом отношении раздела, посвященного оптинскому старчеству, характерны те черты, о которых шла речь выше. Представляется, что именно вследствие этого автору, в отличие от Федотова, Смолича, Концевича, не удалось представить полноценную аналитическую типологию русского подвижничества. Представленные автором образы не оказались связаны внутренней логикой, их отбор определяется скорее субъективными предпочтениями автора, а потому историческая часть книги распадается на ряд независимых, как будто только тематически объединенных под одной обложкой очерков.

Все сказанное, как представляется, дает основания считать эту работу симптоматичной: в ней в концентрированном виде проявляется целый ряд черт, характерных для современного этапа отношений между религией и гуманитарной наукой. С одной стороны, многие представители гуманитарного знания — кто-то теми или иными внешними обстоятельствами, кто-то — логикой собственного внутреннего духовного развития — об-

<sup>1</sup> Влахос И., архим. Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. Св-Тр. Сергиева Лавра, 2004; Зенько Ю.М. Основы христианской антропологии и психологии. СПб., 2007; Еротич Вл. Психологическое и религиозное бытие человека. М., 2008; Ларше Ж.-Кл. Исцеление психических болезней. Опыт христианского Востока первых веков. М., 2008.

<sup>2</sup> См.: Лоргус А., прот. Владета Еротич: Христианство и психологические проблемы человека // [http://fapsyrou.ru/publications/lorgus/hristianstvo\\_i\\_psihologicheskie\\_707](http://fapsyrou.ru/publications/lorgus/hristianstvo_i_psihologicheskie_707) (дата обращения: 4.08.2012).

ращаются к Богу и приходят в Церковь. Этот акт религиозного обращения весьма существенно меняет присущую их сознанию иерархию ценностей и конфигурацию форм духовной жизни. Присущее им самосознание ученого трансформируется под влиянием их нового религиозного самосознания и, в свою очередь, оказывает на него существенное влияние. Такая «переоценка ценностей» чревата существенными соблазнами: научная рациональность, уступая религии, обращается к традиционным формам самокритики, стремится к упрощению, отказывается от сознания собственной самооценности, инструментализируется. В свою очередь, религиозное самосознание под влиянием рациональности не довольствуется принципом *sola fide*, ищет самообоснования, но ослабленная, отказавшаяся от самой себя рациональность может предложить ей только такое же ослабленное обоснование, в котором легко усматривается слишком сильная заинтересованность конечным результатом<sup>1</sup>. Употребляя терминологию Н.К. Михайловского и Н.А. Бердяева можно сказать, что научная истина и религиозная правда здесь смешиваются друг с другом и затемняют друг друга. Представляется очевидным, что выстраивание отношений науки и религии по этому принципу ослабляет обе стороны: наука не просто лишается хороших исследований, но теряет основной нерв своей жизни — стремление к рационально устанавливаемой истине, религия же упускает возможность подлинного самопонимания и самообоснования, достижимых только путем честного сомневающегося пересмотра устоявшихся мнений и предрассудков. С этой точки зрения критика и проблематизация христианской аскетики, представленная, в частности русскими религиозными мыслителями: В.В. Розановым, М.М. Тареевым, Д.С. Мережковским, Н.А. Бердяевым и др. — поскольку она основана не на «непонимании», как это кажется автору книги, а на подлинном усмотрении существенных трудностей, с которыми сталкивается духовная традиция русского православия при столкновении с современной жизнью, со сложным, изломанным строем души современного человека, может быть более продуктивна и полезна самой традиции, чем ее безоглядная апология. Представляется, что именно так решается то недоумение относительно научного статуса этой книги, с которого было начато ее критическое рассмотрение. Я не думаю, что автор сознательно выстраивает таким образом соотношение религии и науки в своем сознании, — однако именно эта тенденция проявилась в конечном результате его труда.

В заключение хочется сказать, что подобная позиция в этом вопросе, безусловно, не является единственно возможной. Представляется, что и автор, не остановившись на достигнутом, представит отечественному научному сообществу — как светскому, так и церковному — новые глубокие исследования, на которые мы в праве рассчитывать, зная его предыдущие публикации.

*К.М. Антонов*

---

<sup>1</sup> Критику такого рода апологетики см.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М., 1994.