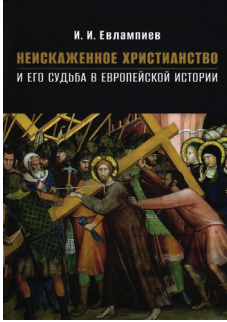


Евлампиев И. И.



**ЧАСТЬ 2. ИСТИННОЕ ХРИСТИАНСТВО
В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ //
ЕВЛАМПИЕВ И. И. НЕИСКАЖЁННОЕ
ХРИСТИАНСТВО И ЕГО СУДЬБА
В ЕВРОПЕЙСКОЙ ИСТОРИИ.**

СПБ.: ЦСО, 2024. С. 345–806. ISBN 978-5-906623-66-9

УДК 82-95 (27-9)

DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.010

Credo профессора И. И. Евлампиева

«Что там гипотеза, то у русского мальчика тотчас же аксиома, и не только у мальчиков, но, пожалуй, и у ихних профессоров, потому что и профессора русские весьма часто у нас теперь те же русские мальчики».

(Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Кн. V, III)

Петербургский профессор, доктор наук Игорь Иванович Евлампиев известен как историк русской философии, философ культуры, яростный критик церковного христианства и поборник «неискажённого», к которому он причисляет гностицизм, а затем практически всю мейнстримную философскую традицию от Ренессанса до наших дней и большинство великих русских писателей. Стоит отметить, что кандидатская диссертация И. И. Евлампиева носит название «Философское значение математизации физического знания», и вполне вероятно, учитывая его первоначально физическое образование, что по этой теме он высказался компетентно. Тема докторской диссертации «Метафизика человека в русской и западноевропейской философии кон. XIX — нач. XX в.» уже вызывает настороженность некоторой расплывчатостью, чрезмерно широкой для диссертационного формата заявкой проблемы. В последние годы И. Евлампиев сделался для некоторых читателей своего рода

гуру по части христианства, что вынудило нас прочесть его *opus magnum*, научная ценность которого вызывает ещё больше вопросов.

И. Евлампиев излагает учение гностика Валентина по творениям свт. Иринейя Лионского в известном старинном переводе на русском языке. В параграфе «Гностические системы и неоплатонизм» он использует в основном один источник: трактат Плотина «Против гностиков» в русском переводе. В разделах об Оригене источниками профессору служат русские переводы нескольких трудов александрийского богослова и книга А. А. Спасского «История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов», изданная в 1906 г. Учение Пелагия и св. Августина излагается по статьям П. А. Лебедева 1866 г. Взгляды Евагрия Понтийского — по статье о нём в «Православной энциклопедии». Довольно часто автор пользуется русским переводом Ареопагитского корпуса, но, как будет видно, нельзя сказать, что этот корпус он хорошо знает. Для разговора о воззрениях Иоанна Скота Эриугены И. Евлампиев пользуется русским переводом его трудов, что в одном его довольно важном рассуждении создаёт курьёз, а также работами двух российских авторов — XIX в. А. И. Бриллиантова и нашего современника В. В. Петрова. Свои сведения о катарах он берёт из русских переводов книг Ж. Дювернуа и А. Бренон. Каббала излагается по известному труду Г. Шолема; культура Ренессанса — по А. И. Герцену и В. В. Библихину; идеи Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, И. Канта, И. Фихте, Ф. Ницше, М. Хайдеггера — по русским переводам нескольких произведений каждого из этих мыслителей; философия Гегеля — по И. А. Ильину и немного по А. Кожеву; только в интерпретации Ф. Достоевского Евлампиев более всего ссылается на самого себя.

В целом ряде случаев И. Евлампиев допускает довольно грубые ошибки. Так, он приписывает Оригену адопционизм (с. 427), а Эриугене — субординационизм (с. 520) без доказательств и вообще каких-либо ссылок. Учение Оригена о теле он излагает так: «Человеческое тело смертно и должно через определённый промежуток времени погибнуть, но душа, расставаясь со старым телом, обязательно должна получить новое, её бестелесное существование невозможно» (с. 405). Это ошибочная трактовка Оригена, который считал душу как раз в высшей степени способной существовать без тела, и в том числе потому, что душа сама по себе телесна. Цитату об этом парой страниц выше приводит сам И. Евлампиев: «Разумные существа никогда не жили и не живут без неё (телесной природы), ибо жить бестелесною жизнью свойственно,

конечно, одной только Троице» (с. 402)¹. И. Евлампиев не видит, что впадает в противоречие, подгоняя учение Оригена под собственную концепцию. «В учении Оригена, — пишет профессор, — сотворённым душам невозможно пребывать в отдельности от материи, они могут полноценно существовать, только обретая тело» (с. 423–424). На самом деле то, что формулирует здесь И. Евлампиев, является как раз ортодоксальным учением о человеческой природе, которая *может* существовать без тела между смертью и воскресением, но для которой это её временное состояние не является *полноценным*. Ориген же утверждал, что само по себе тленное тело является своего рода превращением души, так же как еще более грубоматериальным превращением бессмертной разумной природы являются демоны, а более тонким — небесные тела и высшие ангелы².

Характеризуя теологию Ареопагитского корпуса, И. Евлампиев пишет следующее: «Образ Христа вообще занимает очень малое место в Ареопагитиках и упоминается в основном только для создания видимости его хотя бы какого-то значения, т.е. для отвода обвинений в ереси» (с. 504). Чтобы понять, насколько это замечание голословно, достаточно прочитать послания третье и четвертое из этого корпуса, посвящённые специально таинству Воплощения, не говоря уже о послании седьмом. Непосредственно с христологией связан ряд сакраментологических замечаний в «О Церковной иерархии». Самоуверенность И. Евлампиева основывается не на знании корпуса, но, скорее, на его незнании: профессор самостоятельно находит в тексте то, что ему интересно, но при этом он далёк от идеала досконального чтения, а читатель, вообще не заглядывавший в «Ареопагитики», вполне вероятно, будет удовлетворён скороспелыми выводами.

Совсем курьёзная ошибка возникает при интерпретации одного фрагмента из Эриугены, который в своем трактате «Перифьюсеон» называет «нисхождением» Слова «то, что возникает посредством теосиса,

-
- 1 *Origenes. De principiis* II, 2, 2 // GCS. 22. S. 112. В этом фрагменте, сохранившемся, насколько нам известно, лишь в переводе Руфина, Ориген даёт более точное определение: «*Materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solo separari ab eis, et pro ipsis vel post ipsas effectam videri*» («Материальная же субстанция неким мнением и только в мышлении отделяется от них, и кажется сотворённой до или после них»). Согласно этому определению, духовные существа не облакаются в тела, но сами онтологически являются телами, в отличие от Источника своего бытия — Творца.
 - 2 См.: *Савреј В. Ј.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2005. С. 498, 579.

то есть обожествления, творения». Внимательно приглядевшись к цитате, можно заметить, что положение последней запятой делает её двусмысленной: идёт ли речь о «теосисе творения» или «обожествлении, творении»? Человек, немного знакомый с историей богословия, поймет цитату только в первом из указанных смыслов, так как второй прямо абсурден (*творение* не может быть *обожествлением* хотя бы потому, что ему некого обожествлять). И действительно, в оригинальном тексте двусмысленности нет: «...condescensionem hic dico non eam, quae jam facta est per incarnationem, sed eam, quae fit per theosin, id est per deificationem creaturae»³. Нет его и в английском переводе, при помощи которого, судя по всему, был сделан русский: «By condescension I mean here not that which has already taken place through the Incarnation but that which is brought about by theosis, that is to say, the deification, of the creature»⁴. Но совпадение с пунктуацией английского перевода произвело в русском тексте отмеченное выше положение запятой, которое ввело профессора И. Евлампиева в заблуждение, заставив его увидеть в тексте отца схоластики свою любимую идею изначальной божественности человека: «Эриугена особенно подчёркивает, что, говоря об акте воплощения Бога в человека, он имеет в виду не акт воплощения Христа в человеческую плоть, а акт творения человека — уже в этом акте, в момент возникновения, по самой своей сущности человек есть воплощённый Бог» (с. 530). Так ошибка в чисто грамматическом понимании перевода заставляет И. Евлампиева сделать историко-философское открытие, а поскольку другие высказывания Эриугены, естественно, прямо противоречат этому абсурдному прочтению его цитаты, И. Евлампиев тут же «уличает» ирландского мыслителя в самопротиворечивости (с. 530–531).

Обзор источников и литературы в книге Евлампиева, а также их применения автором показывает, что по всем разделам своего труда (кроме, может быть, параграфа об Ф. Достоевском) И. Евлампиев не только не является специалистом, но и не претендует на то, чтобы самостоятельно разбираться в источниках при помощи обращения к оригинальному тексту, и даже на то, чтобы критически воспринять их интерпретации путём сравнения разных переводов и комментариев. В тех случаях, когда он отвергает ту или иную интерпретацию

3 *Joannes Scotus. De divisione naturae* I, 9 // PL. 122. Col. 449.

4 *Eriugena. Periphyseon (The Division of Nature)* / transl. by I. P. Sheldon-Williams, rev. by J. J. O'Meara. Montréal; Washington D. C., 1987. (Cahiers d'études médiévales: Cahier special; 3). P. 34.

(например, учения Оригена проф. В. В. Болотовым), он делает это голословно, явочным порядком называя отвергаемую позицию неправильной (*конечно*, неправильной, поскольку Болотов, например, церковный учёный), а свою, разумеется без разбора текстологических проблем, предлагая читателю в качестве безальтернативной. Мы не хотели бы, однако, в этой рецензии ставить под сомнение право И. Евлампиева самостоятельно мыслить, хотя бы на тему русских переводов Оригена или учения Валентина в изложении св. Иринея Лионского. Если, согласно мудрому Лао Цзы, можно познать мир, не выходя за ворота своего дома, то мыслить самостоятельно, отталкиваясь от научных текстов разной степени актуальности, во всяком случае, можно тоже. Ничего нового, кроме своих мыслей, профессор читателю и не сообщает, потому разбор в его книге подлежат не те или иные научные тезисы, а его собственные идеи.

Проблема для такого разбора состоит в том, что никакой явной системы в идеях профессор не обнаруживается. Продвинуться дальше ругательной критики исторического христианства и некритического восхищения гностицизмом («истинным» или «неискажённным» христианством), как его понимает И. Евлампиев, ему практически нигде не удаётся. Собственная мысль И. Евлампиева не лишена утопического очарования, но чрезвычайно скудна и банальна. Попробуем, однако, изложить её в основных тезисах, взятых непосредственно из авторского текста.

Credo здесь можно назвать следующую цитату, представляющую собой, по сути, вариант популярной в наше время *слабой теологии*: «В гностическом христианстве <...> апофатический, не-сущий Бог-Отец никаким образом не влияет на ход событий в земном мироздании, который отдан на попечение низших божественных сил. Поскольку одни из них (София) не хотят, другие (Демиург) не могут ограничить свободу человека, он является главным деятельным элементом мироздания, его свобода является абсолютной и всецело определяет не только его собственную судьбу, но и судьбу мира в целом» (с. 434).

Грамматическая несогласованность в приведённой цитате принадлежит оригиналу. Но мы хотим обратить внимание на несогласованность логическую: если Бог никак не влияет на мироздание не вследствие Своего решения, а из-за Своей чисто апофатической, отрицательной природы (как это имеет место и в случае платиновского Единого), то мир, конечно, и не «отдан» Им или кем-либо ещё «на попечение» низших сил; скорее, творение ими осуществлено по собственной

инициативе, со всей вытекающей из такого почина дальнейшей онтологической деградацией. Это в точности соответствует гностическому пессимизму, но портит оптимистические перспективы утопической интуиции И. Евлампиева, которая и составляет содержательное ядро его собственной философии. Вот почему российскому философу, ни в малейшей степени не являющемуся ни Валентином, ни Василидом, и приходится прибегать к языку, полностью аналогичному тому, который он язвительно критикует в тех случаях, когда им пользуются представители ортодоксии.

Весь пафос критики «исторического христианства» И. Евлампиевым сводится к надуманному противопоставлению креационизма и манифестационизма (с. 450–451). Конечное бытие, настаивает он, есть манифестация «абсолютного и бесконечного Бога, раскрывающая его содержание» (с. 451). Даже такой элементарный вопрос, как «кому и для чего раскрывающая», не только остаётся в книге без ответа, но даже не ставится. Между тем если бы Евлампиев ответил, что самому Богу, он вряд ли создал бы нечто более впечатляющее, чем «Феноменология духа» Гегеля, а если бы ответил, что самим конечным существам, наделённым свободой и сознанием ради благодати Божией, то ведь это и есть ответ ортодоксального креационизма. Если бы профессор И. Евлампиев прочитал такой сугубо иудейский памятник, как «Премудрость Иисуса, сына Сирахова» хотя бы в синодальном переводе, он обнаружил бы там высказывание, которое в принятой им логике счёл бы чисто гностическим: о Боге там в связи с многообразием и красотой творений сказано: «*Он есть всё*» (Сир. 43, 29). Это значит, что для иудейской ортодоксии конца старой эры, которую И. Евлампиев винит во всех примысливаемых им недостатках ортодоксии христианской, между манифестационизмом и креационизмом нет разницы: Бог открывает Себя в творении ради любви к нему. Так же пишет в начале Послания к Римлянам апостол Павел: «*Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы*» (Рим. 1, 20), а в речи в Ареопаге тот же апостол называет людей *родом Божиим* (Деян. 17, 29). Но И. Евлампиев нигде не проявляет хорошего знания текстов ни Ветхого, ни Нового Завета.

«Искажение учения Христа, — пишет он, — которое было осуществлено в ортодоксальной традиции, было связано с внедрением в него нескольких идей, позаимствованных из иудаизма: идеи антропоморфного Бога, подобного эмпирическому, несовершенному человеку; идеи Творения, которое создаёт онтологическую дистанцию между

Богом и миром; идеи грехопадения, за счёт которого человек полностью лишается божественной сущности, становится <...> несовершенным существом, не способным стать существенно лучшим, чем он есть; наконец, идея божественного Суда и Царствия Небесного как окончательной “награды” тем, кто был полностью послушен Богу и его служителям на земле» (с. 379). Эта цитата, в принципе, не нуждается в комментарии: легко заметить, что И. Евлампиев упрощает ортодоксию, зачем-то утверждая, что Бог в ней подобен эмпирическому человеку, а последний неспособен стать лучше и может лишь получить награду, причём, как прозрачно намекает автор, за послушание церковному клиру. Конечно, подобное упрощение христианства исторически существовало, но не как учение Церкви, а как его искажение, опошление, которому может подвергнуться любое учение.

Самое поразительное, однако, состоит в том, что И. Евлампиев не сводит концы с концами: немногим ранее он хвалит гностицизм за возвеличивание человека и отмечает, что св. Ириней «удивительно точно характеризует всю эту тенденцию гностического христианства, обвиняя своих противников в том, что они полагают *земного несовершенного человека в качестве образца для понимания Бога*» (с. 353, курсив авт.). Если это «удивительно точно», то выходит, что именно гностики делали Бога антропоморфным, хотя И. Евлампиев обвиняет в этом православных. Дальше, правда, он сам пишет: «В гностической философии Бог не является антропоморфным существом» (с. 394). Как мы помним из цитат выше, гностический Бог абсолютен, а творение (*creatio*) в гностицизме отрицается, допуская только проявление (*manifestatio*). Тем не менее в другом месте И. Евлампиев отмечает, что гностическому Богу присуще и несовершенство, и «концепция Творения»: «Если даже в самом Боге содержится некий элемент несовершенства, то сотворённые сущности никак не могут избежать печати несовершенства <...> Идея несовершенства первых порождённых божественных существ оказывается одной из наиболее важных в гностической концепции Творения, причём во всех её версиях» (с. 358).

Разбираться во всех противоречивых высказываниях профессора И. И. Евлампиева — дело неблагодарное. Человек, обладающий несомненной личной харизмой преподавателя (это можно видеть по его видеозаписям), который просто не дал себе труда выработать мировоззрение сколько-нибудь цельное, вместо этого посвятив жизнь борьбе с христианством, вызывает жалостное чувство. В этой борьбе он дошёл даже до высказываний в своём роде крайних, например призывая читателя

«вспомнить радикальную моральную диалектику Ф. Достоевского, герои которого именно через раскрепощение в себе зла обретают подлинную свободу и находят путь к совершенству» (с. 578, примеч. 474). Остаётся надеяться на то, что и этот призыв продуман им не до конца и не вполне серьёзен.

Илья Сергеевич Вевюрко

Источники

- Eriugena*. Periphyseon (The Division of Nature) / transl. by I. P. Sheldon-Williams, rev. by J. J. O'Meara. Montréal; Washington D. C.: Bellarmin; Dumbarton Oaks, 1987. (Cahiers d'études médiévales: Cahier special; vol. 3).
- Joannes Scotus*. De divisione naturae // PL. T. 122. Col. 439–1022D.
- Origenes Werke*. Bd. 5: De principiis / hrsg. von P. Koetschau. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913. (GCS; Bd. 22).

Литература

- Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2005.