

УДК 655.552(2-1:27-788-35)



Антонов К.М.

Аскетизм в науке*

**(Белов В.Н. Аскетика в русской духовной традиции. —
Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2011. — 239 с.)**

* Рецензия написана для готовящегося к печати очередного выпуска журнала «Религиоведческие исследования», где и будет опубликована. Редакционная коллегия Электронного научного издания Альманах Пространство и Время благодарит К.М. Антонова и главного редактора «РИ» П.Н. Костылева за любезное согласие разместить представленный ниже материал на наших виртуальных страницах.

Антонов Константин Михайлович, доктор философских наук, заведующий кафедрой Философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

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, соотношения 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, Алексия 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 предложенного 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 методо-

РЕЦЕНЗИЯ

АНТОНОВ К.М. АСКЕТИЗМ В НАУКЕ.

(Белов В.Н. Аскетика в русской духовной традиции. — Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2011. — 240 с.)

логической 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 небезынтесным 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 здание» 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» (с. 3¹), или рассматривающим аскетику как «феномен, отрицательно относящийся к телу, пренебрегающий им, подавляющий свободу и волю индивида...» (с. 15) и под. Парадоксальным образом мы

¹ Страницы, указанные в рецензии, будучи страницами печатного издания, не соответствуют страницам рукописи, размещенной в данной рубрике журнала с любезного согласия ее автора В.Н. Белова. (Прим. ред.)

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 аскетизма. В действительности любому подобному «распространенному мнению» можно противопоставить столь же распространенное противоположное. Так, например, полемику автора против тех, кто настаивает на «внемирности» (с. 17) или анти-телесности аскетизма 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 (см. напр.: [Джохадзе 2011]). 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» (с. 31). Почему дихотомия «пустыни и империи» (Лосский, Мейендорф) содержательно предпочтительнее противопоставления «аскетизма» и «мистики», внешней и внутренней аскезы, каковы ее «иные, по сравнению с обыденно-светскими» (с. 31), христианские основания — остается непроясненным. По той же схеме строится и пересмотр устоявшейся точки зрения на полемику преподобного 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 различие источников и литературы. Очень показателен с этой точки зрения параграф 1.2.: «Состояние исследований по аскетике в отечественной литературе» (с. 6—9). Уже сам факт, что этот параграф занимает фактически только 2 страницы (плюс еще 1 страница параграфа, специально посвященного восприятию аскетизма 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 аскетизма целостного учения и в лучшем случае включали святоотеческое наследие умной молитвы в курсы по нравственному богословию» (с. 7). В результате сколько-нибудь существенного внимания со стороны автора удостоился только труд С.М. Зарина «Аскетизм...», причем отношение к этому труду странным образом двойится: с одной стороны утверждается, что «сочинение Зарина представляет собой в основном компилятивное собрание изречений отцов Церкви, причем в достаточно рассогласованном виде» (с. 8) — в ошибочности этого утверждения может убедиться любой человек, который даст себе труд ознакомиться с

РЕЦЕНЗИЯ

АНТОНОВ К.М. АСКЕТИЗМ В НАУКЕ.

(Белов В.Н. Аскетика в русской духовной традиции. — Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2011. — 240 с.)

РЕЦЕНЗИЯ

АНТОНОВ К.М. АСКЕТИЗМ В НАУКЕ.

(Белов В.Н. АСКЕТИКА В РУССКОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ. — САРАТОВ: Изд-во САРАТ. УН-ТА, 2011. — 240 с.)

этим фундаментальным исследованием, — с другой, автор называет Зарина «одним из авторитетнейших исследователей» (с. 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 (см. об этом: [Сухова 2012], а также другие работы этого автора). 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» (с. 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 мн. др.

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 прियтия» (с. 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 аскезы 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 Оптиного, 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 тоже время, именно ему, принадлежит честь первого систематического 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, различие «праведного», преображающего мир, и «неправедного», гнушающегося миром, аскетизма восходит именно к Юркевичу (см.: [Юркевич 1990, с. 245–350, здесь с. 253]). Проблемы аскезы значимым образом ставились в философии Серебряного века рамках полемики мыслителей, принадлежавших к так называемому «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 аскезы 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 о древнерусском аскетизме, в частности, 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 аскезы 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 [Фудель 2005, т. 3; Григорьев 2009; Хондзинский 2012]. Тот факт, что автор вообще игнорирует данную тематику, тот факт, что вместо реальных предрассудков относительно аскезы он борется с фантомными — вновь заставляет задуматься о научном статусе его работы, о причинах, заставляющих его игнорировать хорошо ему известные и умело применяемые

РЕЦЕНЗИЯ

АНТОНОВ К.М. АСКЕТИЗМ В НАУКЕ.

(Белов В.Н. АСКЕТИКА В РУССКОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ. — САРАТОВ: Изд-во САРАТ. УН-ТА, 2011. — 240 с.)

РЕЦЕНЗИЯ

АНТОНОВ К.М. АСКЕТИЗМ В НАУКЕ.

(Белов В.Н. Аскетика в русской духовной традиции. — Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2011. — 240 с.)

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») (см. напр.: [Зернов 2010; Зайцев 1925]).

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 аскетики древнерусских святых² до монастыря в миру XX века³. Ее игнорирование превращает

² Так, опять-таки лишь мельком упоминается работа И.М. Концевича «Стяжание Духа Святого на путях Древней Руси», по своему замыслу вполне аналогичная труду В.Н. Белова, но неизмеримо более богатая фактическим материалом, полностью проигнорирована ценная и известная работа [Кологривов 1961]; в этот же ряд можно поставить и отечественную работу [Топоров 1998]; из общих сюда же можно отнести [Подскальзки 1996; Мейендорф 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 1995, 1996]; немало работ, в частности, диссертационных исследований, посвящено на сегодняшний день также свв. Игнатию (Брянчанинову) и Феофану Затворнику и т.д.

³ 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 2011].

главки, посвященные, например, преп. Феодосию Печерскому или преп. Сергию Радонежскому в поверхностные обзоры, лишенные проблемности. При этом совершенно исчезает из виду столь важный аспект, как связь древне-русской 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, 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 [Самарин 1996, 2008], 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 мысли⁴.

⁴ С наибольшей ясностью это выражено в работе [Хоружий 1995].

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» [Резниченко 2012, с. 95].

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.

С самого начала автор категорически заявляет: «Аскетика — научная дисциплина, напрямую связанная с антропологической проблематикой. Общетеоретической базой аскетики является святоотеческое наследие» (с. 3). Уже это заяв-

РЕЦЕНЗИЯ

АНТОНОВ К.М. АСКЕТИЗМ В НАУКЕ.

(Белов В.Н. Аскетика в русской духовной традиции. — Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2011. — 240 с.)

РЕЦЕНЗИЯ

АНТОНОВ К.М. АСКЕТИЗМ В НАУКЕ.

(Белов В.Н. Аскетика в русской духовной традиции. — Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2011. — 240 с.)

ление 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 аскетики 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 аскетики выглядит как минимум странно. В поисках обоснования этого заявления читателю естественно обратиться к разделу, специально посвященному рассмотрению этого вопроса (с. 12—14). Его недоумения, однако, здесь не рассеиваются, а, скорее, нарастают. Автор начинает данный раздел с разговора о сложной истории признания аскетики в качестве «равноправной богословской дисциплины». Далее, он обещает рассмотреть особенности аскетики 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 подобному 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 аскетики «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» аскетики. 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 св. 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 аскетики в системе богословского знания, но имеют прежде всего «протрепетический», увещательный 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 аскетики 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 в дальнейшем рассмотрении, поскольку наиболее значительные работы из этой области, опубликованные или переведенные в последнее время, остаются вне сферы его внимания [Влахос 2004; Зенько 2007; Еротич 2008; Ларше Ж.-Кл. 2008], 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» (см.: [Лоргус 2010]). 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, 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 — обращаются 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 религиоз-

РЕЦЕНЗИЯ

АНТОНОВ К.М. АСКЕТИЗМ В НАУКЕ.

(Белов В.Н. Аскетика в русской духовной традиции. — Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2011. — 240 с.)

РЕЦЕНЗИЯ

АНТОНОВ К.М. АСКЕТИЗМ В НАУКЕ.

(Белов В.Н. Аскетика в русской духовной традиции. — Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2011. — 240 с.)

ного 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 (критику такого рода апологетики см.: [Булгаков 1994]). 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.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- | | |
|---|---|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М., 1994. 2. Влахов И., архим. Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. Св-Тр. Сергиева Лавра, 2004. 3. Горбачук Г.Н. Личная религиозная идентичность: формирование, социокультурная реализация (на материалах творчества С. И. Фуделя). Владимир, 2011. 4. Григорьев А.Г. Творчество Ф.М. Достоевского и древнерусская мистико-аскетическая традиция: Феодосий Печерский, Сергей Радонежский, Нил Сорский. Дисс. ... канд. филол. н. М., 2009. 5. Джохадзе И. По ту сторону этики. М., 2011. 6. Еротич Вл. Психологическое и религиозное бытие человека. М, 2008. 7. Зайцев Б.К. Преподобный Сергей Радонежский. Париж, 1925. 8. Зенько Ю.М. Основы христианской антропологии и психологии. СПб., 2007. 9. Зернов Н.М. Сергей Радонежский — устроитель Руси. М., 2010. 10. Кологривов И. Очерки по истории Русской Святости. Брюссель, 1961. 11. Ларше Ж.-Кл. Исцеление психических болезней. Опыт христианского Востока первых веков. М., 2008. 12. Лоргус А., прот. Владета Еротич: Христианство и психологические проблемы человека // Институт христианской психологии. 2010. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://fapsyrou.ru/publications/lorgus/hristianstvo_i_psihologicheskie_707 13. Маслов И., схиархим. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М., 1995. 14. Маслов И., схиархим. Симфония по творениям св. Тихона Задонского. М., 1996 15. Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. 16. Подскальзки Г. Христианство и богословская литература Киевской Руси. СПб., 1996. 17. Резниченко А.И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012. | <ol style="list-style-type: none"> 1. Bulgakov S.N. (1994). Svet Nevechernii. Moskva. 2. Vlahos I., arkhim. (2004). Pravoslavnaya psikhoterapiya. Svyatootecheskii kurs vrachevaniya dushi. Sv-Tr. Sergieva Lavra. 3. Gorbachuk G.N. (2011). Lichnaya religioznaya identichnost': formirovanie, sotsiokul'turnaya realizatsiya (na materialakh tvorchestva S.I. Fudelya). Vladimir, 2011. 4. Grigor'ev A.G. (2009). Tvorchestvo F.M. Dostoevskogo i drevnerusskaya mistiko-asketicheskaya traditsiya: Feodosii Pecherskii, Sergii Radonezhskii, Nil Sorskii. Diss. ... kand. filol. n. Moskva. 5. Dzhokhadze I. (2011). Po tu storonu etiki. Moskva. 6. Erotich Vl. (2008). Psikhologicheskoe i religioznoe bytie cheloveka. Moskva. 7. Zaitsev B.K. (1925). Prepodobnyi Sergii Radonezhskii. Parizh. 8. Zen'ko Yu.M. (2007). Osnovy khristianskoi antropologii i psikhologii. S.-Peterburg. 9. Zernov N.M. (2010). Sergii Radonezhskii — ustroitel' Rusi. Moskva. 10. Kologrivov I. (1961). Ocherki po istorii Russkoi Svyatosti. Bryussel'. 11. Larshe Zh.-Kl. (2008). Istselenie psikhicheskikh boleznei. Opyt khristianskogo Vostoka pervykh vekov. Moskva. 12. Lorgus A., prot. (2010). Vladeta Erotich: Khristianstvo i psikhologicheskie problemy cheloveka. On: Institut khristianskoi psikhologii. URL: http://fapsyrou.ru/publications/lorgus/hristianstvo_i_psihologicheskie_707 13. Maslov I., skhiarkhim. (1995). Svyatitel' Tikhon Zadonskii i ego uchenie o spasenii. Moskva. 14. Maslov I., skhiarkhim. (1996). Simfoniya po tvorenyam sv. Tikhona Zadonskogo. Moskva. 15. Meiendorf I., prot. (2003). Istoriya Tserkvi i vostochno-khristianskaya mistika. Moskva. 16. Podskal'zki G. (1996). Khristianstvo i bogoslovskaya literatura Kievskoi Rusi. S.-Peterburg. 17. Reznichenko A.I. (2012). O smyslakh imen: Bulgakov, Losev, Florenskii, Frank et dii minores. Moskva. |
|---|---|

РЕЦЕНЗИЯ

АНТОНОВ К.М. АСКЕТИЗМ В НАУКЕ.

(Белов В.Н. Аскетика в русской духовной традиции. — Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2011. — 240 с.)

РЕЦЕНЗИЯ

АНТОНОВ К.М. АСКЕТИЗМ В НАУКЕ.

(Белов В.Н. АСКЕТИКА В РУССКОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ. — САРАТОВ: ИЗД-ВО САРАТ. УН-ТА, 2011. — 240 с.)

18. Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М., 2008.
19. Самарин Ю.Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Избранные произведения. М., 1996.
20. Сухова Н.Ю. Система научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX в. М., 2012.
21. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. В 2-х тт. М., 1998.
22. Фудель С.И. Наследство Достоевского // Собрание сочинений: в 3 т. Т. 3. М., 2005.
23. Хондзинский П., прот. Достоевский как «учитель Церкви» // РУНИВЕРС. Логосфера. 09.08.2012. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/450438/>
24. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. М., 1995.
25. Юркевич П.Д. По поводу статей богословского содержания, помещенных в «Философском лексиконе» // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990.
18. Samarin Yu.F. (2008). Predislovie k bogoslovskim sochineniyam A.S. Khomyakova. In: Samarin Yu.F. (2008). Pravoslavie i narodnost'. Moskva.
19. Samarin Yu.F. (1996). Stefan Yavorskii i Feofan Prokopovich. In: Izbrannye proizvedeniya. Moskva.
20. Sukhova N.Yu. (2012). Sistema nauchno-bogoslovskoi attestatsii v Rossii v XIX — nachale XX v. Moskva.
21. Toporov V.N. (1998). Svyatost' i svyatye v russkoi dukhovnoi kul'ture. V 2-kh tt. Moskva.
22. Fudel' S.I. (2005). Nasledstvo Dostoevskogo. In: Sbranie sochinenii: v 3 t. T. 3. Moskva.
23. Khondzinskii P., prot. (2012). Dostoevskii kak «uchitel' Tserkvi». On: RUNIVERS. Logosfera. URL: <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/450438/>
24. Khoruzhii S.S. (1995). Posle pereryva. Puti russkoi filosofii. Moskva.
25. Yurkevich P.D. (1990). Po povodu statei bogoslovskogo sodержaniya, pomeshchennykh v «Filosofskom leksikone». In: Yurkevich P.D. (1990). Filosofskie proizvedeniya. Moskva.

ASCETICISM IN SCIENCE

[Belov V.N. (2011). Asketika v russkoi dukhovnoi traditsii. Izd-vo Sarat. un-ta, Saratov. = Ascetics in Russian spiritual tradition. Saratov Univ. Press. 239 p.]

Konstantin M. Antonov, Doctor of Philosophy, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture at the Theological Faculty of St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University

Author presents his rather critical evaluation of the monograph under review, based on the difference between the views of the research both on ascetic itself and the methodology of research. In particular, on the one hand, the reviewer criticizes the monographer's choice in preferred references for research on the philosophy of religion (Florovsky, Fedotov, Smolich, Horuzhy and so on) instead of based on scientific research Old Russian or later theological literature. On the other hand unlike the author of the monograph the reviewer sees considerable methodological value in critique of Christian asceticism and its problematization, represented by Russian religious thinkers V.V. Rozanov, M. Tareev, D.S. Merezhkovsky N.A. Berdyaev, etc. Also criticism is directed against the ratio of scientific and humanitarian and theological in the book that the reviewer sees as a trend characteristic of the scientific community, has only recently turned to the church.

Keywords: ascetics, asceticism, Russian philosophy of religion, theology, scientific knowledge, religious truth.

РЕЦЕНЗИЯ

АНТОНОВ К.М. АСКЕТИЗМ В НАУКЕ.

(Белов В.Н. АСКЕТИКА В РУССКОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ. — САРАТОВ: ИЗД-ВО САРАТ. УН-ТА, 2011. — 240 с.)