

Богословско-исторический сборник

Выпуск № 1 (20)



Калужская духовная семинария

2021

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви № ИС Р21-109-0226

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОГО СБОРНИКА

Главный редактор:

митрополит Калужский и Боровский Климент,
канд. богосл., д-р ист. наук, ректор Калужской духовной семинарии

Заместитель главного редактора:

епископ Тарусский Иосиф (Королёв), кандидат богословия;

Члены редакционного совета:

протоиерей Вадим Суворов, доктор богословия;

Чернобаев А. А., доктор исторических наук;

Каширина В. В., доктор филологических наук;

Петров А. С., доктор исторических наук;

Пихоя Р. Г., доктор исторических наук;

Маслов С. И., доктор педагогических наук, профессор;

Никандров Н. Д., доктор педагогических наук, профессор;

Романов В. А., доктор педагогических наук, профессор;

Исаев Е. И., доктор психологических наук, профессор;

Краснощеченко И. П., доктор психологических наук;

протоиерей Димитрий Моисеев, кандидат богословия;

иеромонах Иоанн (Король), кандидат богословия —

ответственный секретарь;

протоиерей Сергей Третьяков, кандидат богословия;

диакон Димитрий Шатов, кандидат богословия;

Волкова А. Г., кандидат филологических наук;

Бессонов В. А., кандидат исторических наук;

© Калужская духовная семинария

© Калужское епархиальное управление

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере
связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Регистрационный номер: ПИ № ФС77-79390

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

Иерей Дмитрий Слугин.

Единение Бога и человека как важнейший аспект этики в трудах Н. О. Лосского 7

Антипов М. А.

Противоречия информационного общества в свете персонализма Н. А. Бердяева 20

Арсенов А. А.

Ум и сердце или интеллект? Взгляд современности и святоотеческое учение 29

Гречишников Н. П.

Циолковский и религия 37

Гречишников Н. П., иеромонах Мелитон (Приемко).

Взаимодействие античной философии и раннего христианства .. 45

Колесников С. А.

Богословско-экклезиологическая позиция В. Н. Лосского в 1930-х гг. 53

Мухаев В. М.

Семиотический анализ проскомидии православной Литургии 60

Прозорова Н. И.

«Путь меча»: феномен войны в осмыслении И. А. Ильина .. 65

Раздел II. ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Иерей Александр Митянин.

Интерпретация библейских образов первых людей и ветхоза-

ветных патриархов в советской антирелигиозной пропаганде и литературе в 50–70-е годы XX века 75

Раздел III. ИСТОРИЯ

Епископ Иосиф (Королев).

Канонизация прп. Пафнутия Боровского 86

Баринова С. Г.

Россия XVIII века: абсолютизм и фаворитизм 100

Иерей Максим Горбунов.

Епитимийная практика согласно памятникам церковной письменности II–IV вв. 108

Дьяков С.

Жизнь и подвиг новомучеников, в земле Калужской просиявших 116

Раздел IV. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

Иерей Иоанн Майоров.

Организационно-педагогическая работа протоиерея В. Зеньковского 125

Корень С. В.

Нозологическая характеристика гордыни как душевной патологии 140

Миронова М. Н.

Каверзный вопрос 147

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ 180

CONTENT

THEOLOGY AND BIBLICAL STUDIES

Priest Dmitry Slugin.

The Unity of God and man as the most important aspect of ethics
in the works of N. O. Lossky 7

Antipov M. A.

Contradictions of the information society in the light of N. A.
Berdyayev's personalism 20

Arsenov A. A.

Mind and heart, or intellect? The view of modernity and patristic
teaching 29

Grechishnikova N. P.

Tsiolkovsky and religion 37

Grechishnikova N. P., Hieromonk Meliton (Priemko).

Interaction of ancient philosophy and early Christianity 45

Kolesnikov S. A.

The Theological and ecclesiological position of V. N. Lossky in the
1930s. 53

Mukhaev V. M.

Semiotic analysis of the proskomidy of the Orthodox Liturgy.

Prozorova N. I.

«The Path of the Sword»: the phenomenon of war in the
understanding of I. A. Ilyin 65

PHILOLOGY AND SOURCE STUDIES

Priest Alexander Mityanin.

Interpretation of the biblical images of the first people and the Old Testament patriarchs in the Soviet anti-religious propaganda and literature in the 50–70s of the XX century 75

HISTORY

Bishop Joseph (Korolev).

The canonization of St. Paphnutius of Borovsky 86

Barinova S. G. Barinova S. G.,

Russia of the XVIII century: absolutism and favoritism 100

Priest Maxim Gorbunov.

Penance practice according to the monuments of church writing of the II–IV centuries 108

Dyakov S.

The life and feat of the New Martyrs, in the land of Kaluga shone forth 116

PEDAGOGY AND PSYCHOLOGY

Priest John Mayorov.

Organizational and pedagogical work of Archpriest V. Zenkovsky 125

Koren S. V.

Nosological characteristics of pride as a mental pathology 140

Mironova M. N.

Tricky question 147

REQUIREMENTS FOR THE DESIGN OF SCIENTIFIC
ARTICLES IN THE THEOLOGICAL AND HISTORICAL
COLLECTION 180

Раздел I. БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

УДК 215

Иерей Дмитрий Слугин

аспирант Московской православной духовной академии, преподаватель Саранской духовной семинарии Саранской и Мордовской епархии Русской Православной Церкви
e-mail: slugin13@mail.ru

Priest Dmitry Slugin

Post-graduate student of Moscow orthodox theological academy, teacher of Saransk theological seminary belonging to Saransk and Mordovia Eparchy of the Russian Orthodox Church
e-mail: slugin13@mail.ru

ЕДИНЕНИЕ БОГА И ЧЕЛОВЕКА КАК ВАЖНЕЙШИЙ АСПЕКТ ЭТИКИ В ТРУДАХ Н. О. ЛОССКОГО

UNITY OF GOD WITH MAN AS THE MOST IMPORTANT ASPECT OF THE ETHICS IN N. O. LOSSKY'S WORKS

Аннотация. В данной статье рассматривается этическое учение Н. О. Лосского в аспекте единения Бога и человека. Сущностным теоретико-методологическим конструктом философско-религиозной системы Н. О. Лосского выступает субстанциальный деятель, созданный Богом при сотворении мира и являющийся сущностью любого материального предмета и твари, в том числе человека. Он же — движущая сила и творческий источник своих собственных проявлений. Субстанциальные деятели находятся в постоянном состоянии выбора, предполагающего следование добру или злу. Если происходит следование добру, то осуществляется правильная эволюция в сторону действительной лич-

ности — человека (следующей ступенью становится обожение и пребывание в Царстве Божиим). Под правильной эволюцией Н. О. Лосский понимал следование нормам Божественного замысла о мире, которое сопутствует возрастанию в добре и ведет к порогу Царства Божия.

Abstract. The present article touches upon N. O. Lossky's ethical teaching in the light of God uniting with man. The main theoretical and methodological construct of N. O. Lossky's religiously oriented philosophical system is centred on a viable agent created by God in the process of the creation of the world and serving as the essence of any material object and creatures including a human being. This agent also serves as a moving power and a creative source of his own manifestations. All the agents are in a continual state of choice between good and evil. If they follow the good, it means they are on the right track to become true personalities (The next step is deification and stay in the Kingdom of God which). Under the correct evolution, N. O. Lossky understood following the norms of the Divine plan for the world, which accompanies the growth in good and leads to the doorstep of the Kingdom of God.

Ключевые слова: Н. О. Лосский, этика, теонормативная этика, субстанциальный деятель, единение Бога и человека.

Key words: N. O. Lossky, ethics, theonomic ethics, viable agent Unity of God with man.

Современный социум подвержен множеству морально-этических опасностей, грозящих духовным вырождением (и физическим в том числе), учитывая особенности человека как особого биопсихосоциального существа. Современные морально-нравственные проблемы общества связаны с деноминацией многих общечеловеческих ценностей, таких как солидарность, честность, любовь, нравственность. При этом возникают новые проблемы, от решения которых Церковь не может быть в стороне, это: попытки уничтожения

традиционных духовных ценностей, информационная вседозволенность, насаждение идеологии общества потребления, отчуждение и деперсонализация человека, экзистенциальный кризис, некоторые проекты трансгуманизма, формирование ложного виртуального сознания и т. д. Обширность этих проблем порождена переходом цивилизации на технико-информационную платформу, которая задает свои морально-нравственные противоречия эпохи.

Актуальность этической проблематики обусловлена постоянным интересом к этой проблеме в философии с попыткой христианского осмысления этики преимущественно русскими религиозными философами [8, с. 330], в число которых входил Н. О. Лосский, разработавший целую философскую систему, посвященную теонормной этике.

Н. О. Лосский — один из величайших философов XX века, оставивший после себя большое количество трудов и статей. Его жизнь была сложной, насыщенной и разнообразной, что в свою очередь отразилось и на его философии. Первая половина его жизни (до революции) прошла в отдалении от Церкви (философ даже отказался причащаться перед венчанием, сославшись на свое неверие) [7, с. 56]. Однако он, несмотря на это, всегда стремился познать Творца.

Н. О. Лосский разработал свое, оригинальное, учение, затрагивающее вопросы этики, эстетики, интуитивизма, метафизики, аксиологии, свободы и т. д. Опираясь на системы других философов (Плотин, Г. В. Лейбниц, Э. Гартман, Г. В. Ф. Гегель, А. Бергсон, И. Кант, А. А. Козлов, Э. Гуссерль, В. С. Соловьев и др.), он практически всегда занимал неоднозначную — «метафизическую» позицию, предлагая метафизический подход, который заключается в абстрактно-логическом представлении об Абсолютном Добре и взаимодействии всех ступеней ценностей на метафизическом уровне, что приводит к противоречию между этической теорией и идеал-реалистической персоналистической метафизикой.

Значительное влияние на мировоззрение Н. О. Лосского оказало и общение с такими выдающимися философами, как

Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, П. А. Флоренский и др.

В рамках своей гносеологии и аксиологии Н. О. Лосский разработал учение о перевоплощении, всеобщем спасении, субстанциальных деятелях, которое не согласуется с мнением Православной Церкви. Как говорил А. И. Титаренко, «Лосский стремился пересоздать христианство на новый лад, пытаясь восстановить утрачиваемый религией авторитет» [14, с. 20].

После смерти дочери Маруси (в 1919 г.) и прочтения сочинения П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины» он возвращается в лоно Церкви, при этом стремится сохранить учение о перевоплощении и всеобщем спасении. Несмотря на его христианское миропонимание, с точки зрения православной догматики эти взгляды по сути еретические и имеют сомнительный характер, поскольку основываются большей частью на рационалистических измышлениях самого философа (интуитивизм как инструментарий для восприятия и изучения внешнего, материального мира, духовного, душевного, Божественного и т. д., учение о перевоплощении, всеобщем спасении, субстанциальных деятелях и т. д.), истоки которого ведут к Платону и Аристотелю.

Центральным учением философа стало учение об этике и эстетике, которое неразрывно связано с его учениями о свободе, интуитивизме, метафизике и перевоплощении. По мнению Н. О. Лосского, именно стремление к истинной красоте и добру есть одно из важнейших условий единения Бога и человека. В статье мы остановимся на этическом аспекте проблемы единения Бога и человека.

Теонормальная этика выступает способом узрения той необходимой, искомой схемы интерпретации морально-нравственной компоненты связи Божественного и человеческого. Поэтому теонормальная этика направлена прежде всего не на взаимосвязь человека и общества, а на преодоление утилитарности в сфере мистической взаимосвязи с Богом. Таким образом, в смещении акцента с поиска отклика человека на допустимое поведение к социуму, трансформируется в

сферу интуитивного предвкушения правильности той или иной модели поведения. Общество перестает быть мерилom истинности и логико-семантические конструкции морали переносятся из сферы рационального истолкования (И. Кант «категорический императив») в интуитивно-мистическую сферу. Интуитивное постижение правильности, обоснованной нормативности поступков опирается не на свободно-индивидуальные произвольные толкования их в качестве таковых, а на догматы Церкви. Противоречия между светской этикой и теономной этикой выступают некоторым источником переосмысления интеллектуального положения человека в областях относительности и абсолютности, прагматичности и духовности, целесообразности (посюсторонности) и глубинной мистической смыслоположенности (потусторонности).

Важная задача теономной этики состоит не только в создании онтологического обоснования морали и воспроизводстве аксиосферы, но в большей степени мудрого руководства для реализации психической атмосферы радости бытия индивида, немислимого без приобщения к Богу. Любая морально-этическая система состоит из нормативной, ценностной, логико-семантической и гносеологической составляющих. Они имеют сложную взаимосвязь, проявляющую себя через разрешение конкретных проблем существования человека.

Относительно морально-этического учения Н. О. Лосского отметим, что нормативная составляющая в ней проявляется через стремления (воления), имманентные природе того или иного типа субстанциальных деятелей, и выражается в нормативной идее. Как справедливо отмечает Н. А. Веселова: «...нормативная идея — это то ядро субстанциального деятеля, которое после его телесной смерти остается неизменным, сохраняется целиком и оказывает влияние на жизнь субстанциального деятеля в следующих стадиях его развития» [4, с. 9]. Данные воззрения Н. О. Лосского перекликаются с древневосточными религиозно-философскими системами и во многом связаны с кармой, перевоплощением. Несмотря

на осуждение этого учения пятым Вселенским Собором, мыслитель включает его в свою философию.

Далее укажем на сущностный концепт теономной этики «нормативная идея».

Нормативная идея как концепт теономной этики приобретает онтологическую сущность, обуславливающую возможности духовного восхождения по иерархической структуре субстанциальных деятелей.

Логико-семантическая конструкция этической системы проявляет себя в стиле изложения, контекстах, методах изложения и интерпретации понятий, принципов, идей. В качестве примера возможно указать на обилие естественнонаучных примеров в обосновании этических взглядов мыслителя, в переплетающихся контекстах, затрагивающих различные дискурсивные поля: политическое, экономическое, правовое, морально-этическое.

Также следует отметить особый строй мысли христианского философа, отличающийся одновременно ясностью и простотой и в то же время высокой степенью эрудированности и эпистемологической многополярностью, лаконичным резюмированием важнейших идей, органичной текстуальной наполненностью. Относительно данного аспекта теономной этики предположим, что руководствуясь холистическим принципом как основной методологии построения философской системы, Н. О. Лосский целенаправленно возвращался к своим исходным идеям, переосмысливая их в дальнейшем под контекстуальным углом зрения полученных новых знаний и пытался вывести поистине целостную теоретическую картину своих представлений путем обращения к перманентной рефлексивной практике как инструменту познания [9, с. 6].

Также предположим, что построение этической и в целом всей философской системы Н. О. Лосским происходило не в отрыве от христианского вероучения и не в процессе его тривиального философского переосмысления, а именно в стремлении к раскрытию богатства его идейного содержания и спасительной миссии для всего человечества.

В основе теономной (заповеданной Богом) этики философа лежит учение о субстанциальных деятелях, созданных Богом при сотворении мира и являющихся сущностью любого материального предмета и твари, в том числе человека, движущей силой, творческим источником своих проявлений. Субстанциальные деятели творят все процессы и события, все реальное бытие, в том числе акты познания [11, с. 78]. Субстанциальные деятели — это монады Лейбница, только не замкнутые в себе, а имеющие онтологическую связь друг с другом. Но сам философ избегал термина «монада» и предпочитал использовать термин «субстанциальные деятели», дабы не было отождествления с монадами Лейбница [13, с. 120]. На этом учении строится его основополагающий тезис «все имманентно всему», объясняющий практически все его философские воззрения.

Субстанциальные деятели делятся на потенциальных личностей: атомы, молекулы, кристаллы, животные и т. д. — и действительных личностей, к которым относится человек. «При нормальной эволюции субстанциальный деятель удостоивается обожения по благодати, становится членом Царства Божия» [10, с. 84].

Существенное значение для понимания процесса единения Бога и человека в философской системе Н. О. Лосского придается процессу правильной эволюции, он отмечает: «Члены психоматериального царства бытия развиваются в направлении усложнения и обогащения своей жизни. Эта эволюция осуществляется ими свободно путем самостоятельного искания правильного пути и самоличного творчества; поэтому она вовсе не есть линейный и единообразный процесс» [9, с. 66].

Понятие эволюция в учении Н. О. Лосского понимается в более широком плане, нежели понятие «эволюция» в естественно-научном дискурсе, подразделяя векторы эволюционного процесса на правильную эволюцию и сатанинскую эволюцию. В работе «Условия абсолютного добра» он пишет: «Эволюция может быть названа нормальной, если она совершается

согласно нормам Божественного замысла о мире, сопутствуется возрастанием в добре и ведет к порогу Царства Божия. Но она может совершаться и в обратном направлении, принимая характер возрастания в зле и все совершенствующегося противоборства Богу. Это — сатанинская эволюция» [9, с. 66].

В связи с этим возникает сущностный вопрос: как обожение может быть результатом эволюции?

Отрицая крайности обожения как отождествления человека с Богом и обособления от Бога, Н. О. Лосский указывает на третий путь: «оставаясь до конца отличным от Бога, тварное существо может удостоиться тесного союза с Богом, благодаря которому все деятельности его будут осуществляться в интимной связи с Божественной жизнью, и, таким образом, оно будет активно соучаствовать в абсолютной полноте бытия» [9, с. 47].

Полагаем, что такой методологический выбор философа подхода к обожению наиболее правилен, поскольку направлен на союз человека с Богом, в котором возможна правильная духовная эволюция, предполагающая жизнь в согласии с нормами Божественного замысла и возрастанию в добре.

В данном контексте важно расставить приоритеты, цель и средства, которые ведут к правильной эволюции. Н. О. Лосским обосновывается явление ложного Добра, которое в интерпретации Е. П. Борзовой «свойственно деятелям, стремящимся к абсолютной полноте бытия и совершенству и даже задающим целью осуществить Добро для всего мира и несомненно по своему плану. Это делается для того, чтобы занимать самое высокое место в мире, стоять выше всех других и выше самого Бога» [3, с. 88], что является по своей природе гордыней и отпадением от Бога.

Проводя анализ духовной эволюции (правильной эволюции), Н. О. Лосский делает значительный акцент на учении В. С. Соловьева, который разрабатывал свое учение об эволюции природы, согласно которому все в мире стремится к абсолюту, а мир — всеединство в состоянии становления. Философом выделяется пять ступеней эволюции (царств): 1) минеральное царство; 2)

растительное; 3) животное; 4) человеческое; 5) царство Божие. Бытие, подчеркивал В. С. Соловьев, развивается посредством реализации нравственного смысла, заключающегося в движении к высшей цели, для достижения которой происходит процесс эволюции.

Представляет интерес механизм правильной эволюции с позиции перехода неорганической формы материи в органическую и далее в духовное царство. Каждое предыдущее царство служит «материей» для последующего, направленного на более высокие, ценные и более содержательные деятельности. Так, неорганическое вещество — основа для растительных функций, растительные — для животных, животные — для функционирования разума и т. д. Эволюционный механизм выступает не только усложнением, прогрессом, но и процессом собирания Вселенной.

Н. О. Лосский понимает обожение как результат правильного процесса эволюции и перевоплощений. На этом примере наглядно просматривается стремление философа объединить совершенно разные подходы и взгляды. Конечную цель — обожение он характеризует практически верно: «...всякий тварный член Царства Божия есть личность, достойная приобщиться к Божественной полноте бытия вследствие избранного ею пути добра и действительно получившая благодатно от Бога доступ к усвоению Его бесконечной жизни и деятельному участию в ней; это — личность, достигнувшая обожения по благодати и вместе с тем имеющая характер хотя и тварной, но все же всеобъемлющей абсолютной самоценности. Всякая такая личность есть тварный сын Божий» [11, с. 89]. Она совпадает со святоотеческим преданием о том, что обожение — это стяжание Духа Божия, как говорил преподобный Серафим Саровский [1, с. 24], и что при обожении человек становится нетварным по благодати, как говорил святой Григорий Палама [12, с. 59].

Но сам путь единения Бога и человека противопоставляется православной догматике и учению святых отцов. Н. О. Лосский полагает равенство субстанциальных деятелей, к которым в том

числе относится человек (действительная личность), а также атомы, молекулы, кристаллы, животные и т. п. (потенциальные личности).

Относительно идеи перевоплощения в учении Н. О. Лосского мы предполагаем, что она использовалась как необходимая конструкция для объяснения процесса эволюции субстанциальных деятелей, поскольку телесная смерть разрушает только такие формы жизни, которые не заслуживают вечного сохранения, в отличие от неразрушимого тела компоненты членов Царства Божия.

Следуя «логике» метафизики персонализма, субстанциальный деятель может эволюционировать из атомов в человека (путем притягивания, объединения, организации с другими деятелями, ухода от эгоизма и стремления к любви), хотя для этого потребуется большое количество времени.

В ходе нашего исследования сразу возникает несколько вопросов, без ответа на которые нельзя далее разбирать процесс единения Бога и человека: как субстанциальные деятели, пребывая в состоянии потенциальных личностей (атомы, молекулы, животные и т. д.), не обладая самосознанием, разумностью и свободой, несмотря на то, что сами являются движущим творческим источником, могут иметь «акты познания», способные их поставить перед выбором — следовать добру или злу? Если же происходит стремление к добру, то происходит правильная эволюция в сторону действительной личности — человека (следующей ступенью становится обожение и пребывание в Царстве Божиим)?

Философ конкретно не объясняет, как и каким образом, при помощи какого инструментария (если отбросить абстрактное и недосказанное им понятие стремления к Богу, добру, самопожертвованию и т. д.) происходит правильная эволюция. Он утверждает, что стремление субстанциальных деятелей как сущностей вневременных и бессмертных к Богу, добру и красоте является заложенной и императивной, но не обязательной потенцией при создании субстанциальных деятелей Богом. Под влиянием свободной воли субстанциальных

деятелей стремление к Богу может искажаться и принимать противоположный характер.

На основании субъективных (интуитивных) размышлений философ объясняет эволюцию (от потенциальных до действительных личностей) учением о персонализме (весь мир наполнен жизнью, и кроме жизни нет ничего) [11, с. 97] и следствием, производными волевыми стремлениями самих субстанциальных деятелей как творческих источников своих проявлений. По данному вопросу, на наш взгляд, коротко и ясно высказался В. В. Зеньковский: «Перед нами чрезвычайно фантастическая картина «самотворения» субстанциальных деятелей» [5, с. 644].

Вместо решения одних вопросов возникают другие, которые вытекают из все усложняющейся системы миропонимания Н. О. Лосского: на каком этапе эволюции (из потенциальных личностей в действительные) появляется образ и подобие Божие в человеке. Углубляясь в размышления философа, мы можем прийти к выводу, что если атом, поддерживаемый творческой и разумной силой субстанциального деятеля (как его сущности), может при свободном стремлении к добру в конце концов достичь обожения и Царства Божия, то образ и подобие Божие присущи субстанциальным деятелям уже на первых ступенях своего развития. «Бог творит потенцию личности, но не действительную личность» [6, с. 330]. Это в корне противоречит учению Православной Церкви, так как носителем образа и подобия Божиего может являться только человек, и только он может достичь обожения благодаря искупительной жертве Иисуса Христа.

Формула Лосского «все имманентно всему» и практическое равенство всех субстанциальных деятелей принижают человека, сводят его на уровень более низших существ при заявленном первенстве человека: «Сказать, что Бог сотворил субстанциальных деятелей, не придав им никакого эмпирического характера, это значит утверждать, что Бог не творил кислорода, азота, воды... бактерий чумы или холеры... клопов, вшей, тигров, орлов, берез, дубов... солнца, планет и

т. п.» [6, с. 331]. Однако это не единственное противоречие. Философия всеединства и вытекающее из нее учение о перевоплощении вносят сильное разделение между его антропологией и антропологией христианской.

У Н. О. Лосского учение о перевоплощении переходит в учение о всеобщем спасении, в том числе духов тьмы: «Ничтожность зла, наличие имманентных наказаний и заботы Провидения о каждой личности рано или поздно приведут к тому, что даже и осатаневшее существо покается, вступит окончательно на путь добра и удостоится спасения» [10, с. 78].

В христианской Церкви данного учения придерживались Ориген и святой Григорий Нисский. Несмотря на частное мнение, это учение было осуждено как ересь на пятом Вселенском Соборе [2, с. 204]. Многие философы, на которых опирался Н. О. Лосский, также придерживались данного учения: В. С. Соловьев, А. А. Козлов, Г. В. Лейбниц и др.

Субстанциальный деятель в концепции Н. О. Лосского предстает в качестве обладающего личным индивидуальным бессмертием, творящим все реальное бытие и являющимся конкретно идеальной сущностью, которая связывает прошлое, настоящее и будущее. Такой ракурс рассмотрения вскрывает антропологические корни этического учения Н. О. Лосского, задавая интуитивистко-мистический настрой к постижению абсолютных констант бытия. Темпоральность также раскрывается под особым ракурсом этоса, особым образом связываясь с деятельной сущностью человека, его свободой воли и ответственности за происходящее, что на наш взгляд выступает одним из основных элементов новизны этических изысканий мыслителя.

Установка на основополагающее постулирование нетождественности Бога мирозданию, рассматривающаяся с позиции метафизической логики, вполне сочетается с поиском этического обоснования единства мира и морально-нравственных ценностей (ценностных абсолютов): добра, красоты, истины. В этом и заключается основополагающий тезис противостояния релятивности морали, порождающей разногласия и разлад, как личностный, так и социальный.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Беседа преподобного Серафима Саровского с Мотовиловым Н. А. о цели христианской жизни. — М.: Духовное преображение, 2017. — 64 с.
2. *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли / сост. Д. В. Шатов, В.В. Шатохин. — М.: Поколение, 2007. — 720 с.
3. *Борзова Е. П.* Николай Онуфриевич Лосский : философские искания. — СПб. : Издательство «СПБКО», 2008. — 132 с.
4. *Веселова Н. А.* Этическая концепция Н. О. Лосского // Среднерусский вестник общественных наук. — 2009. — № 2. — С. 7–11.
5. *Зеньковский В. В.* История русской философии. — Харьков: Фолио; М.: Эксмо-Пресс, 2001. — 896 с.
6. *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло / сост. А. П. Поляков, П. В. Алексеев, А. А. Яковлев. — М.: Республика, 1994. — 432 с.
7. *Лосский Н. О.* Воспоминания: Жизнь и философский путь. — М.: Викмо-М, 2008. — 400 с.
8. *Лосский Н. О.* История русской философии. — М.: Академический проект, Трикста, 2018. — 551 с.
9. *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра: Основы этики. Характер русского народа. — Минск: Изд-во Белорусского Экзархата Московского Патриархата, 2011. — 528 с.
10. *Лосский Н. О.* Учение о перевоплощении. Интуитивизм. — М.: Прогресс, 1992. — 208 с.
11. *Лосский Н. О.* Ценность и бытие. Бог и царство Божие как основа ценностей. — Paris: YMCA -Press, 1931. — 136 с.
12. *Мандзаридис Г.* Обожение человека. По учению святителя Григория Паламы. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. — 128 с.
13. *Роцинский С. Б.* Русские версии монадологии // Метафизика Лейбница: современные интерпретации. — М. : Рос. акад. гос. службы, 1998. — С. 119–141.
14. *Титаренко А. И.* Классическая этика Абсолюта // Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. — М.: Политиздат, 1991. — С. 5–22.

УДК 140.8

Антипов М. А.

к. филос. н., доцент кафедры
церковной истории и философии
Пензенской духовной семинарии
e-mail: 210483@inbox.ru

Antipov M. A.

PhD. Associate professor for the Chair
of Church History and Philosophy
e-mail: 210483@inbox.ru

ПРОТИВОРЕЧИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА В СВЕТЕ ПЕРСОНАЛИЗМА Н. А. БЕРДЯЕВА

THE DIFFERENCES IN THE INFORMATIONAL SOCIETY IN CONTEXT OF PERSONALISM OF N. BERDYAEV

Аннотация. Статья посвящена положению человека в информационном обществе, рассматриваемом в свете учения русского религиозного мыслителя Н. А. Бердяева. Рассуждения в статье основаны на утверждении аксиологической нейтральности техники как таковой и применимости оценочных суждений к характеру ее использования человеком. В статье развивается идея о том, что современное общество, которое характеризуется информатизацией, цифровизацией, глобализацией, омассовлением общественного сознания, развитием киберкультуры и подобными тенденциями, ставит человека в особые условия существования. С точки зрения учения Николая Бердяева рассматриваются противоречия существования человека в подобных условиях. Среди них уделяется внимание автоматизации и объективации, навязыванию материальных псевдоценностей, формированию

и манипулированию массовым сознанием, увеличению сходства человека с машиной. В завершении статьи делается вывод о важности развития каждым человеком в себе личностного духовного начала.

Abstract. The article is devoted to the position of a person in the information society, considered in the light of the teachings of the Russian religious thinker N. A. Berdyaev. The reasoning in the article is based on the assertion of the axiological neutrality of technology as such and the applicability of value judgments to the nature of its use by a person. The article develops the idea that modern society, which is characterized by informatization, digitalization, globalization, the massification of public consciousness, the development of cyber culture and similar trends, puts a person in special conditions of existence. From the point of view of the teachings of Nikolai Berdyaev, the contradictions of human existence in such conditions are considered. Among them, attention is paid to automation and objectification, the imposition of material pseudo-values, the formation and manipulation of mass consciousness, an increase in the likeness of a person with a machine. At the end of the article, a conclusion is made about the importance of the development of a personal spiritual principle by each person in himself.

Ключевые слова: философское учение Н. А. Бердяева, информационное общество, персонализм, личность, объективация.

Key words: philosophical doctrine of N. A. Berdyaev, information society, personalism, personality, objectification.

Современное общество характеризуется как информационное, т. к. цифровые технологии прочно вошли в нашу жизнь, а цифровые гаджеты стали нашими постоянными спутниками.

Цифровизация и интернет поставили человека в новые условия существования, которым свойственна противоречивость. С одной стороны, удобство, комфорт, экономическая и техническая эффективность, стирание географических границ коммуникации, доступность самых различных знаний, возможности для самообразования и саморазвития и другие преимущества, с другой

стороны, новые формы зависимостей, снижение физической и умственной активности и как следствие деградация, игнорирование морали, погружение в информационный хаос, омассовление культуры.

Такая неоднозначность влияния цифровых технологий на нашу жизнь связана с противоречивой природой человека: техника, в том числе и цифровая, сама по себе нейтральна в этическом плане, так как это совокупность средств, созданных homo sapiens для преодоления своей биологической ограниченности и увеличения собственных возможностей в различных сферах жизнедеятельности. Оценочные рассуждения возможны относительно не техники самой по себе, а того, как она применяется человеком и как он к ней относится. Чтобы техника выполняла свое назначение и не поработала человека, необходимо развитие духовности, нужны усилия по тому, чтобы не поддаваться соблазну машинизма и автоматизации. Таким образом, противоречия основанного на сети интернет и цифровых технологиях информационного общества во многом имеют антропологические основания, то есть порождены природой человека.

Самобытное и глубокое учение о человеке, обращение к которому поможет более явно понять современную социокультурную ситуацию, было сформировано русскими религиозными мыслителями второй половины XIX — первой половины XX века. Из всей плеяды философов, относящихся к данному направлению, обратимся к учению Н. А. Бердяева, к которому применяются понятия «персонализм» и «религиозный экзистенциализм». Согласно данному мыслителю, человек как биологическое и социальное существо (то есть как индивидуум) принадлежит материальному объективированному миру, а как существо духовное (личность) стремится к трансцендированию — экзистенциальному общению с Богом. При этом личность не является частью целого, скорее личность — это воплощение духовности, и человек «сознает себя образом и подобием Божиим и каплей в море природной необходимости» [2, с. 296].

Сначала определим ряд важных методологических пунктов:

1. Религиозная философия понимается мною как способ рас-

смотрения предельных мировоззренческих вопросов с опорой на христианскую картину мира, но с нестрогим следованием православным догматам и святоотеческому наследию.

2. В учении Н. А. Бердяева меня будет интересовать в большей степени философско-антропологическая и социально-философская проблематика, а его же расхождения с догматическим богословием и патрологией «вывожу за скобки», принимая его как данность и свойство всей русской религиозной мысли.

3. Данная статья — это попытка экзистенциального анализа социально-философской проблематики, когда общественные явления и процессы рассматриваются в направлении от человека к социуму, а не от социума к индивидам. Это означает, что «с экзистенциальной точки зрения общество есть часть личности, ее социальная сторона» [с. 11]. Таким образом, в существовании человека раскрываются особенности социальной жизни и характер социальных процессов, а значит познать их можно только антропологически. Подобный экзистенциальный подход проявляется не только у Н. А. Бердяева, но и целого ряда западных мыслителей, например, С. Кьеркегора, К. Ясперса, Ж. Марселя [4, 5, 6].

Главное противоречие между человеком и обществом, согласно Н. А. Бердяеву, выражено в объективации, под которой он понимает «безличность, выброшенность человека в детерминированный мир» [1, с. 11]. Иными словами, объективация — это своего рода отчуждение, когда человек живет не своей жизнью, а действует по шаблонам, мыслит по стереотипам. «И величайшая опасность, которой подвергается человек на путях объективации, есть опасность механизации, опасность автоматизма» [1, с. 20].

Значительные риски объективации содержит глобальная сеть интернет, так как преимущественно это пространство массовой культуры, а значит навязывания образцов моды, поведения, речевых сленговых выражений. Социальные сети — это пространство гламура, под которым я понимаю яркую и красивую форму при бедном или инвертированном содержании. И поведение человека в социальных сетях становится механистичным, что проявляется, к примеру, в том, чтобы сделать фото покрасивее, выложить его у себя в аккаунте в надежде собрать как можно больше лайков.

Интернет-пользователи подчиняются условиям сетевой эпохи, одним из которых, к примеру, является боди-перфекционизм. Глядя на яркие фото девушек и молодых людей с модельной внешностью, человек начинает считать, что так должны выглядеть все и он сам, и возникает недовольство собой, своей данной от природы нормальной внешностью. И такой интернет-юзер не догадывается или не хочет принять тот факт, что фото может быть обработано в «Фотошопе», что над лицом и телом на фотографии уже трудился пластический хирург, или что перед фотографированием «модель» провела несколько часов в кабинете визажиста.

Еще один пример цифровой объективации — навязывание культа денег и богатства, когда блогеры агрессивно демонстрируют свой высокий финансовый статус, хотя зачастую это может быть фейком. В результате подростки и молодежь начинают мечтать о большом количестве денег, при этом игнорируя ценности труда, знаний и образования, не задумываясь о том, что «легкие деньги» удастся заработать лишь единицам. Такое навязывание культа денег Н. А. Бердяев называл «скрытой диктатурой в капиталистическом обществе [1, с. 29].

Говоря о человеке, философ указывает на наличие в нем глубокого «я» — его личности и поверхностного «я», которое может быть не одно, а их может быть несколько в соответствии с набором играемых человеком ролей в обществе. При этом поверхностное «я» способно к сообщениям, но не способно к общению [1, с. 10]. Как нельзя лучше эти слова описывают ситуацию в сфере интернет-коммуникаций посредством виртуальных социальных сетей, когда человек может иметь в социальной сети профиль, не соответствующий его подлинному «я», чаще всего представляющий его «улучшенную версию», то, каким бы он хотел быть в реальности. И в сети он общается от имени этого виртуального «я». Кроме того, коммуникация в виртуальных социальных сетях — это часто именно обмен сообщениями, так как для искреннего разговора, диалога все же более подходит «живой» традиционный формат.

Привыкнув общаться в социальных сетях и мессенджерах и испытывая острую нехватку свободного времени из-за убыстрения

темпа жизни в современную эпоху, человек, выражаясь языком Н. А. Бердяева, все больше заменяет «экзистенциальные общения» (искренние, свободные, где он раскрывает свое подлинное «я») «объективными сообщениями» [1, с. 12], то есть разговорными клише, дежурными фразами, отговорками, деловыми переписками и т. д. Наше общение зачастую сковывается социальными условностями, искусственными рамками, мы вынуждены находиться в обществе, построенном на лжи, недоверии, лицемерии, двуличности, фальши. Особенно подмена правды ложью, либо искажение истины характерно для интернет-коммуникаций, начиная от фейков в новостях и постах и заканчивая искажением личной информации, либо информации о других пользователях. Это полностью противоречит тому, что, как писал Н. А. Бердяев, «личность человеческая должна быть в свободном общении, в свободной общности, в коммюнитарности, основанной на свободе и любви» [1, с. 20].

Объективация или порабощение человека проявляется в наши дни и в форме манипуляций общественным сознанием со стороны средств массовой информации, а современные цифровые технологии и сеть Интернет предоставляют широкие возможности для этого. Если в 1939 году Н. А. Бердяев писал: «средний человек нашей эпохи имеет мнения и суждения той газеты, которую он читает каждое утро, она подвергает его психическому принуждению» [1, с. 29], то сейчас эту фразу можно распространить на электронные СМИ. А если учесть их глобальную аудиторию и сетевой характер распространения сообщений, то их действенность, по сравнению с печатными медиа, намного выше по силе.

На мой взгляд, наглядная метафора данной ситуации представлена в кинофильме «Матрица» 1999 года. Сознание человека цифровой эпохи погружено в матрицу — комплекс фейковых новостей, гламурного мира шоу-бизнеса, пропаганды, рекламы, моды, навязываемых псевдоценностей объективированного мира, в котором «всегда инициаторы и творцы новой мысли и новой жизни были преследуемы, угнетаемы и нередко казнимы», а «средний человек социальной обыденности торжествовал» [1, с. 30].

Современная социокультурная ситуация, таким образом, явля-

ется логичным результатом развития социума, в котором материальное и объективированное важнее духовного и личностного. Это определенный этап в развитии эпохи цивилизации, которую философ определяет как такую, где «господствуют массы и техника» [1, с. 56]. Конституируемая и поддерживаемая современной цифровой техникой и достижениями в сфере информационных технологий киберкультура является в большинстве своем массовой, так как ее составляющие отличаются простотой содержания, доходящей до примитивизма, яркостью образов, направленностью на наиболее низменные потребности человека, гедонистической ориентированностью, коммерциализацией. Несмотря на присутствие и других форм культуры — элитарной и традиционной, а также различных субкультурных пластов, наибольшей популярностью в интернет-среде пользуется именно продукция массовой культуры и она позволяет манипулировать сознанием пользователей, навязывать определенный образ мыслей, установки поведения, мировоззрение и т. д.

Интернет, таким образом, часто выступает эффективным средством формирования массового человека, которому свойственны «невыраженность личности, отсутствие личной оригинальности, склонность к смешению с количественной силой данного момента, необыкновенная способность к заражению, подражательность, повторяемость» [1, с. 55]. Особенно такому воздействию подвержены дети и подростки, иллюстрацией чего недавно послужили протестные акции в поддержку известного оппозиционера Навального, когда школьники и студенты выходили на улицы в ответ на обращения в социальных сетях.

Как никогда актуальными представляются и мысли русского философа об отношениях человека с техникой: о том, что вместо того, чтобы быть для людей средством, она часто превращается в цель деятельности [3, с. 147]. Человек поработается техникой, возводя ее в объект почитания и создавая новый культ — культ технического прогресса. Помимо этого можно усмотреть пророческий смысл в словах «машина хочет, чтобы человек принял ее образ и подобие» [3, с. 149]. Человек становится похож на машину не только в глубинно-экзистенциальном смысле тем, что его

поведение все более автоматизируется и подчиняется объективации, но и в более явном. К таким признакам относятся формирование клипового мышления, которому свойственно оперирование внешней стороной знаков (синтаксисом) без постижения их смысла (семантики), киборгизация (сращивание телесно-органического с техническим), размывание глубинного «я» человека в виртуальных аватарах в социальных сетях и чатах.

Таким образом, то общество, которое мы называем информационным, в контексте учения Н. А. Бердяева предстает закономерным этапом развития цивилизации, построенной на основе объективации. Сфера духовности, где проявляется подлинное «я» и раскрывается личность, затмевается предельно рационализированным и автоматизированным миром высоких технологий. Риски и противоречия информационной эпохи обусловлены прежде всего тем, что техника из средства превращается в цель и подчиняет себе человека в плане формирования зависимости от современных устройств, средств связи, интернета и т. д. При этом в концепции объективации, которая позволяет глубже понять противоречия современной эпохи, Н. А. Бердяев выразил христианскую идею о поврежденности природы человека грехом. Именно из-за этого человек разорван между духовно-личностным, означающим устремленность к Богу, и биологическим и социальным, выражающим подчиненность человека природным законам и общественным условностям, которые ограничивают его свободу.

Это не означает, что нужно отказываться от благ цивилизации и достижений научно-технического прогресса. Способом преодоления сложившихся противоречий является адекватное отношение к благам цифровой эпохи и стремление жить не только как биологический индивид и исполнитель социальных ролей, но и как личность, то есть существо духовное, сотворенное Богом и наделенное свободой и способностью к творчеству. В широком и эклектичном информационном пространстве, предлагающем множество идентичностей, идеологий, систем ценностей, мировоззрений, главное оставаться самим собой, жить в соответствии с верой и своим «призванием, независимо от размера дарований» [1, с. 21]. Объективация означает подчинение социальному детер-

минимуму и отказ от свободы в пользу снижения ответственности, ухода от необходимости делать выбор и принимать решения. Поэтому существование на личностном уровне требует волевых усилий и духовной работы над собой.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека — М.: АСТ, АСТ Хранитель, 2006. — 125 с.
2. *Бердяев Н. А.* Смысл творчества // Бердяев Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества* — М.: Правда, 1989 г. — 607 с.
3. *Бердяев Н. А.* Человек и машина // *Вопросы философии*. — 1989. — № 2. С. 147–162.
4. *Кьеркегор С.* Страх и трепет — М.: Республика, 1993 г. — 109 с.
5. *Марсель Г.* К трагической мудрости и за ее пределы // *Проблема человека в западной философии: Переводы / Общ. ред. Ю. Н. Попова* — М.: Прогресс, 1988 г. — 552 с. — с. 404–419.
6. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории — М.: Республика, 1994 г. — 527 с.

УДК 233.5

Арсенов А. А.

магистрант Сретенской духовной семинарии
e-mail: alexarsenov@rambler.ru

Arsyonov A. A.

Student Sretenskaya Theological Seminary
e-mail: alexarsenov@rambler.ru

УМ И СЕРДЦЕ ИЛИ ИНТЕЛЛЕКТ? ВЗГЛЯД СОВРЕМЕННОСТИ И СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ

MIND AND HEART, OR INTELLECT? THE VIEW OF MODERNITY AND PATRISTIC DOCTRINE

Аннотация. На протяжении веков человечество задумывалось над проблемой разума, его структуры и объективности. Святые отцы и светские философы неоднократно возвращались к этому вопросу. Сегодня в мире ум как объект исследования упразднен, а для оценки развития личности используется термин «интеллект». Именно интеллект принято совершенствовать и даже воплощать в искусственных системах. Несмотря на распространенность термина, не существует единого определения интеллекта как с философской, так и с естественно-научной точек зрения. В статье представлены соотношение современного «интеллекта» и святоотеческого «ума и сердца», их место и роль в познании и в духовной жизни человека.

Abstract. For many centuries humanity has meditated about the problem of the mind, for its structure and objectivity. The Holy fathers and secular philosophers focused on this question repeatedly. Now the mind is abolished as an object of research in the scientific world, and the term «intellect» is used for the assessment of the individual

development. Intellect is called up to be improved and even to be recreated in artificial systems. Despite the ordinariness of the term, there is no single definition for intellect, either from a philosophical or from natural-scientific view. The relationship between the modern «intellect» and the patristic «mind and heart», their place and role in the knowledge and in the spiritual life of a person are presented in the article.

Ключевые слова: ум, разум, рассудок, интеллект, сердце, познание, наука, философия, святоотеческое учение.

Key words: mind, reason, intellect, intelligence, heart, cognition, science, philosophy, patristic doctrine.

На протяжении многих столетий мыслители разных стран и конфессий задаются вопросом объективности разума и соотнесения его с человеком. В дохристианскую эпоху этот вопрос рассматривался философами, после, наряду с ними, — святыми отцами Церкви. В наше время проблема разума как такового, а также отдельных его характеристик перешла в категорию физиологическо-психологических исследований.

Для полноты взгляда на историческое развитие мысли человечества о разуме необходимо кратко остановиться на плодах философских исследований. Так, начиная с дохристианских времен и вплоть до эпохи Возрождения, большинство мыслителей, как религиозных, так и нерелигиозных, использовали целый набор понятий для определения различных функций сознания. Античные философы чаще всего оперировали терминами «ум», «разум», «рассудок». Некоторые из них отождествляли Ум и Бога, другие определяли Бога источником ума. Разум и рассудок по отношению к уму рассматривались в человеке в подчиненном положении. Высшее счастье ума — это созерцание Бога. В эпоху Возрождения Бог в трудах некоторых мыслителей начинает умалаться до природного закона. Однако и у философов Нового времени мы находим рефрен нематериальности разума, в противоположность рассудку, наряду с появляющимися идеями о его

материальности. Разум — выше человеческого опыта (И. Кант), в то время как рассудок непосредственно связан с опытом. На пороге XX века возникает переворот: материалисты постулируют, что не материя является продуктом духа, а дух есть высший продукт материи. «Прогрессивность» научного знания становится главным аргументом отсутствия необходимости Бога в картине мира и, соответственно, разума. В связи с этим дальше мысль о разуме идет уже в разрезе нейронаук и возможностей головного мозга человека — собственно, той самой материи, продуктом которой «должен» быть дух.

В XX веке термины «ум» и «разум», как слишком всеобъемлющие и неудобные к исследованию, в значительной степени разделяются, уступая в научном сообществе место «познавательным функциям» головного мозга. Не стоит думать, что ранее не было известно о связи мозга и мышления: впервые в известной нам литературе взаимосвязь разума и мозга была определена еще Гиппократом (V век до Р. Х.). Однако в прошлом веке жажда человечества к исследованию самого процесса познания очень активно захватила нейрофизиологов и нейропсихологов, в результате чего появилось множество трудов по связи различных структур мозга с теми или иными познавательными функциями. Так, наряду с другими высшими способностями человека, входит в распространенный обиход и термин «интеллект».

Стоит обозначить, что, несмотря на кажущуюся очевидность, на сегодняшний день нет единого понятия интеллекта. Искомый термин в Большом Энциклопедическом словаре выглядит следующим образом: интеллект (от лат. *Intellectus* — познание, понимание, рассудок) — способность мышления, рационального познания; латинский перевод древнегреческого понятия *нус* («ум»), тождественный ему по смыслу [12]. Однако количество определений термина «интеллект» прямо пропорционально количеству философских и психологических словарей, которые с разными оттенками трактуют рассудочную способность человека.

С медицинской точки зрения интеллект определяется как способность к обобщению и абстрагированию, осуществлению счетных операций, анализу и синтезу информации, вынесению суж-

дений и умозаключений [11, с. 170–171]. Наряду с памятью, речью и еще несколькими функциями интеллект относится к высшим психическим, или познавательным, функциям человека.

Следует отметить, что, несмотря на способность современной науки «разложить» познавательный акт на многомерные ряды процессов, их механизмы в большинстве своем остаются неясными. Более того, множество ученых, начиная с самого известного исследователя связи головного мозга и его функций — У. Пенфилда, — и продолжая современными исследователями разумной деятельности человека (Т. Нагель, Д. Деннет, Т. В. Черниговская и др.), — признают, что «поймать» разум как таковой пока не удается. В коре полушарий мозга «не существует такого участка, электрическая стимуляция которого могла бы заставить пациента верить или принять решение», так же как и «привести к активации рассудка или мышления» [8, с. 145–146]. Это ставит под сомнение саму возможность понимания мыслительно-познавательной деятельности человека на материальном, физиологическом уровне.

Тем временем, пока наука не смогла постигнуть механизмы вполне «физиологических» функций разума, необходимо заметить, что возможности человека как Богом созданного существа, наделенного духом, — превышают «физиологию». Дух может проявлять себя обширнее возможностей тела. А ум — понятие более широкое по сравнению с рассудком.

В святоотеческой традиции ум воспринимается как созерцательный орган человека, который предназначен для связи человека с нематериальным, невидимым, восприятия Божественных откровений и проникновения в суть вещей, а через это — обретение мудрости. Преподобный Антоний Великий так говорит об уме: «Глаз видит видимое, а ум постигает невидимое. Боголюбивый ум есть свет души. У кого ум боголюбив, тот просвещен сердцем и зрит Бога умом своим» [1, с. 448]. Первое и главнейшее назначение ума в человеке — соединение его с Богом. «Ум занимает как бы посредствующее положение между Богом и плотию: между плотию, как соединенный с нею, и Богом, как образ Его» [7, с. 477–478].

При этом опыт созерцания ум пытается выразить посредством

мыслей и слов, однако это возможно не всегда. «Ум (сердце) видит вещи в чистоте и потому нуждается в очищении; разум же запечатлевает и выражает увиденное» [4, с. 122]. Святой Каллист Катафигиот более полно раскрывает эту мысль: «Одно дело созерцать, другое — размышлять. Ум сначала созерцает, а потом разнообразно мыслит... Ум должен научиться молчать, должен оголиться. Тогда он обретает чувство тайного, сверхразумного и божественного» [5, с. 77].

Если ум — это «внутреннее и безграничное зрение» — уклоняется от созерцания, то он становится разумом, дело которого «разыскание отпечатлений ума» [2, с. 527]. То есть разум — это ум, предавшийся размышлениям. Или, по словам святого Максима Исповедника, «ум есть орган мудрости, разум — орган знания» [5, с. 76]. После грехопадения человек уже почти не способен постигать Божественные откровения, используя ум лишь в наименьшем своем значении, как разум, для взаимодействия с видимым миром.

Рассудок занимает по отношению к разуму подчиненное положение, являясь мыслительной силой души [5, с. 77], выполняющей функции сбора, обработки и анализа информации. Иначе его можно назвать инструментом, который разум использует в процессе мыслительной деятельности. При этом святые отцы подчеркивают важность правильной иерархии сознания человека в порядке ум-разум-рассудок, а при нарушении такой иерархии рассудок и разум, возобладав над ослабленным грехом человеческим умом и не обладая возможностью к принятию благодати Божией, «постоянно враждует на Бога, постоянно отвергается Богом» [9, с. 257]. В современном мире понятие ум совершенно уже слилось с понятием разум, а разум стал идентичен рассудку. Или, по словам митрополита Иерофея Влахова, «разумная способность приобрела гипертрофированные размеры и поработила ум» [4, с. 208], что явилось источником духовной болезни человека.

Святые отцы также много размышляли о синергии двух духовных органов — ума и сердца. Сердце само по себе тоже несет важную функцию в познавательной деятельности человека. Если ум — источник мыслей, сердце — источник помыслов. Посред-

ством ума человек способен познавать Божественные откровения, посредством сердца принимать их в себя через изливаемую Богом благодать [5, с. 85–86].

О взаимосвязи ума и сердца так говорит святитель Григорий Палама: «Умом называется и действие ума, состоящее в помыслах и мыслях; ум есть и производящая сие сила, называемая в Писании еще и сердцем» [10, с. 78]. Другими словами, святитель отождествляет ум и сердце, что не является уникальным в святоотеческих сочинениях. Сердце как орган познания подробно рассматривается святым Лукой Крымским: «Наши анатомо-физиологические знания о сердце не только не мешают, а скорее даже побуждают нас считать сердце важнейшим органом чувств, а не только центральным мотором кровообращения» [6, с. 15]. О том, что духовное сердце следует искать через плотское сердце, пишут и другие святые отцы. Так, святитель Григорий Палама называет сердце «сокровищницей разумной способности души и главным телесным оружием рассуждения» [3, с. 44]. К иному сравнению обращается Максим Исповедник: «Посетив чистое сердце, Бог удостоивает посредством Духа начертать в нем Свои письмена, как на неких Моисеевых скрижалях» [10, с. 66].

Священное Писание в нравственном и духовном познании отводит сердцу роль не менее важную, чем уму: в сердце человеку открывается Бог, и там человек познает Бога, а значит, оно представляет из себя орган высшего познания [6, с. 18–20]. Приведем лишь несколько цитат из Библии о сердце как об органе познания. В Ветхом Завете мы находим:

- «Сердце их вопиет к Богу» (Плач. 2:18).
- «Народ, заблуждающийся сердцем» (Пс. 94:10).
- «Он дал им (людям) смысл, язык и глаза, и уши и сердце для рассуждения» (Сир. 17:5).

Не меньшую роль сердцу в познании и нравственном выборе отводит и Новый Завет:

- «Видя помышления сердца их» (Лк. 9:47).
- «Да откроются помышления многих сердец» (Лк. 2:35).
- «Для чего такие мысли входят в сердца ваши?» (Лк. 24:38).

В Священном Писании имеется и множество указаний на то,

что сердце наше является вместилищем и источником дурных и благих помышлений. Так, Господь говорит, что «из сердца исходят злые помыслы...» (Мф. 15:19).

Таким образом, именно стремлениями сердца руководствуется человек в своем поведении и в выборе пути мышления, в то время как «мысли, выхваченные из мозга, оказались бы только незаконченным, сырым материалом, подлежащим глубокой и окончательной обработке в сердце — горниле чувств и воли» [6, с. 18].

Тем временем разум обособился в «познавательную силу», сохраняя при этом зависимость своей работы от сердца; он не может быть объективным, «оторванным» от движений сердца, эмоциональных и нравственных установок и особенностей [6, с. 29]. Несложно убедиться в этом, если осознать, что познание — это активный процесс, производимый личностью, а не просто цепь автоматизированных процессов в головном мозге.

Жизнь человека нужна лишь для формирования духа. Само по себе изучение наук и накопление всяческих знаний — это тупиковый путь развития. Апостол Павел сообщает: «...знание надмевает, а любовь назидает. Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор. 8:1–3).

Таким образом, основой «познавательного» замысла о человеке является соединение с Богом и возрастание в любви. Что же касается области рассудочной деятельности, непосредственно «интеллектуальных» функций, то святые отцы единодушно относят их к подчиненным, вспомогательным функциям в жизни человека, малоценным в отрыве от духовных стремлений личности.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Антоний Великий, прп.* Поучения. Наставления о доброй нравственности и святой жизни. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. — 704 с.

2. *Григорий Богослов, свт.* Духовные творения, поучающие основам христианской жизни. — М.: Новая книга, 2000. — 543 с.

3. *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. — М.: Канон, 1995. — 384 с.
4. *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души. — М.: Издательство СТСЛ, 2004. — 366 с.
5. *Леонов В., свящ.* Основы православной антропологии. — М.: Издательство Московской Патриархии, 2016. — 456 с.
6. *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Дух, душа и тело. — Тула: Образ, 2011. — 127 с.
7. *Пантелеимон (Успенский), иером.* Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина. — СПб.: Аксион эстин, 2009. — 489 с.
8. *Пенфилд У.* Мозг. Тайны разума. — М.: АСТ, 2016. — 256 с.
9. Практическая энциклопедия по творениям свт. Игнатия (Брянчанинова), свт. Феофана Затворника, Георгия, Затворника Задонского. — СПб.: Сатись, 2013. — 335 с.
10. Сокровищница духовной мудрости. Т. 12. — Козельск: Издательство Введенской Оптиной пустыни, 2011. — 606 с.
11. *Яхно Н. Н., Штульман Д. Р.* Болезни нервной системы: Руководство для врачей. Т. 1. — М.: Медицина, 2003. — 744 с.
12. Большой энциклопедический словарь // URL: <https://www.dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/139726> (дата обращения: 10.02.2021).

УДК 124.5

Гречишникова Н. П.

к-т филос. наук, доцент
Калужской духовной семинарии,
e-mail: nina-grech@yandex.ru

Grechishnikova N. P.

Philosophy D., associate Professor of the
Kaluga Theological Seminary,
e-mail: nina-grech@yandex.ru

К. Э. ЦИОЛКОВСКИЙ И РЕЛИГИЯ

TSIOLKOVSKY AND RELIGION

Аннотация. Статья посвящена вопросу непростых отношений К. Э. Циолковского и Русской Православной Церкви. Автор статьи проводит мысль, что если как ученый Циолковский убедителен, то как философ он весьма и весьма неоднозначен. Допускается, что в будущем возможно подтверждение самых дерзких научных фантазий великого калужанина. Однако те же самые критерии научности не позволяют нам отнести к научным философские изыскания Циолковского. Слишком многое в них откровенно спекулятивно.

Abstract. The article is devoted to the issue of difficult relations between K. E. Tsiolkovsky and the Russian Orthodox Church. The author of the article suggests that as a scientist Tsiolkovsky is convincing, while as a philosopher, he is very, very ambiguous. It is assumed that in the future it is possible to confirm the most audacious scientific fantasies of the great kaluzhanin. However, the same criteria of scientific character do not allow us to classify Tsiolkovsky's philosophical research as scientific. Too much of it is overtly speculative.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь; Циолковский; естественная этика, онтологический монизм.

Key words: Russian Orthodox Church; Tsiolkovsky; Natural ethics, ontological monism.

Наша Церковь часто решает вопросы и сложные, и деликатные одновременно. В данной статье мы хотим рассмотреть дилемму гениальности и еретичества на примере самого знаменитого из русских космистов.

Константин Эдуардович Циолковский (1857–1935) — выдающийся мыслитель, изобретатель, школьный учитель. Его вклад в развитие космонавтики признается во всем мире. Работы Циолковского по ракетодинамике и теории межпланетных сообщений были первыми серьезными изысканиями в мировой научно-технической литературе. Даже спустя столетие личность Константина Эдуардовича, его научные работы и философские взгляды вызывают огромный интерес.

Много идей, которые высказывал ученый, много задач, о решении которых он мечтал, уже воплощены в жизнь и стали реальностью. В то же время остается еще немало выдвинутых Циолковским концепций, которые еще ждут своего подтверждения.

Что сегодня можно сказать с уверенностью? Если как ученый Циолковский убедителен, то как философ он весьма и весьма неоднозначен. Парадоксально, что, будучи православным по Крещению, знаменитый калужанин в своих мировоззренческих изысканиях впадал в откровенную ересь.

Ересь есть сознательное отклонение от канонических постулатов вероучения. Церковь в ереси всегда усматривала гордыню — самый тяжкий грех. Хотя большинство тех, кого считали еретиками, действовали из благих побуждений или же из собственного понимания Истины.

Философия космизма, которую развивал Циолковский, вела его к весьма специфической вере в Бога. Его отношение ко Вселенной приобретает мистический характер в тот момент, когда он гово-

рит о трансцендентном существе, которое называет Причиной космоса. Правда, здесь в своих космогонических взглядах он не оригинален. По сути, данное утверждение можно смело приписывать и Аристотелю.

Некоторые новации в определении Бога в концепции Циолковского связаны с пониманием Творца как идеи любви и солидарности, которая объединяет все существа. Бог также понимается Циолковским как наивысший представитель организации высших существ космоса.

Он не трактует Бога как личность, что характерно, в частности, для иудейской философии. Но с другой стороны, приписывает Первопричине моральные качества. Причина является единством любви, милосердия и понимания.

Это единство должно приводить Вселенную к радости и устранять все страдания. Мечта об освобождении от страданий роднит Циолковского с буддизмом и с индийской философией. В работе «Грезы о Земле и небе и эффекты всемирного тяготения» ученый пишет: «Без страданий освободился я от телесных уз и родился на Земле. Но душа моя, проникнутая неведомым Земле миром, постепенно вспоминала свои забытые впечатления — и вот теперь, переданные бумаге, они лежат перед вами» [3, с. 122].

Циолковский верил в метемпсихоз. «Блуждающие атомы» Циолковского переходили в процессе реинкарнации от менее совершенных существ к более совершенным. Причем человек в его понимании — это еще не венец эволюции! В Космосе много гораздо более морально и интеллектуально развитых существ.

Посмотрим теперь на интерпретацию собственно христианского учения. Вот как об этом писал сам Циолковский в рукописи «Галилейский плотник (Сущность евангельских преданий)».

«Всего бы лучше изложить и издать Евангелия и послания простым житейским языком с пояснениями. Тогда читатель сам сделал бы отсюда различные выводы и отрешился бы от многих заблуждений. Но я не имею пока возможности это сделать, хотя рукописи почти готовы. Не кончен еще „Лука“. Поэтому и ограничиваюсь тем малым, что даю тут. Моя цель — не только заинтересовать читателя Новым Заветом, но восстановить личность

Христа как величайшего мыслителя, опередившего все предшествовавшие ему века и народы на тысячи лет.

Был ли Христос? Любой беллетрист или рассказчик всегда имеет в основе жизнь. Его герой есть искажение в ту или иную сторону какого-нибудь известного ему человека. Всякая легенда имеет какое-нибудь реальное основание. Так и евангельские рассказы о Христе имеют основу в жившем когда-то человеке. Не было Христа, каким изображают его себе католики, православные и даже большинство христиан, но был все же какой-то человек.

Допустим даже, что Христа совсем не было. Однако был рассказ о нем, был идеал, который 2000 лет служил образцом наиболее культурной доле всего человечества. И в таком случае полезно показать, насколько этот воображаемый человек заслуживает внимания, в чем его суть, в чем сила и насколько он в своей философии близок к истине. К сожалению, представления христиан о Галилейском мыслителе окутаны туманом легенд, чрезвычайно извращены и очень далеки от тех выводов, которые можно сделать о нем, изучив даже только Евангелие и апостольские письма.

НЕЛЬЗЯ СЧИТАТЬ НОВЫЙ ЗАВЕТ (как и старый) ЗА АБСОЛЮТНУЮ (т. е. несомненную) ИСТИНУ. Это видно из многочисленных евангельских противоречий, не говоря уже про Евангелия апокрифические (отвергнутые)» [2, с. 5–6].

Религиоведы назвали бы Циолковского сторонником исторической школы в интерпретации евангельской традиции. В науке такой подход абсолютно нормален. Но для религии недопустим.

Свое истинное отношение к Богу и христианскому вероучению Циолковский в обобщенном виде сформулировал в оригинальном эссе, написанном «Нет ничего (Мысли безбожника)».

Работа состоит из двадцати семи отрицательных суждений.

«Нет Бога-творца, но есть Космос, производящий солнца, планеты и живых существ: нет всемогущего Бога, но есть Вселенная, которая распоряжается судьбой всех небесных тел и их жителей.

Нет великого Бога, но есть Космос, содержащий в себе миллион миллиардов солнц, сотни миллионов миллиардов планет и биллионы биллионов существ.

Нет вездесущего Бога, но есть всюду распространенный Космос.

Нет животворящего Бога, но есть Вселенная, переполненная биологической жизнью.

Нет бессмертного Бога, но есть Космос, вечно возникающий, вечно юный, переполненный зрелыми человечествами, не имеющий ни начала, ни конца. Нет бесконечного Бога, но есть Космос бесконечного протяжения, времени, массы и энергии — явной (кинетической) и запасной (потенциальной).

Нет живого Бога, но есть Космос, каждая часть которого может обратиться в разумное существо, потому и вся Вселенная жива, только величина этой жизни различна: от едва видимой величины до человека и выше.

Нет доброго Бога, но есть Космос, породивший миллиарды миллиардов зрелых, а потому сознательных и счастливых существ.

Нет доброго Бога, хотя есть Вселенная, давшая счастье всем своим существам.

Нет блаженного Бога, хотя есть Вселенная, блаженная своими совершенными существами.

Нет сынов Божьих, но есть зрелые и потому разумные и совершенные сыны Космоса.

Нет духа истины, но есть правда, исходящая из зрелых и совершенных сынов Космоса.

Нет личных богов, но есть избранные правители: планет, солнечных систем, звездных групп, млечных путей, эфирных островов и всего Космоса.

Нет таинства евхаристии, или вечери любви, но есть обязанность каждого человека делиться избытками сил и продуктов со слабыми.

Нет Христа, но есть гениальный человек, великий учитель человечества. Если бы его послушали, то не было бы войн, убийств и насилий!

Нет души, но есть бессмертная материя, из которой составлено каждое животное. Она блуждает во Вселенной, принимая разные формы. Тело каждого существа непрерывно обновляется и изменяет свои свойства (дитя, юноша, взрослый, старик). Так веще-

ство животного, блуждая во Вселенной, тоже изменяет свою форму, только более резкими скачками (смерть и рождение).

Нет воскресения, но оживают погасшие солнца и рассеянные планеты, разрушаются и восстанавливаются девяносто элементарных атомов, оживает непрерывно и безгранично вещество Земли, преобразуясь в растения и животных. Все в зачатке живо, потому что может ожить.

Нет духов, но есть существа, образованные дециллионы лет тому назад из бывшей тогда очень разреженной материи» [5, с. 4–12].

Данные рассуждения Циолковского есть классический пример подхода настоящего теоретика от науки к интерпретации религиозных догматов. Нечто подобное характерно для многих ученых-писателей. Яркий аналог — книга Айзека Азимова «В начале».

Что интересно? Циолковский не отрицает форму явлений, осмысляемых религией. Он наполняет эту форму нерелигиозным содержанием. Причем его не смущает отсутствие должной верификации. Циолковский рассуждает на уровне гипотез, но с уверенностью, что они обязательно будут подтверждены.

Здесь, конечно, философии больше, чем науки. Циолковского это никогда не смущало. Так, например, русский мыслитель провозглашал онтологический монизм, который выражается в его вере в бытийное единство материального и духовного начал. Здесь Циолковский следует весьма распространенной историко-философской традиции. «Я не только материалист, но и панпсихист, признающий чувствительность всей Вселенной» [4, с. 7].

Явная склонность к мистике проявляется у Циолковского в его понимании себя самого как субъекта познания для всего человечества. Себя он явно ощущал проводником космической информации, рупором «голоса Вселенной», посредником в восприятии знаний сверхчеловеческого происхождения. Мировоззренческие рассуждения Циолковского, по его мнению, выросли не из анализа философских учений, а из «созерцания» Вселенной и вслушивания в ее «голос». Возможно, это объясняет тематическую разбросанность, несвязность, фрагментарность сюжетов, составляющих содержание хронологически последовательных сочинений Циолковского на темы «космической философии».

Но зачем все это было ему нужно? Имел ли Циолковский в виду какие-либо практические цели своей «космической философии»? Да. Он предназначал ее для приобщения человека к космическому источнику знаний, предлагал заменить этим знанием традиционное христианство, да и все остальные религиозные и философские учения. «Естественная этика» пропагандировалась им для того, чтобы стать практикой, чтобы регулировать поведение и жизнь людей, чтобы служить в качестве своего рода учебного пособия по трансформации христианской картины мира.

Как ни странно, но некоторые наши современники, склонные к разного рода «эзотерике» и не имеющие крепкой христианской веры, готовы следовать за Циолковским-мистиком. Причем они даже приводят такой аргумент: если являются истинными научные теории, которые позволили осуществить полеты космических аппаратов и посадить человека на Луну, то почему то же самое не может, в конечном счете, оказаться справедливым и для самых невероятных мистических доктрин?

Мы допускаем, что в будущем возможно подтверждение самых дерзких научных фантазий великого калужанина. Однако те же самые критерии научности не позволяют нам отнести к научным философские изыскания Циолковского. Слишком многое в них откровенно спекулятивно.

Особо стоит подчеркнуть антиклерикальные настроения Циолковского, что отмечают практически все серьезные исследователи. «К деятельности церкви он всю свою жизнь относился отрицательно, не признавая духовной власти человека над человеком, считая, что взаимоотношения с высшими силами не нуждаются в посредниках» [1, с. 180].

Русская Православная Церковь, в свою очередь, также относилась к калужскому мечтателю весьма критично. Одно время даже шел разговор об отлучении его от Церкви. Но, в отличие от Льва Толстого, Циолковский не был так опасен для умонастроений русского общества. Его не отлучили.

И тем не менее отношение православных христиан к отцу космонавтики должно быть соответствующим: как ученым гордимся, как христианского философа не признаем.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеева В. И.* Философия бессмертия К. Циолковского: истоки системы и возможности анализа // *Общественные науки и современность.* 2001. № 3. С. 177–187.

2. *Циолковский К. Э.* Галилейский плотник. (Сущность евангельских преданий). Архив РАН. Дело № 438. 1924, 34 с.

3. *Циолковский К. Э.* Грезы о Земле и небе и эффекты всемирного тяготения. Москва: А. Н. Гончаров. 1895. 143 с.

4. *Циолковский К. Э.* Монизм Вселенной. Калуга: конспект. 1925. 32 с.

5. *Циолковский К. Э.* Ничего нет (Мысли безбожника). 1932, Архив РАН: фонд № 555, опись 1, дело № 482. 19 с.

УДК 124.5

Гречишникова Н. П.

к-т филос. наук, доцент
Калужской духовной семинарии
e-mail: nina-grech@yandex.ru

Grechishnikova N. P.

Philosophy D., associate Professor of the
Kaluga Theological Seminary
e-mail: nina-grech@yandex.ru

Иеромонах Мелитон (Приемко)

Студент 5 курса заочного отделения
Калужской духовной семинарии

Hieromonk Meliton (Priemko)

5th year student of the correspondence department
of the Kaluga Theological Seminary

**ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И
РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА**

**INTERACTION OF ANCIENT PHILOSOPHY AND EARLY
CHRISTIANITY**

Аннотация. Статья посвящена проблеме становления христианского вероучения в эпоху античности. Авторы приняли к рассмотрению один, но крайне важный аспект: полемику между философскими школами и учением апологетов. В статье проводится мысль, что христианские мыслители не только глубоко проникали в суть античной философии, обладали поистине энциклопедическими знаниями, но и побеждали в спорах с гности-

ками, неоплатониками и представителями других философских течений того времени.

Abstract. The article is devoted to the problem of the formation of the Christian faith in the era of antiquity. The authors took into consideration one, but extremely important aspect: the polemic between the philosophical schools of that time and the teachings of the apologists. The article suggests that Christian thinkers not only deeply delved into the essence of ancient philosophy, had a truly encyclopedic knowledge, but also won disputes with Gnostics, Neoplatonists and representatives of other philosophical movements.

Ключевые слова: апологеты, раннее христианство, античная философия, керигма.

Key words: apologists, early Christianity, ancient philosophy, kerygma.

Молодое христианское учение в первые века своего существования находилось в оппозиционной ему среде разнородных и разнообразных философских систем античного мира: начиная от разного рода детерминизмов, заканчивая стоицизмом и неосократиками. Определение степени влияния и точек взаимодействия между христианством первых веков и античной философией поможет увидеть путь развития формы христианского учения, в котором скрывается его неизменяемая суть, или керигма.

Первые три века христианство существовало во времена внешне благоприятных условий для интеллектуальных упражнений и духовных поисков со стороны языческого общества. Императоры рода Антонинов были покровителями искусств и философии, что открыло многие дороги. Император Пий раздавал риторам и философам почетные места по всем префектурам и наделял их государственным жалованьем. Император Марк Аврелий открыл в Афинах кафедры по всем наукам с очень приличным вознаграждением и создал нечто вроде Академии [8, с. 84].

Вместе с общим умственным оживлением в эпоху Антонинов (92–180 гг.) для Церкви возник ряд сложностей, связанных с

борьбой с гностическими сектами и необходимости защиты от нападок эллинских философов. В связи с этим данный период для Церкви предстает замечательным порождением религиозно-философского творчества древности [8, с. 20].

В это время появляется ряд выдающихся мыслителей из церковной среды, которых мы знаем под собирательным именем апологетов.

Апология — защитительная речь. Первыми христианскими мыслителями, получившими это название, стали Кондрат (первая половина I в. — 130 г. н. э.) и Аристид (II вв. н. э), которые так и назвали свои сочинения — апологии [2, с. 130].

Жизнь христиан первых веков нельзя было назвать социально комфортной. Иустин Философ (ок. 100–165 гг. н. э.) пишет: «Христиан обвиняют за одно имя, но по одному имени, помимо действий, какие соединены с именем, нельзя судить, что хорошо, и что дурно. Одно имя не может представлять собой разумного основания ни для похвалы, ни для наказания, если из самых дел не откроется что-либо похвальное или дурное» [2, с. 130].

Апологеты решали и эту проблему: они знакомили греко-римское общество с настоящим христианством и его представителями, стирая домыслы и догадки.

Христианские мыслители облекали свои творения как в форму целевых посланий, так и открытых публичных обращений.

Кроме задачи познакомить своих современников с христианством, они направляли свои усилия и против очевидных недоброжелателей. В сочинениях апологетов Церковь открывает свое отношение к четырем основным своим противникам: 1) к «естественной» религии; 2) к иудаизму; 3) к личному религиозному творчеству; 4) к античной философии. Именно последний пункт нас интересует и подвергнется анализу.

Частично с этим утверждением можно согласиться. Тертулиан (ок. 155/165–220/240 гг. н. э.) риторически спрашивает: «Что общего у Христа с Платоном и у Церкви с Академией?» Климент Александрийский (ок. 150–215 гг. н. э.) говорит, что «многие шарахаются от эллинской философии точно детки от буки, боясь, что на ответ их от веры» [4, с. 158].

Дилемма апологетов была крайне тяжелой: с одной стороны, философский анализ и проверка Евангелия легко могла привести к полному переделыванию Благой Вести в очередную метафизику и этику. С другой, философия внутри христианства могла построить непроходимую стену между верой и умом, что означало отсечение от Церкви интеллигенции и запрещение мысли работать, что в конечном счете привело бы к полному непониманию не только причин и обоснований веры, но и к потере самого предмета этой веры.

Выйти из этой дилеммы помогла высота самого Евангельского учения, которое еще до научно-философской обработки было привлекательно не только для низших сословий, но и для многих высокообразованных людей.

На наш взгляд, наиболее симптоматичным христианским мыслителем того времени был Минуций Феликс. Он жил не раньше 160 и не позже 250 г. Вероятнее всего был адвокатом с разносторонним образованием [7].

Его апология «Октавий» вышла во времена царствования императора Каракаллы, когда немного затихли гонения от Септимия Севера.

Минуций Феликс в лице литературного Октавия утверждает, что человек предназначен к познанию Божества; от всех животных он отличается тем, что его лицо обращено вперед и вверх. Поэтому оно может устремить взор на небо. При этом человек одарен способностью говорить и умом, при помощи которого он познает Бога, чувствует Его, подражает Ему и созерцает небесную красоту, поражающую его глаза [8, с. 40].

Минуций Феликс восклицает: не все ли философы проникнуты христианским духом? Фалес Милетский первый, начавший рассуждать о небесных вещах, началом вещей полагал воду, а Бога тем разумом, который из воды образовал все существующее. Минуций считает эту мысль слишком глубокой и возвышенной, чтобы она была изобретена человеком [8, с. 44]. Анаксимен и Диоген Апполлонийский представляли Бога духом бесконечным и неизмеримым. У Анаксагора Богом именуется распределение и движение бесконечной мысли. Ксенофан все бесконечное, имеющее

разум, называл Богом. Антисфен считал, что хотя много богов, но в собственном смысле он дан один. Зенон началом всего считает естественный божественный закон, называемый то эфиром, то разумом.

О познаваемости Бога ученик Сократа Ксенофон говорит, что образ бытия истинного Бога для человеческого сознания недоступен и потому не должно стремиться познать его. Аристон Хиосский писал, что Бог непостижим.

Платон в Тимее говорит о том, что Бог по самому Своему имени есть Отец всего мира, Создатель неба и земли и что Его трудно познать в силу его необъятного и беспредельного могущества.

Минуций Феликс делает вывод, что почти все философы хоть и под различными именами, но учили о едином Боге [8, с. 46–47].

Что интересно: актуальность данного дискурса не исчезла до сих пор!

Суть современного понимания состоит в следующем. Не только у Аристотеля, но и в целом в эллинской философии божество мыслилось как мировой разум, мировой закон, судьба, провидение или устроитель мира. Однако у греческих философов речь идет о мысленном Боге, а не о живом [9, с. 41]. Античность, в отличие от христианства, не имеет опыта Абсолютной Личности. Ее боги — не более чем «обожествление материальных сил природы».

Даже на высших проявлениях своего возвышения, вплоть до видения Абсолюта, Единого, человек в античной философии ни с кем не встречается, а лишь растворяется в безличностном [6]. Нет никакой личной встречи.

Излагая истину Церкви, отцы говорят, что Бог — это не «благая мысль», как говорил Платон, а личностный Бог, Который открывался пророкам, апостолам и святым [1].

Особенно ярко различия между богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова станет видно в эпоху христологических споров, когда свт. Кирилл Александрийский (376–444 гг. н. э.) начнет отстаивать свою знаменитую «теопасхистскую» формулу: «Один от Святой Троицы пострадал плотью». Платоническое представление о бесстрастном и неизменном Абсолюте становится, таким образом, совершенно бесполезным для христианского

богословия [4]. Уже только это делает все сходства неоплатонизма и идеализма с христианством лишь внешними, в своей сути оставляя глубочайшую пропасть между ними.

Другим принципиальным различием является отношение к материи и телу человека. Платонизм и неоплатонизм ясно говорят, что человек, как и весь мир, есть страдающая темница для душ и света, которые томятся в материи и стремятся к освобождению. Это стало следствием отпадения человека от мира идеальных идей.

Святые отцы учат, что мир не начал существовать в результате его отпадения от так называемого реального мира, мира идей, но он был создан Богом совершенным [1].

Церковь в своей традиции, следуя за классическим античным пониманием идеального и вечного как приоритетным и более совершенным, чем материальное и временное, все же не доводила эту иерархию до противопоставления, чем в корне отличалась как от языческих философов, так и гностиков.

Апостол Павел пишет: «Тела ваши суть храм живущего в нас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога... Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии» (1 Кор. 6:19–20).

Святой Ириней Лионский (130–202 гг. н. э.) в борьбе с гностиками, противопоставлявшими дух, душу и тело как три типа человеческой природы, заявляет, что это — части одной человеческой природы, и «если кто уничтожит существо плоти, т. е. создания, и будет разуметь только один дух, — таковое существо не будет уже человек духовный, но дух человека или Дух Божий. Когда же дух сей, соединенный с душою, соединяется с созданием, то человек делается, по причине изливания Духа, духовным и совершенным, и это есть человек, сотворенный по образу и подобию Божию. Если же не будет в душе Духа, таковой поистине есть человек душевный и, оставшись плотским, будет несовершенный: он имеет образ Божий в создании, но подобия не получает чрез Духа, и потому он несовершен» [3].

Тот же святой считал совершенным человеком только соединение души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию [3].

В полемике с гностиками, сильно зависящими от неоплатоников, святитель Климент Александрийский писал: «Хулящие творение и недовольные телом безрассудны. Они не обращают внимания на то, что человек уже телесной своей организацией обращен в высоту, дабы ему возможность иметь созерцать небо; весь механизм его чувств сведен к приобретению познаний. Оттого происходит, что телесная наша хижина может в себе вмещать душу, существо в очах Божиих наидрагоценнейшее; а все существо человеческое, по освящении и души, и тела, чрез обновление оно во Христе Иисусе, удостаивается того, что становится жилищем Святого Духа». «Нам должно хранить плоть, как храм Божий, ибо будем судимы во плоти». И как душа не является по природе доброй, так и тело — по природе греховным. Они становятся тем, чем их делает свобода (Строматы IV) [3].

Святой Макарий Египетский (300–391 гг. н. э.) пишет: «Тело и душу человека Бог создал в жилище Себе». Отсюда, как необходимое следствие, вытекает необходимость хранить тело и заботиться о нем [3].

Отцы и учителя Церкви единокорны в вопросе отношения к тварному материальному миру, опираясь на текст Бытия, в котором мир творится Богом «хорошо весьма», и что позднее Сам Господь вселился в тело человека, освятив его таким образом, и что сделал Он это «нас ради и нашего ради спасения» — т. е. ради спасения всего человека, а не только его души [3].

Тело, согласно христианскому вероучению, — это прежде всего храм Святого Духа, храм, разрушенный грехопадением первых людей и попираемый грехами последующих поколений, но также и храм, который каждый христианин должен восстановить посредством осуществления в своей жизни спасительных подвигов — любви к Богу и к ближнему, стяжания Духа Святого и достижения состояния обожения.

В христианстве нет античного представления о некоей Судьбе, довлеющей над человеком.

Из всего видно, что христианское богословие в своем взаимодействии с античной философией не только обогащалось терминами и методологией, но и творчески преобразовывало в них все то, что не соответствовало Откровению или ему противоречило.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Иерофей (Влахос), митр.* Святые отцы и философия [Электронный ресурс] Православный апологет // URL: <https://apologet.spb.ru/ru/593.html> (дата обращения 24.10.2020).
2. История Древней Церкви (33–843). М., 2012.
3. *Лега В. П.* Тело и плоть: христианское и платоновское понимание // Казанский государственный университет: Материалы конференции. Казань, 1995 [Электронный ресурс] URL: http://www.rspp.su/pravoslavie/statyi/body_and_meat.html (дата обращения 26.10.2020).
4. *Мейендорф И., протопр.* Греческая философия и христианское богословие в Древней Церкви [Электронный ресурс] Азбука.ру // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/pashalnajatajna-stati-po-bogosloviyu/28#sel=19:1,19:218 (дата обращения 23.10.2020).
5. *Мелиоранский Б. М.* История и вероучение христианской Церкви. М., 2016.
6. *Мищенко М., иер.* Неоплатоническая философия и православное богословие [Электронный ресурс] Православная библиотека Акафист. URL: <http://acathist.ru/en/bogoslovie/filosofiya/item/neoplatonicheskaya-filosofiya-i-pravoslavnoe-bogoslovie> (дата обращения 26.10.2020).
7. *Реверсов И.* Апологеты. Защитники христианства [Электронный ресурс] Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/apologety-zashitniki-hristianstva/8 (дата обращения 24.10.2020).
8. *Спасский А. А.* Эллинизм и христианство. История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством в раннейший период христианской истории (150–254 гг.). СПб., 2006.
9. *Ясперс К.* Введение в философию. М., 2000.

УДК 27-75

Колесников С. А.

доктор филологических наук,
проректор по научной работе
Белгородской православной духовной семинарии,
профессор кафедры ГиСЭД
Белгородского юридического института МВД России
e-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

Kolesnikov S. A.

Doctor of Philosophy
vice-rector for research
of Belgorod Theological Seminary
professor of Belgorod Law Institute of MII of Russia
e-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

БОГОСЛОВСКО-ЭККЛЕССИОЛОГИЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ В. Н. ЛОССКОГО В 1930-Х ГОДАХ

VLADIMIR N.LOSSKY THEOLOGICAL AND ECCLESEOLOGICAL THOUGHTS IN 1930

Аннотация. В статье рассматривается богословская позиция В. Н. Лосского в годы эмиграции. В качестве основных взглядов Лосского на церковное устройство в период 1930-х гг. можно выделить верность Московскому Патриархату в условиях давления со стороны эмигрантских кругов. Лосский не принимал радикально негативных оценок духовного состояния в СССР, так как непримиримый настрой и активность политического противостояния усиливали, по его мнению, прессинг на Церковь, находящуюся в России. Вместе с тем Лосский стремился обнаружить за давлением советской власти на религиозную жизнь богословско-

метафизические следствия, прежде всего очищающую силу страдания. Главным и единственным ресурсом, который был способен преодолеть богоборческое испытание веры, являлась, с его точки зрения, Церковь в лице Московского Патриархата. Формированию аргументации и определению своей выверенной богословской позиции и были посвящены 1930-е гг. в становлении богословской системы взглядов В. Н. Лосского.

Abstract. The article examines the theological position of V. N. Lossky in the years of emigration. Lossky's main views on the church structure during the 1930s include loyalty to the Moscow Patriarchate under pressure from emigrant circles. Lossky did not accept radically negative assessments of the spiritual state in the USSR, since the irreconcilable mood and the activity of political confrontation, in his opinion, increased the pressure on the Church located in Russia. At the same time, Lossky sought to discover the theological and metaphysical consequences behind the pressure of the Soviet government on religious life, above all, the purifying power of suffering. The main and only resource that was able to overcome the God-fighting test of faith was, from his point of view, the Church represented by the Moscow Patriarchate. The 1930s were devoted to the formation of argumentation and the definition of their verified theological position in the formation of the theological system of views of V. N. Lossky.

Ключевые слова: В. Н. Лосский, православное учение о Церкви, русская эмиграция и вопросы веры.

Key words: V. N. Lossky, Orthodox teaching about the Church, Russian emigration and questions of faith.

1930-е гг. для русской эмиграции проходили в напряженном поиске, с одной стороны, объединяющей идеи, способной сплотить изнутри саму эмиграцию, а с другой — активировать процессы интеграции с национальными культурами, принявшими русских беженцев. Процессы разнонаправленной интеграции происходили в самых разных сферах: в пространственно-географических,

вылившихся в рассеянии эмиграции по всему земному шару от Шанхая (где насчитывалось около 25 тысяч эмигрантов) до Южной Америки (только в одном Буэнос-Айресе число прихожан в приходе Свято-Троицкого собора доходило до тысячи человек [подр. см. 1]); в социально-профессиональных, привлечших русских в непредставимый ранее спектр профессий от административно-управленческих и элитарно-финансовых до криминальных и сервисно-обслуживающих областей; в международно-юридических, поставивших проблему Нансеновского паспорта и процедуру натурализации, определяющих статус пребывания эмигрантов в той или иной стране; в молодежно-педагогических, приведших к появлению Русского христианского студенческого движения и русских скаутов, имевших свои отделения в Великобритании, Бельгии, Венесуэле, Германии, Греции, Китае, Франции и других странах [см. 2]; в партийно-политических, обусловивших появление эмигрантского партийного спектра от евразийцев и монархистов до троцкистов и «новоградцев»; в культурно-эстетических и литературно-филологических, реализующих проекты «ревнителей русского языка», музейного дела, архитектурно-скульптурного творчества, песенно-эстрадных и хореографических мероприятий [см. 3]; и, конечно — в церковно-религиозной сфере...

Именно в церковно-религиозной области, в православном богословском призвании реализовал свое стремление к интеграции в ее многоаспектном объеме и В. Н. Лосский. Для него богословский метод стал тем универсальным средством, которое эффективно «работало» и в направлении внутренне связующих процессов с православным эмигрантским сообществом, и в направлении укрепления связей с французской религиозной традицией. В рамках этих параллельных процессов интеграции и складывалось его отношение к положению Церкви в советской России: он не принимал радикально негативных оценок политического строя в СССР, так как непримиримый настрой и активность политического противостояния усиливали, по его мнению, прессинг на Церковь, находящуюся в России, что вело к расширению внутреннего раскола в Русской Церкви — и в России, и за рубежом. Вместе с тем

Лосский стремился обнаружить за давлением советской власти на религиозную жизнь богословско-метафизические следствия — очищающая сила страдания, новые грани Боговидения, принятие промыслительных испытаний, воспитание смирения, — которые должны были, с его точки зрения, послужить возникновению новых укрепляющих связей между Церковью в советской России и зарубежной Церковью. «Тело Христово» (Еф. 1:22–23) не могло быть разрываемо политическими разногласиями, и важнейшим средством для Лосского, способным залечить раны взаимного противостояния, являлся богословский подход.

Показательно, что в своем стремлении обрести церковное единство между зарубежной Православной Церковью и Церковью в советской России, Лосский был не одинок. Его близкие, его семья придерживались похожих взглядов, что показывает укорененность позиции В. Н. Лосского в традициях семейного мира, логическую поступательность его взглядов из усвоенных в родительской семье духовных принципов, а не проявление мимолетно-конъюнктурных предпочтений. Его отец, Н. О. Лосский, еще в 1925 г. четко заявил на одном из заседаний братства Святой Софии о необходимости единения между территориальными частями Русской Церкви: «Очевидно, что разъединение неизбежно совершится, и оно будет длиться немало лет — с каждым годом оно будет сопровождаться нарастанием таких различий, которые будут взаимно очень тягостны. Надо думать поэтому и о будущем нашем воссоединении. Я тоже считаю, что едва ли было бы верно, если бы заграничная церковь сама пошла на разрыв... Я вижу в России один церковный ответ (при многообразии его индивидуальных выражений), и ответ этот состоит в лояльном отношении к власти. Но в свободной заграничной церкви действительно не чувствуется одного церковного ответа — и это очень тревожно. Конечно, двух ответов не будет, ибо тогда произойдет раскол в самой заграничной церкви, — но если возьмает силу настроение активного вмешательства в политическую борьбу, то это будет большим несчастьем — это не принесет церкви добра, а только будет способствовать унижению церкви» [4, с. 93]. Из опасений о нарастании раскола и вытекала позиция В. Н. Лосского, основанная на богословско-эклесиологической аргументации.

Советская власть как власть богоборческая, как откат во времена огосударственного язычества с верованиями в стихии пролетарского порыва, в гипсовых истуканов и мраморно-гранитных кумиров, несомненно, вызывала у Лосского неприятие, но главным ресурсом, который был способен преодолеть богоборческое испытание веры, являлась, с его точки зрения, Церковь в лице Московского Патриархата. Именно с богословской позиции Лосский призывал рассматривать действия Московского Патриархата и саму фигуру митрополита Сергия (Страгородского), осмыслению церковного значения которого Лосский посвятил, уже после освобождения Франции, развернутую статью «Личность и мысли Святейшего Патриарха Сергия (Страгородского)». В этой статье концентрированно собраны те идеи церковно-богословского единения, которые получали свое осмысление у Лосского в 1930-е гг.: «Старый мир, мир Русской империи, мир византийской традиции, восходивший к Константину Великому, тот мир, который казался многим миром самого христианства, внезапно рушился до основания, и на его месте возникал новый мир, вне христианства, но не вне Божественной воли, определяющей исторические судьбы» [5]. Способность верить в потаенные возможности Божественного Промысла, реализующего себя даже в воинственно-антицерковной политической системе, формировалась у Лосского под влиянием уверенности в истинности православного богословия, в выверенности богословского метода, который давал возможность открывать в конкретно-исторических реалиях глубинные смыслы Промысла.

Приоритетность богословско-экклесиологической трактовки исторических реалий была присуща не только В. Н. Лосскому. Например, митрополит Елеферий (Богоявленский) указывал на промыслительный характер духовной ситуации, происходящей в советской России: «В более близком к сознанию эмигранта, лишившегося отечества, а с ним и всех условий прежней жизни, в смысле более ошутимом, — в таком воззрении на Церковь и Ее состояние сильнее всего говорит политическая рана, доходящая у иных до распытия и едва теплится вера в Божий спасительный Промысл, первее всего охраняющий Свою Церковь, укрепляю-

щий Ее, а потом уже устрояющий и политическое бытие Ее членов. Я и хочу свидетельствовать пред всеми эмигрантами, родными мне по вере и крови, что там на родине, на „том свете“, спасительное дело Божие, незримо для всех начавшееся при крушении внешней культуры и православных святынь совершавшееся не только безбожниками, но и временно обезумевшими, еще не совсем потерявшими веру и совесть, заболевшими духовным тифом людьми, — теперь выявляется до духовного осязания» [6, с. 221]. Но рассмотреть глубинно-провиденциальные смыслы внешне-исторических испытаний можно только при активации богословского миропонимания, способного и позволяющего отвлечься от ежеминутных и преходящих политических эпизодов. Через призму богословия и смотрел В. Н. Лосский на советскую Россию, с использованием богословской методологии предлагал выстраивать отношения с Московским Патриархатом эмигрантскому сообществу, если оно искренне стремилось к церковному единству и веровало в то, что Церковь «не одолеют врата ада» (Мф. 16:18).

В контексте истолкования советской власти как Божиего испытания для укрепления веры В. Н. Лосский предлагал рассматривать и конкретно-исторические действия Московского Патриархата в лице митрополита Сергия (Страгородского). В воспоминаниях отца, Н. О. Лосского, есть показательный фрагмент, относящийся к дискуссиям 1930-х о значении решений митрополита Сергия и о тех, кто выступал радикально против любых контактов с советской Россией: «Они не способны оценить великие заслуги митрополита Сергия, которому удалось, несмотря на сатанинскую ненависть большевиков к религии, сохранить громадную церковную организацию и следовательно, предохранить русский народ от двух тяжких последствий — от полного безверия и от патологических форм сектанского мистицизма. Они не понимают того, что сохранение церковной организации в России достигается путем мученического пожертвования своего доброго имени вследствие компромиссов с советской властью» [7, с. 267]. Богословско-экклесиологический потенциал позиции отца, солидарной с позицией сына, раскрывал фундаментальные

изменения в понимании мученичества — богословская традиция определила его как новомученичество, Νεομάρτυρες, что указывает на результативность богословского истолкования, способного догматически выверенно и канонически точно дать объемлющую характеристику исторических реалий, — выразившегося в пожертвовании своим личным авторитетом в общественном мнении во имя грядущего укрепления Церкви и тем самым оберегания надежды на спасение для тех, кто, благодаря уцелевшей Церкви, смог избежать более губительных искушений.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Нечаев С. Ю.* Русские в Латинской Америке. — М.: Вече, 2010.
2. *Полчанинов Р.* Справочник по истории ОРИОР — Организации российских юных разведчиков. — Нью-Йорк, 2014.
3. *Пио-Ульский Г. Н.* Русская эмиграция и ее значение в культурной жизни других народов. — Белград: Изд. Союза русских инженеров в Югославии, 1939.
4. Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939 гг. — Москва — Париж: Русский путь. — УМСА-PRESS, 2000.
5. *Лосский В. Н.* Личность и мысли Святейшего Патриарха Сергия (Страгородского) / Азбука православия / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/lichnost-i-mysl-svjatejshego-patriarha-sergija/ (дата обращения: 25.01.2021).
6. *Елеферий (Богоявленский), митрополит.* «Неделя в Патриархии». — Париж, 1933.
7. *Лосский Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. — Мюнхен: Вильгельм Финк, 1968.

УДК 264-91

Мухаев В. М.

студент II курса бакалавриата
Нижегородской духовной семинарии
e-mail: mukhaev2019@yandex.ru

Mukhaev V. M.

student of the Nizhny Novgorod
Theological Seminary
e-mail: mukhaev2019@yandex.ru

СЕМИОТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРОСКОМИДИИ ПРАВО- СЛАВНОЙ ЛИТУРГИИ

SEMIOTIC ANALYSIS OF THE PROSKOMEDIA OF THE ORTHODOX LITURGY

Аннотация. Статья посвящена вопросу символизма Божественной литургии, а именно ее первой части — Проскомидии. С привлечением святоотеческой литературы и трудов богословов последовательно делается анализ каждого священнодействия, совершаемого за проскомидией, а также предметов и облачений, которые употребляются за богослужением. Особое внимание уделяется основным темам Проскомидии — единству верующих во Христе, а также земной жизни Иисуса. В заключении статьи обосновывается необходимость употребления символических действий за христианским богослужением.

Abstract. The article is devoted to the question of the symbolism of the Divine Liturgy, and its first part, which is called Proskomidia. An analysis is consistently made of each sacred act performed behind the Proskomidia; objects and vestments are also analyzed with the involvement of patristic literature and the works of theologians. Special attention is paid to the main topics of Proskomidia such as: the unity

of believers in Christ and the earthly life of Jesus Christ. In conclusion, the article substantiates the need for the use of symbolic actions during Christian worship.

Ключевые слова: Божественная литургия, Проскомидия, литургическое богословие, богослужение, символ.

Key words: the Divine Liturgy, Proskomidia, liturgical theology, worship service, symbol.

Святая Церковь, по слову апостола Павла, является Телом Христовым, а по отдельности все верующие: и священнослужители, и миряне, как живые, так и почившие, — члены Его (1 Кор. 12:27). Ежедневно в разных концах нашей планеты совершается главное богослужение всего суточного круга — Божественная литургия, на которой приносится бескровная жертва, в символических действиях вспоминаются земная жизнь Господа нашего Иисуса Христа и Его искупительная жертва за род человеческий. Само слово «литургия» переводится с греческого как «общественное дело, служение»; таким образом, все верующие люди участвуют в совершении данного богослужения — вся полнота христианского мира соединяется в Святой Евхаристии.

Ярче всего тематика событий земной жизни Мессии, а также единства верующих во Христе прослеживается в первой части Божественной литургии — Проскомидии. Слово «Проскомидия» означает «приношение», так как в древние времена верующие приносили в собрание хлеб, вино и все необходимое для совершения Евхаристии в знак дара Богу и с просьбой молитвы за них. В настоящее же время прихожане делают пожертвование, за счет которого приобретается все потребное.

Символизм Проскомидии прослеживается буквально в каждом священнодействии и предмете, употребляемом за Евхаристией. Перед началом Литургии духовенство облачается в священные одежды, многие из которых символизируют одеяния Спасителя или Его характер: фелонь — хитон Христа; поручи — оковы;

пояс — образ смирения; подризник или стихарь — образ чистоты и совершенства. После облачения священнослужители умывают руки для показания чистоты своей души и совести, с которой они приступают к служению, делается это в знак исполнения заповеди, данной Богом еще в Ветхом Завете, когда каждый, кто входил в Скинию, должен был омыть свои руки и ноги (Исх. 30:18–21). В древности умывали руки не только священники, но и все входящие в собрание, в IV веке об этом свидетельствует святитель Иоанн Златоуст [2, с. 842]. Священные сосуды также имеют богатое символическое значение: потир — чаша Тайной вечери; дискос — ясли, в которых лежал Богомладенец, или же гроб, в котором погребли тело Спасителя; звезда — одновременно Вифлеемская звезда и Животворящий Крест; копие — то копье, которым римский сотник пронзил ребро Христа; воздух — пелены Новорожденного, а также Плащаница, в которую завернули тело Иисуса при погребении. Сам же жертвенник, на котором совершается Проскомидия, изображает вертеп, где родился Богомладенец [3, с. 120–121].

Вся Проскомидия совершается при закрытых царских вратах и задернутой катапетасме и вполголоса в знак того, что продолжительная часть жизни Спасителя до общественного служения проходила в неизвестности [5, с. 156]. Тексты 3-го и 6-го часов, которые читаются в храме во время совершения Проскомидии, также имеют символическое значение единства верующих в Боге и повествующие о жизни Спасителя: 3-й час рассказывает о схождение Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы, а 6-й — о крестных страданиях Иисуса Христа. Также и священник перед жертвенником читает тропарь Великой Пятницы: «Искупил ны еси от клятвы законныя честною Твоею Кровию...»

Для совершения Проскомидии необходимо пять просфор. О символическом значении такого количества сообщает протоиерей Сергей Муретов, который цитирует преподобного Иоанна Постника: «В учениях святых апостолов находим число пять. И сам Спаситель пять хлебов благословил в чудесное насыщение» [4, с. 16]. Из главной просфоры священник копием вырезает агнец, произнося при этом слова из книги пророка Исаии, в кото-

рых повествуется о крайнем смирении и уничтожении Спасителя: «Как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих. От уз и суда Он был взят; но род Его кто изъяснит?» (Ис. 53:7–8). Потом же священнослужитель делает надрезы на агнце, произнося слова «жрется Агнец Божий, за мирский живот и спасение»; далее он делает еще один надрез копием. Эти символические действия изображают смерть Спасителя на Кресте, прободение Его ребра римским сотником и искупительную жертву за грехи всех людей. Однако святой Патриарх Герман в этих священнодействиях видит иной смысл: события Благовещения и Рождества Иисуса Христа. Под просфорой он понимает девственную утробу Девы Марии, водружение копия — зачатие Иисуса и схождение Святого Духа на Богоотроковицу, извлечение агнца из просфоры — рождение Богомладенца, агнец — само Его Тело, действия священника — действие благодати Святого Духа, а присутствующий диакон символизирует архангела Гавриила [5, с. 161]. Священник вливает в потир красное вино, смешанное с водой, в знак того, что после прободения копьем из ребра Спасителя «тотчас истекла кровь и вода» (Ин. 19:34). Затем из прочих просфор священник также будет вынимать частицы и класть их на дискос рядом с агнцем: из второй — в честь Богородицы, из третьей — девять частиц в честь всех святых, из четвертой — за всех живых православных христиан, а из пятой — за всех усопших. Таким образом, дискос вместе со всеми частицами символизирует еще и Церковь, во главе которой стоит Христос. Также тема единства верующих прослеживается в причащении верующих от одной агничной просфоры, о чем и свидетельствует апостол Павел: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10:16).

По окончании возложения частиц на дискосе священник благословляет кадило и покрывает Святые Дары особыми покровами — покровцами, что символизирует сокрытие силы и всемогущества Христа с первых лет Его жизни до времени свидетельства о Нем Бога Отца во время Крещения на Иордане [6, с. 316]. В каждом же предложении прослеживается одновременно несколько тем: те ароматы, которыми было помазано тело Иисуса при по-

гребении, и дары волхвов Богомладенцу — золото, ладан и смирна [5, с. 176].

Таким образом, из священнодействий первой части Божественной литургии можно увидеть весь состав земной Истории Христа — от рождения до крестной смерти. Также прослеживается и тема единства верующих в Боге, которые, принося бескровную жертву, исполняют заповедь Спасителя: «сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22:19). Сочетание в одном священном действии нескольких духовных значений полезно для верующих тем, что мысленному взору предстает несколько предметов и делает глубокий отпечаток их в душе христианина. Полезно это для души и потому, что за краткое таинство Божественной литургии верующие видят всю жизнь Спасителя и все догматы Православной Церкви, взирая на внешние действия, в своем уме возобновляют память о таинствах веры и тем более освящают себя.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. — М.: Издательский совет РПЦ, 1998. — 2547 с.

2. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений в русском переводе: Т. 1–12. // Порядок Божественной Литургии. — СПб.: С.-Петербург. духов. акад., 1895–1906. Т. 12, 1906. С. 1470–1493.

3. *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. — М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2006. — 335 с.

4. *Муретов Сергей, прот.* К свидетельствам о числе просфор на проскомидии в греческой церкви. — Москва: тип. Э. Лисснера и Ю. Романова, 1896. — 16 с.

5. *Дмитриевский И.* Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной литургии: Основано на Священном Писании, правилах Вселенских и Поместных соборов и на Писании св. отцов церкви. — М.: Моск. патриархат: Моск. отд-ние ВООПИИК, 1993. — 427 с.

6. Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения // Изъяснение Божественной Литургии преподобного Николая Кавасилы. — СПб: тип. Г. Трусова, 1857. — 470 с.

УДК 82.2

Прозорова Н. И.

Кандидат филологических наук,
независимый исследователь
e-mail: prozorova43@bk.ru

Prozorova N. I.

candidate of philology,
independent scholar
e-mail: prozorova43@bk.ru

**«ПУТЬ МЕЧА»: ФЕНОМЕН ВОЙНЫ В ОСМЫСЛЕНИИ
И. А. ИЛЬИНА**

**«THE WAY OF THE SWORD»: I. A. ILYIN'S CONCEPT OF THE
PHENOMENON OF WAR**

Аннотация. Задача представленной статьи — рассмотреть концепцию И. А. Ильина в осмыслении феномена войны. Ильин подходит к данной проблеме с позиции христианского сознания, особенно остро осознающего нравственные противоречия войны. Полемизируя с учением Л. Толстого, Ильин отстаивает необходимость сопротивления злу силою, когда меч может стать «огненной молитвой». Решение сложнейшей задачи — допустимости встать на «путь меча» в борьбе со злом — Ильин ищет в древнем Православии, в творениях великих русских святителей. Обращение к силе предполагает высокий уровень духовного развития человека, который должен заботиться о самоочищении и покаянии.

Abstract. The purpose of the paper is to consider the concept of the phenomenon of war by I. A. Ilyin. Ilyin's approach to the problem is that from the point of view of Christian consciousness which is especially

sensitive to the moral contradictions of war. Entering into a controversy with L. Tolstoy's teaching, Ilyin declares the necessity of resistance to evil by force when the sword itself may become «fire prayer».

He searches for the decision of the most complex task — the possibility of resistance to evil by 'the way of the sword' — in the ancient Orthodoxy and the creations of great Russian saints, Appeal to force supposes the high level of spiritual development of a man who must take care of his self-cleaning and penitence.

Ключевые слова: меч, война, зло, сопротивление, Православие.

Key words: sword, war, evil, resistance, Orthodoxy.

Иван Александрович Ильин (1883–1954) принадлежит к той плеяде русских мыслителей XX века, которым суждено было посетить «сей мир в его минуты роковые». Высланный из советской России на печально известном «корабле философов» в 1922 г., он до конца своих дней ощущал живую духовную связь со своей родиной, размышлял о ее драматической судьбе и о тех острейших нравственных проблемах, перед которыми был поставлен человек в катастрофической истории XX века. Сама философия рассматривалась Ильиным как «мудрость, рожденная страданием» [1, с. 58]. Поэтому не удивительно, что Ильин не мог пройти мимо осмысления феномена, характерного для всей человеческой истории, но приобретшего невиданные масштабы и остроту именно в XX веке, — феномене войны.

Впервые эта проблема была заявлена двумя работами, которыми Ильин откликнулся на начало Первой мировой войны, — «Основное нравственное противоречие войны» и «Духовный смысл войны».

В статье «Основное нравственное противоречие войны» Ильин видит главную тяготу войны в нравственно-противоречивом характере тех задач и заданий, которые она обрушивает на человека. «Позволительно ли убивать челове-

ка? Может ли человек разрешить себе по совести убийство другого человека? Вот вопрос, из которого, по-видимому, вырастает основное нравственное противоречие войны» [2, с. 381]. Особенно остро это нравственное противоречие осознается христианским сознанием, с позиции которого Ильин и рассматривает проблему войны, нарушающей главные религиозные заповеди. «Никто не должен закрывать себе глаза на нравственную природу войны, — утверждает Ильин. — Мучения и убийства, которые люди чинят друг другу в сражении, не станут ни благим, ни праведным, ни святым делом, каким бы целям они ни служили. Но каждый раз, как человек, имея возможность выбирать и решать, совершает нравственно недоброкачественное деяние, он несет на себе вину; поэтому война есть наша *общая великая вина*» [2, с. 417–418].

В этой работе Ильин впервые сформулировал свое отношение к учению Л. Толстого о «непротивлении злу». Он утверждал, что принцип «непротивления» «устанавливает *максимальную щедрость в отдаче* того, чем другой желает завладеть» [2, с. 419]. Но, усматривая в идее Л. Толстого определенный позитивный смысл, Ильин вместе с тем ограничил ее нравственное значение. Щедрым можно быть только по отношению к конечным и временным благам. Но «есть блага, образующие то, что следует называть *духовным достоянием*», которое «не может стать предметом щедрой отдачи потому, что отдать — значит здесь предать и отречься» [2, с. 420]. «Если есть в жизни людей такое *духовное достояние*, — продолжает Ильин, — которое они *любят больше себя* и которое *стоит защищать хотя бы ценой мучений и смерти*, и если этому достоянию грозит опасность от нападения насильников, то как же не отозваться им доброй волей и готовностью на призыв к защите от нападения?» [2, с. 421]. Нравственная противоречивость войны, как подчеркивает Ильин, заключается в том, что человек «следует голосу совести, зовущей его к защите духа, но средства, к которым он обращается, ложатся на душу его виной и бременем; только истинное духовное горение может дать достаточно силы, чтобы человек не изнемог под этим гнетом» [2, с. 426].

Тот же круг мыслей представлен и в его статье «Духовный смысл войны», где внимание автора приковано к противоречию между конечностью индивида и бесконечностью истинного духовного бытия. Это трагическое по своему характеру противоречие в то же время освобождает подлинную историческую свободу человека. Оно-то и составляет, согласно Ильину, духовное значение войны. Ильин обосновывает бытие личности ее готовностью к самопожертвованию и смерти, поскольку видит «укорененность» личности в надчеловеческой общности: «Война учит нас *жить всегда так, чтобы быть готовым встать на защиту того высшего, которое мы любим больше себя*» [3, с. 19]. Это высшее, которое война выявляет как главную ценность, Ильин называет «духовным достоянием народа».

Мысли Ильина о войне, высказанные в двух его вышеназванных работах, обнаруживают немало точек соприкосновения с концепцией войны его современника философа Ф. А. Степуна, которая сформировалась во многом под влиянием его личного фронтового опыта, получившего философское осмысление в его книге «окопного офицера». Военный опыт привел Ф. А. Степуна к признанию необходимости войны при условии, что речь идет о защите более высокого блага, «бесконечно превышающего жизнь как факт». Степун убежден в том, что в мире существует «высшее», чему можно и должно приносить в жертву фактическую, эмпирическую жизнь. «Это высшее дано вере — как Бог, философии — как идея, искусству — как образ, всякому обыкновенному смертному — как любовь и мечта, сыну отечества и патриоту — как родина... Я хочу сказать, что священная, да и просто честная война возможна исключительно при условии свободной и добровольной отдачи каждым воином своей жизни в жертву той идее, в осуществлении которой он видит единственный или, по крайней мере, высший смысл своей жизни» [7, с. 68].

Заметим, что упоминание Степуна о «священной войне» вызывает в памяти каждого из нас слова знаменитой песни «Вставай, страна огромная», созданной в первые дни Великой

Отечественной войны, в которой поэт В. И. Лебедев-Кумач нашел удивительно точное и полное огромное эмоционального накала определение грянувшей войны как войны народной и священной. До сих пор при первых звуках этой песни становится ясно, что Великая Отечественная война продолжает оставаться в нашем национальном историческом сознании той «священной войной», память о которой является мощным объединительным фактором и ярким символом нашей национальной идентичности.

Как и И. А. Ильин, Ф. А. Степун видит глубокий смысл войны в том, что она является «грехом человечества». «Нравственный пафос христианства, — утверждает Степун, — состоит не в безоговорочном отрицании войны, а в требовании, чтобы ее зло изживалось бы как грех, т. е. как трагический смысл политической жизни» [8, с. 411]. Развивая эту мысль, Степун писал, что «гуманное отношение к жизни тем и отличается от священного, что для первого отделяющая жизнь от смерти черта ни при каких условиях не переходима; второе же не всегда вправе остановиться перед этой чертой. В том ведь и состоит религиозная недостаточность всякого гуманитарного морализма, что он не в силах принять долг греха, как формулы, точно знаменующей трагическую глубину жизни» [9, с. 126–127].

Оксюморонный «долг греха» и оказался в центре внимания Ильина в его работе «О сопротивлении злу силою», написанной уже в эмиграции и опубликованной в 1925 г. Эта книга сразу же после ее появления вызвала бурные споры в среде русской эмиграции, продолжавшиеся несколько лет. В них приняли участие почти все видные представители философской мысли Русского зарубежья, такие, как Н. Бердяев, Д. Мережковский, Н. Лосский, П. Струве, С. Франк, а также иерархи Русской Зарубежной Православной Церкви митрополит Антоний и архиепископ Анастасий, писатели З. Гиппиус, А. Ремизов, И. Шмелев и другие. По словам И. Смирнова, «эта книга Ильина явилась своего рода водоразделом, отчетливо обозначившим противостоящие стороны внутри русской эмиграции» [6, с. 24]. Однако впоследствии работа Ильина практически исчезла на несколь-

ко десятилетий из поля зрения читателей, тогда как поднятые в ней проблемы приобрели новую остроту и актуальность на рубеже XX и XXI веков. Именно этот рубеж стал временем возрождения интереса как к книге Ильина, впервые изданной в России только в 1993 г., так и к его личности и творчеству в целом.

«Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силой и мечом? Может ли человек, верующий в Бога, приемлющий его мироздание и свое место в мире, не сопротивляться злу мечом и силою? Вот двуединый вопрос, требующий ныне новой постановки и нового разрешения» [2, с. 5]. Такова центральная проблема, поставленная в книге Ильина и побуждающая ее автора размышлять прежде всего о природе зла, которое превратилось в начале XX века из отвлеченного понятия в вопрос непосредственного нравственного выбора. Для Ильина сферой действия добра и зла является внутренний мир человека. Зло начинается там, где начинается человек, вернее, человеческий душевно-духовный мир. Если рассматривать внешнее действие человека отдельно от породившего его душевно-духовного состояния, то оно не может быть ни добрым, ни злым. Любой внешний поступок есть только проявление внутреннего добра и зла. Добро и зло Ильин определяет через присутствие или отсутствие двух важнейших признаков — любви и одухотворения. «Добро есть *одухотворенная любовь*, — утверждает он, — зло — *противодуховная вражда*» [2, с. 30].

Главный вывод учения Ильина о зле — утвержденная им необходимость и нравственная обязанность борьбы со злом, при этом он имеет в виду не столько борьбу с внешними проявлениями зла, сколько со злой волей, гнездящейся в человеческих душах. Отказ от сопротивления злу означает для Ильина приятие зла. С этой точки зрения он вновь обращается к критике концепции «непротивления злу» Л. Толстого, но на этот раз его позиция выражена гораздо резче и бескомпромисснее, чем в его ранних работах. Сам Ильин в письме к П. Б. Струве называет критику теории Л. Толстого в своей книге «погребением

набальзамированного толстовства». В этом же письме он определяет в качестве главного момента своей работы «разрешение проблемы — начало: *бей*, но когда? но доколе? но отколе? но кого? но зачем? но почему?» и «разрешение проблемы — конец: *очищайся*, от чего? почему? для чего? [6, с. 23].

Решение сложнейшей проблемы — допустимости встать на «путь меча» в борьбе со злом — Ильин ищет в древнем Православии, исходящем из духа и буквы Евангелия, в творениях отцов Церкви и великих русских святителей. «В последовании Христу настоящие христиане всегда принимали бремя мира и муку мира, а с тем вместе и муку зла, и бремя борьбы с ним — и в себе самом, и в других. И приемля эту муку и борьбу, они готовились и к завершению своего крестного пути: *к приятию смерти* в борьбе, от руки отвергнутого зла» [2, с. 337–338]. Конечно, утверждает Ильин, для нравственного здоровья человека лучше противостоять злу лишь любовью и добром. Но, как подчеркивает он, бывают и такие ситуации, когда в интересах человека и общества необходимо использовать силу. Ильин не возводит применение силы в ранг добродетели, но допускает ее в определенных обстоятельствах, когда все другие средства исчерпаны или их вообще нельзя применить. «Да, — утверждает он, — путь силы и меча не есть праведный путь», но «тот, кто перед лицом агрессивного злодейства требует «идеального» по своему совершенству нравственного исхода и не приемлет никакого иного, тот не понимает основной жизненной трагедии: она состоит в том, что из этой ситуации *нет идеального исхода*» [2, с. 340–341]. По словам Ильина, такая ситуация требует открытого принятия *духовного компромисса*, иными словами требует *бескорыстного принятия своей личной неправедности в борьбе со злодеем*. «Только лучшие люди способны вынести эту неправедность, не заражаясь ей, — утверждает Ильин, — и найти для нее личные и общественные противоядия. Счастливы в сравнении с государственными правителями монахи, ученые, художники и созерцатели: им дано творить чистое дело чистыми руками. Но не суд и не осуждение должны они нести политику и воину, а благодарность к ним, молитву за

них, умудрение и очищение: ибо они должны понимать, что их руки чисты для чистого дела только потому, что у других нашлись чистые руки для нечистого дела. Они должны помнить, что если бы у всех людей страх перед грехом оказался сильнее любви к добру, то жизнь на земле была бы совсем невозможна» [2, с. 353–354]. В этих словах — скрытая полемика Ильина с предполагаемыми оппонентами его работы, к которым он обратится прямо и недвусмысленно уже после выхода в свет его книги в открытом письме В. Х. Даватцу, известному эмигрантскому публицисту и другу. Приведем фрагмент этого письма, где Ильин, разоблачая «малодушную гуманность» русской «сентиментально-непротивленческой интеллигенции», не без сарказма восклицает: «Подумайте только: русская интеллигенция девятнадцатого века гуманнее апостола Павла и преподобного Сергия, милосерднее апостола Петра и любвеобильнее Патриарха Гермогена... И традиция наших великих святых, ныне мною выдвинутая, оказывается традицией «злого добра» [4, с. 751].

Трагическая нравственная коллизия, связанная с сопротивлением злу силой, которую детально исследует в своей работе Ильин, особенно ясно проявляет себя в период войны. В книге Ильина подчеркивается тот факт, что всякий народ переживает во время войны такое духовное и нравственное напряжение, которое всегда превышает его силы. «Война предъявляет к человеку почти *сверхчеловеческие* требования: и если народ порывом поднимается на надлежащую высоту, то по окончании порыва <...> уровень народной нравственности всегда оказывается павшим. Он падает не только потому, что лучшие, храбрейшие, героичные гибнут на войне, <...> но особенно потому, что люди на войне *привыкают к убийству*, и, растратив непосильный для них и несвойственный им героизм, они возвращаются к обычной жизни с притупленным нравственным чувством, с истощенным и расшатанным правосознанием, с переутомленной волей, с одичавшими и больными страстями» [2, с. 302–304]. Есть и еще одна нравственная опасность для того, кто взял меч: он несет на себе бремя «неизбежной непра-

ведности, возможной греховности и вероятной виновности», поскольку активная, героическая борьба со злом есть наитруднейший путь, который требует от человека огромной ответственности. Поэтому настоящая борьба со злом требует, по Ильину, религиозно-нравственного очищения. Очищающие усилия нужны душе, сопротивляющейся злу силою, и перед началом борьбы, и после выхода из нее, чтобы избавить душу от возможного очерствения и ожесточения.

«Если объединить все государственное начало понуждения и пресечения в образе *воина*, а начало религиозного очищения, молитвы и праведности в образе *монаха*, то решение проблемы выразится в усмотрении их взаимной необходимости друг для друга. Воин как носитель меча <...> нуждается в монахе как в духовнике, в источнике живой чистоты, религиозной умудренности; <...> здесь он укрепляет свою совесть, проверяет цель своего служения и очищает свою душу. И сам меч его становится *огненной молитвой*. Таков Дмитрий Донской у св. Сергия перед Куликовской битвой» [2, с. 372].

Итак, обращение к силе предполагает высокий уровень духовного развития человека, который должен осознавать неправедность насильственных действий и заботиться о самоочищении и покаянии, необходимость которых установлена в Евангелии именно для тех, кто посвящает себя борьбе с чужим злом и с чужими злодеяниями.

«Мера судейской компетентности, — замечает Ильин, — определяется мерой творящегося самоочищения; <...> «вынь прежде бревно из твоего глаза» и тогда увидишь, необходим ли меч и где именно» [2, с. 375].

В 1942 г., в разгар Второй мировой войны Ильин пишет статью «Почему мы верим в Россию?», сгусток выстраданных мыслей о судьбе своей Родины, которую вновь постигло трагическое испытание. В ней с особым эмоциональным подъемом выражена пророческая убежденность автора в том, что в основание русской истории положен «Божий замысел» и что «народ с такими дарами и с такой судьбой <...> не может быть покинут Богом в трагический час своей истории» [5, с. 29].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Ильин И. А.* Религиозный смысл философии // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. — М., 1993–1999. Т. 3.
2. *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силой. — М.: Изд. «Дарь», 2005.
3. *Ильин И. А.* Духовный смысл войны // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. — М., 1993–1999. Т. 9–10.
4. *Ильин И. А.* О сопротивлении злу (Открытое письмо В. Х. Даватцу) // И. А. Ильин: Pro et Contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. Антология. — СПб.: Изд. Русского Христианского гуманитарного института, 2004.
5. *Ильин И. А.* Почему мы верим в Россию? // Журнал Московской Патриархии, 1993. — № 3.
6. *Смирнов И.* Духовный подвиг Ивана Ильина // Журнал Московской Патриархии, 1993. — № 3.
7. *Степун Ф. А.* Из писем прапорщика — артиллериста. — Томск: Водолей, 2000.
8. *Степун Ф. А.* Сочинения. — М.: РОССПЭН, 2000.
9. *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся. — Нью-Йорк, 1956. Т. I–II.

Раздел II.
ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 22.06

Иерей Александр Митянин
магистрант Тамбовской духовной
семинарии направления «Теология»,
профиль «Русская духовная словесность»
e-mail: uter25@yandex.ru

Priest Alexander Mityanin
Master's Degree Student in Theology
Tambov Theological Seminary
Majoring in Russian Spiritual Literature
e-mail: uter25@yandex.ru

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БИБЛЕЙСКИХ ОБРАЗОВ ПЕРВЫХ
ЛЮДЕЙ И ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ПАТРИАРХОВ В СОВЕТ-
СКОЙ АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ ПРОПАГАНДЕ И ЛИТЕРА-
ТУРЕ В 50–70-Е ГОДЫ XX ВЕКА**

**INTERPRETATION OF THE BIBLICAL IMAGES OF THE
FIRST PEOPLE AND THE OLD TESTAMENT PATRIARCHS
IN THE SOVIET ANTI-RELIGIOUS PROPAGANDA AND
LITERATURE IN THE 50–70S OF THE XX CENTURY**

Аннотация. Статья посвящена вопросу искажения и трансформации библейских образов первых людей, ветхозаветных патриархов допотопного периода (Адама, Сифа, Еноса, Каинана, Малелеила, Иареда, Еноха, Мафусала, Ламеха и Ноя), а также ветхозаветных патриархов, живших после потопа (Авраама, Исаака, Иакова и Иосифа), в советской антирелигиозной пропаганде и лите-

ратуре, издававшейся в середине прошлого века. Дается краткий обзор основных антирелигиозных изданий. Автор рассматривает приемы и методики, используемые антицерковными пропагандистами, анализирует смысловые и языковые особенности антирелигиозных материалов. Особое внимание в статье уделяется влиянию идеологии на текстологические аспекты библейских образов.

Abstract. The article is devoted to the issue of distortion and transformation of the biblical images of the first people, the Old Testament patriarchs of the antediluvian period (Adam, Seth, Enos, Cainan, Maleleel, Jared, Enoch, Methuselah, Lamech and Noah), as well as the Old Testament patriarchs who lived after the flood (Abraham, Isaac, Jacob and Joseph), in the Soviet anti-religious propaganda and literature published in the middle of the last century. A brief overview of the main anti-religious publications is given. The author examines the techniques and techniques used by anti-church propagandists, analyzes the semantic and linguistic features of anti-religious materials. Special attention is paid to the influence of ideology on the textual aspects of biblical images.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь; антирелигиозная пропаганда, библейские образы.

Key words: Russian Orthodox Church; anti-religious propaganda, biblical images.

В связи с изменениями в духовной жизни общества, произошедшими в ходе Великой Отечественной войны, советская антицерковная и антирелигиозная пропаганда к середине 50-х гг. XX в. больше не могла эффективно опираться на привычные методы работы. Карикатурное изображение теряющих свою актуальность социальных явлений и привычные для советских пропагандистов проявления бытовой грубости, насилия и правового беспредела вызывали обратный эффект в сознании общества. Поэтому советскими органами государственной

власти был взят курс на более качественное противодействие религиозному стремлению общества.

Введение в публичный диспут броских и актуальных тем, в свою очередь, вызывало потребность у советских агитаторов обращаться к образам библейской культуры и истории как к «главным антагонистам» современных научных и технических успехов. При всей масштабности советской антирелигиозной литературы для создания у советских людей ярких и запоминающихся образов через литературу, кинематографию, плакатную живопись, необходимо было использовать универсальные религиозные образы, известные всем носителям христианского мировоззрения. Кроме того, переосмысление библейских образов для советского человека через призму новых научных открытий, современных теорий и даже произведений искусства явилось насущной потребностью времени и объективным общественным запросом.

Первая попытка активизировать антирелигиозное наступление в идеологической сфере была реализована 1954–1955 гг. Но кратковременный подъем работы сменился спадом, пока в 1958 г. не вышли новые постановления партии, требующие возобновить работу в более крупных масштабах. В методической литературе этот переход знаменуется изданием брошюры «Об усилении научно-атеистической пропаганды среди молодежи», основанной на секретной записке Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды» от 12 сентября 1958 г. В административном плане этот период начался принятием беспрецедентных по масштабности акций, предписывающих всем партийным, общественным организациям и государственным органам власти развернуть решительное наступление на «религиозные пережитки» советских людей [6, с. 189–196].

Советские пропагандисты и антирелигиозные агитаторы в подавляющем большинстве своем не принимали основополагающую для православного христианства идею единства Ветхого Завета и Нового Завета. Как следствие, эти две части Библии советскими авторами толковались, интерпретирова-

лись и деформировались исходя из их личных представлений, бессистемно и фрагментарно. И даже в рамках Ветхого Завета различным было отношение авторов к личностям и образам, связанным с деятельностью первых людей, допотопных патриархов, послепотопных патриархов, участников повествования исторических книг Ветхого Завета и пророков [9, с. 79–80].

Советские пропагандисты к концу 50-х годов XX в. уже имели в своем распоряжении богатый опыт сатирического изображения библейских образов, сформированный на традициях зарубежной антирелигиозной литературы. Особенно в данной категории можно выделить труды французского антиклерикала Лео Таксиля, издаваемого миллионными тиражами в Советской России. Его «сатирические образы» послужили основой для целого направления в антирелигиозной мысли. Данный тип «антирелигиозной литературы» успешно использовал следующие приемы:

1) постоянный переход от символического толкования текста к буквальному толкованию и обратно в зависимости от авторской потребности интерпретации какого-либо сюжета;

2) дискредитация в глазах читателя классических святоотеческих толкований Священного Писания с применением мало достоверных фактов и домыслов и опорой на господствующую атеистическую идеологию;

3) доведение до абсурда смысла Священного Писания (многочисленные сатирические вставки на бытовые мотивы, популистские клише и откровенные анекдоты);

4) отрицание как такового метода научного историзма, то есть отказ от рассмотрения явлений и событий библейской истории в контексте времени. Что по сути представляло собой игнорирование одного из базовых принципов марксистской науки.

В интерпретации Лео Таксиля, на которую открыто опирались многие советские пропагандисты, «библейские персонажи» приобретают карикатурные черты, но при этом существуют в некоей дихотомии: с одной стороны, они взаимодействуют с «богом и небесными силами», и в то же самое время нахо-

дятся в грубой реальности материального мира, где «бога нет». Для создания наиболее сильного эмоционального эффекта подлинные библейские цитаты, преимущественно слова Бога, переплетаются с авторскими фантазиями, чем контекстно меняется их смысл и происходит своеобразное толкование этих отрывков в направлении, задуманном автором. [7, с. 5–10].

Так, праотец Адам, по версии автора, был изначально гермафродитом и пол обрел лишь с появлением Евы. Карикатурный образ «Евы» изображается то наивной простушкой, то развращенной и взбалмошной светской дамой. Карикатурный образ «Адама» представляется недалеким ворчливым мужланом. По отношению к карикатурному образу Бога «Адам» и «Ева» постоянно произносят уничижительные слова «папаша», «старик» и производят оскорбительные сравнения с животными или надзирателями, но в то же самое время боятся «божественного» наказания. Интимным отношениям первых людей и их потомков уделяется повышенное внимание, хотя сами взаимоотношения между ними являются преимущественно шутками автора. При этом сам библейский текст неоднократно характеризуется как «подделанный церковниками». Грехопадение первых людей трактуется открыто клеветнически — как следствие непродуманности Божиего замысла, естественной тяги человека к самопознанию и развитию. Примечательно, что значительная часть авторских размышлений и логических конструкций посвящена исключению «Диавола» из трагических эпизодов библейской истории [8, с. 5–10].

В статье «Операция Евы», следуя атеистическим традициям, без текстовой опоры приводятся антирелигиозные рисунки Жана Эффеля, на которых можно наблюдать классические образы пропаганды: «Бог старик в длинной робе, восседающий на облаке». Адам в виде простака и пьяницы, крайней степенью опьянения которого объясняется «Троичность Бога». «Запретный плод» изображается сатирически в виде яблока с прибитой к дереву предупредительной табличкой [10, с. 27–28].

Предание о Каине и Авеле раскрывается в абсурдном ключе: конфликт двух братьев объявляется следствием неадекватных

действий карикатурного образа «Бога», Каин характеризуется как несправедливо обиженный трудяга, Авель как «кровожадный любимчик Бога». Иные аспекты жизни первых людей, в том числе их долголетие, представляются как нереальные или противоречащие здравому смыслу [8, с. 10–11].

Наиболее глубокой деформации подвергся сюжет о Всемирном потопе. Традиционная святоотеческая трактовка библейских событий демонстративно отвергается. Вместо этого читателю предлагается наблюдать череду авторских домыслов и сомнительных логических конструкций, основанных на переплетении текстов канонической Библии и апокрифического предания («Книга Еноха»). Причем сам автор, признавая апокриф недостоверным, продолжает излагать «эфиопскую легенду» в подкреплении своих измышлений. Большая часть которых, впрочем, посвящена не столько причине Всемирного потопа, сколько разделению образов «Диавола», «Сатаны» и «Люцифера». Единственная личностная характеристика образа «простака Ноя» у Лео Таксила — это пьянство, а сами события потопа высмеиваются с материалистической точки зрения, хотя допускается под ними возможное наличие некоего прообраза — локального катаклизма [8, с. 11–14].

Новую тенденцию «научного атеизма» в воззрениях советских пропагандистов отражает именуемый «популярным» справочник «Ответы верующим», изданный в три выпуска: в 1962, 1964 и 1971 гг., и сформированная на их основе книга «100 ответов верующим». Позиционируемый как научное издание, справочник по сути предлагал не научное опровержение религиозной картины мира, а замену «архаических мифов» (как авторы именовали христианское учение) верой в силу человеческого разума, воли и грядущего торжества науки. Полезен для данного исследования сборник прежде всего тем, что в упрощенной форме излагает содержание целого ряда публикаций, претендующих на научное изложение проблемных вопросов, что вызывает сомнение.

С точки зрения риторики данные тексты представляют собой стилистически сниженные рассуждения, в которых би-

блейские образы, по сути, высмеиваются, цитаты приводятся вне контекста или упрощаются до абсурда. Подобные приемы несовместимы с научным стилем изложения. По всей видимости, при «разоблачении библейских мифов» главный редактор изданий — «популяризатор науки» Владимир Андреевич Мезенцев — делал расчет на плохое знание читателем содержания и традиционных толкований Священного Писания. Порой разбор какого-либо вопроса в тексте превращается в качественную мотивационную пропагандистскую речь, далеко уходящую от исконного содержания рассматриваемого вопроса (запрещенный в риторике прием — подмена тезиса). Активно используются пропагандистские клише и обобщающие текстовые конструкции, отсылки к несуществующему авторитету: «наука доказала», «давно известно», «подсчитано», «уже всем народам очевидно», «уже никто не верит». При этом основной акцент делается именно на православном христианстве, а иные религии упоминаются вскользь. Практически всегда при разборе того или иного заблуждения не контекстно цитируется именно Ветхий Завет, а Новый Завет игнорируется [2, с. 3–482].

Первый из сборников, изданный в 1962 г., можно назвать относительно нейтральным по отношению к религиозной культуре. Основной акцент делается на «отсталость и примитивность библейских мифов» как само собой разумеющегося явления. А основное внимание уделяется последовательному изложению современных научных теорий и успехов социалистического строительства. Из библейских образов в тексте присутствует «бог», который определяется пропагандистами как вымышленная, мифическая, внутренне противоречивая сила, являющаяся следствием человеческих страхов и недостаточных знаний древних людей об окружающем мире. Упоминаются «первые люди Адам и Ева», которым с иронией редакторов в обязанность вменялось «нежиться и отдыхать в Раю», общаясь с «богом». Очевидная, с точки зрения авторов, несостоятельность «библейской сказки» характеризует всех доверяющих ей как невежд. Примечательно, что авторы книги обходятся без

цитат и выдержек из библейского текста и ограничиваются искаженным пересказом и субъективной интерпретацией [2, с. 3–482].

Во втором выпуске сборника авторы идут дальше по пути намеренного искажения персонажей и событий Священной истории. Образ «Ноя и Библейского потопа» упоминается в контексте обличения заповеди Иисуса Христа о любви к ближнему, которую безапелляционно называют «лицемерной». «Бог», по версии пропагандистов, эгоистично разгневался на людей за то, что они все, кроме «Ноя», перестали его любить. Транслируя библейскую историю в собственной интерпретации, авторы, как и в первом выпуске, не приводят ссылки на первоисточник и традиционные толкования святых отцов, которым не способны аргументированно возражать. О причинах мирового катаклизма, а именно безмерно умножившихся грехах допотопного человечества, советские пропагандисты просто не упоминают [3, с. 80–84].

Логически необоснованным выглядит противопоставление «эгоистичного» поступка Ноя самоотверженности советского генерала и героя Великой Отечественной войны Д. М. Карбышева, «совершившего подвиг не ради личного спасения, а во имя социалистической Родины». Библейский образ Ноя деформируется не только изъятием ключевых моментов биографии и нарушением объективности повествования, но и эмоциональным, идеологически подкрепленным противопоставлением герою-фронтовику. В том же выпуске в статье про Вселенский потоп негативно характеризуемому образу Иисуса Христа противопоставлялись возведенные в культ идеологи коммунизма Карл Маркс и Владимир Ильич Ленин. Таким образом, по сути, происходило психологическое программирование читателя, несовместимое с научной аргументацией [3, с. 82–84].

Несколько иной характер изложения и аргументации можно наблюдать в третьем сборнике «Ответы верующим» 1971 г. Авторы текста явно видят основную задачу своего «сборника бесед» в противостоянии с нетрадиционными религиозными

течениями. Адам и Ева, Моисей, Ной кратко упоминаются как фольклорные и мифологические персонажи [4, с. 4–36].

Попытка осмысления библейских образов с позиций «научного коммунизма» предпринята в книге «Настольная книга атеиста». Этот справочник по атеизму и религиозным культам выпускался в СССР на протяжении 19 лет под общей редакцией акад. С. Д. Сказкина. Богодуховенность текстов Библии авторами безусловно отвергалась. Подчеркивалась «пристрастность этих документов», отмечались «явно фальсификаторские элементы в них», «искажение исторической перспективы» и «анахронизмы», хотя за Пророческими книгами признавалась «некоторая историчность». Все библейские персонажи: от Авраама и до Иисуса Навина — характеризовались как сказочные и мифологические, отрицалось само пребывание евреев в Египте и, соответственно, их освобождение и возвращение из плена [5, с. 159–183].

В «Настольной книге атеиста» встречаются эпизоды, в которых библейские патриархи возводятся в разряд достояния еврейской народной литературы и уподобляются классическим образам русской литературы XIX века, что в устах советских агитаторов является высокой оценкой. Но, к сожалению, даже такая сдержанно позитивная интерпретация библейских образов для советских пропагандистов эпизодична и составляет лишь малую часть от общей массы негативных оценочных суждений [5, с. 159–183].

В рамках исследования становится очевидным отсутствие в советской культуре попыток адаптировать библейские образы для общества с положительной интерпретацией. В то время как мифы «Древней Греции», «Древнего Востока» и даже «Феодального Средневековья» успешно использовались и в литературе, и в кинематографе, и в мультипликации. Единственным исключением можно считать книгу «Вавилонская башня и другие древние легенды» под редакцией К. И. Чуковского, официальный тираж которой в 1968 году был полностью уничтожен по политическим причинам. В рамках данной детской книги можно наблюдать существенную деформацию библейских об-

разов для нужд детской советской литературы: Бог заменен на «Волшебника Яхве», который наделен чертами «доброты», «мудрости» и «рассудительности». Персонажи библейского повествования упрощены для детского понимания, многие притчи и библейские события вольно пересказаны и дописаны авторами. Но даже такой вариант Библейского повествования оказался недопустим в советской печати [1, 165].

Подводя итог проведенного анализа, можно заключить, что в системе советской антирелигиозной пропаганды не происходило качественного научного осмысления библейских образов ветхозаветных патриархов и первых людей. Во многом на страницах советских изданий просто продолжилось привычное советским пропагандистам искажение событий Священной истории с применением элементов исследования в духе «научного коммунизма». «Исторические аргументы» советских пропагандистов часто были безосновательны и противоречили друг другу, отрицание историчности тех или иных библейских персонажей соседствовало с прямыми или косвенными доказательствами их общемирового значения. А попытки противопоставления библейским образам советских героев сами по себе приобретали черты религиозной проповеди. Налицо фактическое создание самостоятельного советского атеистического мифа, слабо ассоциируемого не только с каноническим учением Русской Православной Церкви, но и с культурной, литературной и исторической первоосновой.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Вавилонская башня и другие библейские предания / Под общей редакцией К. И. Чуковского. Москва, 1990. 160 с.
2. Мезенцев В. А. «Ответы верующим. Популярный справочник. Выпуск 1» Политиздат, 1962. 482 с.
3. Мезенцев В. А. «Ответы верующим. Популярный справочник. Выпуск 2» Политиздат, 1965. 386 с.

4. Мезенцев В. А. «Ответы верующим. Популярный справочник. Выпуск 3» Политиздат, 1971. 274 с.
5. Настольная книга атеиста / Под общей редакцией С. Д. Сказкина. Москва: Политиздат, 1987. 431 с.
6. Сосковец Л. И. «Феномен советского антирелигиозного АГИТПРОПА» // Вестник Томского государственного университета. 2005. С. 189–196.
7. Таксиль Л. «Забавное Евангелие». М., Госполитиздат, 1963. 111 с.
8. Таксиль Л. «Забавная Библия». М., Госполитиздат, 1961. 116 с.
9. Федотов П. «Антикатехизис» // Наука и религия. — М. — декабрь 1963. — № 12 — С. 79–80.
10. Эффель Ж. «Операция Евы» // Наука и религия. — М. — 10 октября 1961. — №10 — С. 27–28.

Раздел III. ИСТОРИЯ

УДК 276

Епископ Иосиф (Королев)

кандидат богословия,
преподаватель Калужской духовной семинарии
e-mail: i.iosif1@yandex.ru

Bishop Joseph (Korolev)

candidate of Theology,
teacher of the Kaluga Theological Seminary
e-mail: i.iosif1@yandex.ru

КАНОНИЗАЦИЯ ПРЕПОДОБНОГО ПАФНУТИЯ БОРОВСКОГО

CANONIZATION OF VENERABLE PAPHNUTIUS OF BOROVSK

Аннотация. В статье уточняются обстоятельства канонизации преподобного Пафнутия Боровского. Принято считать, что прославление боровского подвижника как местночтимого святого состоялось на Соборе 1531 г., а его канонизация как всероссийского святого произошла на Соборе 1547 г., созванного святым митрополитом Макарием Московским. Однако внимательное изучение источников второй половины XV — начала XVI в. позволяет сказать о признании Церковью святости игумена Пафнутия в более ранний период.

Abstract. The article clarifies the circumstances of the canonization of St. Paphnutius of Borovsk. It is generally believed that the glorification of the ascetic from Borovsk as a locally venerated saint took place at the Council of 1531, and his canonization as an All-Russian saint took place

at the Council of 1547, convened by the holy Metropolitan Macarius of Moscow. However, a careful study of the sources of the second half of the XV — early XVI centuries allows us to say that the Church recognized the holiness of Abbot Paphnutius in an earlier period.

Ключевые слова: преподобный Пафнутий Боровский, канонизация, русские святые.

Key words: St. Paphnutius of Borovsky, canonization, Russian saints.

Преподобный Пафнутий Боровский — один из самых почитаемых русских святых. В 1444 г. он основал монастырь в честь Рождества Пресвятой Богородицы и в нем же скончался 1 мая 1477 г. Представляет интерес время его причисления к лику святых Русской Церкви. Принято считать, что прославление боровского подвижника как местночтимого святого состоялось на Соборе 1531 г., а его канонизация как всероссийского святого произошла на Соборе 1547 г., созванного святым митрополитом Макарием Московским. Однако внимательное изучение источников второй половины XV — начала XVI века позволяет сказать о признании Церковью святости игумена Пафнутия в более ранний период.

Почитание преподобного Пафнутия в литературных памятниках XV — начала XVI в.

Еще при жизни основателя Боровской обители слава о его подвигах распространилась по всей Руси. Фактически ученики и свидетели его подвигов почитали подвижника как святого еще при жизни.

В 1460 г. старец Варсонофий Неумой, живший недалеко от Твери, так говорит Ивану Санину — будущему прп. Иосифу: «Иди... к преподобному игумену Пафнутию в Боровеск: слышах бо о нем от многих, яко живет богоугодным житием во всем по Бозе» [8, прилож., с. 9].

Почитание старца Пафнутия многократно усилилось после

его преставления. Об этом свидетельствуют литературные памятники того времени.

Московский летописный свод конца XV века в сообщении за 1477 г. о преставлении Пафнутия называет его святым: «Преставися преподобный игумен Пафнотеи» [20, с. 309]. Учитывая официальный характер летописи, можно говорить о признании святости подвижника высшей светской властью уже вскоре после его смерти.

В это же время сразу после кончины старца его келейник инок Иннокентий пишет повесть о последних днях жизни своего учителя, где, не сомневаясь в святости своего наставника, называет его «святым великим отцом нашим Пафнутием» [10, с. 439] и сравнивает его с древними преподобными отцами: «Ничим же скуден бе в добродетелех дивный сей древних святых, глаголю же Феодосиа, Савы и прочих святых» [10, с. 446].

Чуть позже, в 1479 г., второй игумен монастыря преподобный Иосиф, обращаясь к братии обители, также называет Пафнутия святым: «Бог да Пречистаа управит молитвами государя нашего святого старца Пахнутия... Яз помню государя своего святого старца Пахнотиа» [19, с. 144].

А в своей Духовной грамоте тот же Волоцкий игумен так свидетельствует о святости преподобного Пафнутия: «Мы убо не видехом прежних святых отец, иже в нашей земли просиявших... но многих видех, иже бяху ученицы их... Видехом и святаго отца нашего Пафнотия, иже бяше ученик ученика Сергиева, старца Никиты, архимандрита монастыря Высоцкого, с ним же и довольна лета пожихом, и видехом его труды же и злострадание, подвиги же и поты, и худость ризную, твердую к Богу веру и любовь, и еже к Пречистой Богородицы известную надежду, ея же и всегда имяше во уме упование, и во устех языку пищу. Сего ради и благодати Божия сподобися... И бяше во истину далек от человек нынешняго века всеми обычай. Бяше же щедр и милостив, егда подобает жесток же, и напрасен, егда потреба» [9, с. 13–14].

Уважительное отношение к подвижнику видно и со стороны оппонента преподобного Иосифа Волоцкого, лидера «нестяжа-

телей» Вассиана Патрикеева. Он пишет: «Пафнутий, господине, был беззлобив и не прельщался тлеющими мира сего красотами и ревновал будущих и не изнемог верою, и не усомнися неверованием, и не ужожал человеком и духовно подвизахся о Христе» [19, с. 365].

Агиографические, литургические, монументальные, иконографические памятники

В конце XV века был создан богослужебно-учительный сборник, в месяцеслове которого присутствует память преподобного Пафнутия Боровского [1, л. 89 об.]¹. В 1518/19 г. сборник был вложен в Иосифо-Волоколамский монастырь [18, с. 337].

Не позднее, чем в конце XV — начале XVI века² иноком Иннокентием был составлен Канон преподобному Пафнутию.

В 1506–1515 гг. святителем Вассианом (Саниным) было написано Житие боровского подвижника. В Житии описано большое количество чудес, совершенных преподобным как при жизни, так и после его смерти.

Важным аргументом почитания святости игумена Пафнутия в начале XVI в. является строительство в Боровском монастыре храма в его честь. Архитектурные особенности надвратного храма преподобного Пафнутия свидетельствуют об одном периоде его постройки с трапезной 1511 г. [14, с. 189].

Кроме этого, имеются свидетельства ранних иконографических изображений преподобного. Вполне вероятно, что первая икона святого Пафнутия была написана еще знаменитым Дионисием в конце XV в. по просьбе монахов Боровского монастыря, где знаменитый иконописец трудился несколько лет и явился свидетелем чудес преподобного. Эта несохранившаяся икона явилась прототипом для других икон святого. Косвен-

¹ Листы сборника согласно датировке бумаги по водяным знакам изготовлены в 1480 и 1487 гг. [18, с. 336].

² В Житии сказано, что Иннокентий был один «из древних» учеников преподобного, то есть подвизался в монастыре с самого его основания. Таким образом, кончину Иннокентия нужно отнести к концу XV — началу XVI в.

ным подтверждением этого является свойственное дионисиевским изображениям стремление передать индивидуальные черты облика русских преподобных святых. Именно присутствие индивидуальных черт отличает первые изображения Пафнутия [7, с. 184].

К началу XVI в. относится и создание покрывала с изображением преподобного — иконы, вышитой в мастерской Соломонии Сабуровой [11, с. 269–273], что свидетельствует о почитании Пафнутия святым не только в его монастыре, но и высшей светской властью уже в этот период.

Другим ранним изображением святого является пелена «Избранные святые» из Кирилло-Белозерского монастыря, созданная в первой половине XVI в. Иконное изображение является свидетельством признания святости Пафнутия на северной окраине Русского государства в данный период. На пелене святой Пафнутий изображен вместе с другими 8 русскими преподобными [13, с. 41]. Данные иконы свидетельствуют о раннем почитании преподобного, а также о степени его почитания.

Московский Собор 1531 г.

В то же время остается невыясненным вопрос о времени официальной канонизации боровского подвижника. Многие историки связывают его прославление с Московским Собором 1531 г.

Данный Собор, состоявшийся в Москве под председательством митрополита Даниила, имел своей основной целью судебное разбирательство над преподобным Максимом Греком и иноком Вассианом Патрикеевым.

Некоторыми учеными был сделан вывод, что на Соборе состоялась канонизация прп. Пафнутия Боровского. Так, историки В. О. Ключевский и Е. Е. Голубинский считали, что на этом Соборе было установлено почитание Пафнутия как местночтимого святого [10, с. 207; 6, с. 83]. Игумен Андроник (Трубачев), соглашаясь с этим, добавляет, что решение было принято по инициативе митрополита Московского и всея Руси Даниила [4, с. 351]. Об этом же в своем исследовании говорит и В. Васильев, уточняя, что канонизация совершена самим ми-

трополитом в своей епархии [5, с. 155]. Современный историк С. В. Федотов, проанализировав все доступные источники, высказал мнение, что местнотимое почитание Пафнутия совершалось в Боровском монастыре Рождества Богородицы уже в начале XVI в., а на Соборе 1531 г. преподобный был признан общерусским святым [23].

Основным аргументом историков о канонизации св. Пафнутия на Соборе 1531 г. является надпись, которая имеется в некоторых списках канона преподобному: «Канон преподобному Пафнутию. Творение ученика его Иннокентия инока тояж обители... Господином Преосвященным архиепископом Даниилом Митрополитом всея Руси со всем священным Собором. При игумене Пафнутии. Благословил пети канон и житие чести в лето 7039 месяца Маия в 1-й день» [2, л. 13–14].

На основании данного текста В. И. Жмакин, В. С. Иконников и А. И. Плигузов в качестве даты канонизации Пафнутия Боровского называют 1 мая 1531 г. Но, как верно замечает С. В. Федотов, с данной точкой зрения нельзя согласиться, так как Собор в это время еще не начал свою работу, а 1 мая — это день представления прп. Пафнутия, в который празднуется его память.

Федотов также считает, что решение митрополита Даниила и Собора о канонизации Пафнутия Боровского как общерусского святого было принято, скорее всего, после судебного разбирательства над Максимом Греком, обвинявшемся в хуле на русских святых, в том числе и на Пафнутия Боровского.

Дело в том, что в ходе Собора одно из обвинений против преподобного Максима касалось боровского игумена: «Да ты же Максим святых великих чудотворцев Петра и Алексея, и Иону, митрополитов всея Руси, и святых преподобных чудотворцов Сергия, Варлама и Кирила, Пафнутия и Макария укоряеши и хулиши и говоришь так: Занеже они держали города, и волости, и села, и люди, и судили и пошлины и оброки, и дани имали, и многое богатство имели, ино им нелзе быти чудотворцем» [21, с. 99]. В ответ Максим Грек признал обвинения только на Пафнутия Боровского, сказав: «Про чудотворцов есмь про Петра, и про Алексея, и про Сергия, и про Кирила не

говаривал ничего. А про Пафнутия есми молвил, того для, что он держал села, и на денги росты имал, и люди и слуги держал, и судил, и кнутъем бил, ино ему чюдотворцем как быти?» [там же, с. 112]. Интересно, что, по словам Максима Грека, об этих «бесчинствах» Пафнутия Боровского он узнал из его Жития: «То есми, господине, видел в жытии его, что он села держал, и люди и слуги имел, и денги и хлеб в люди давал. И владыка Дософей спроси Максима: Кто тебе жытие Пафнутиево чюдотворцево давал чести? И Максим рек: Житие, господине, мне Пафнутиево давал чести старец Васьян» [там же, с. 113]. Однако Вассиан Патрикеев на очной ставке отрицал факт дачи Жития.

В целом отрицание святости и дара чудотворения преподобного Пафнутия Максимом Греком было явно несостоятельно, что и было зафиксировано в Судном списке Максима Грека. В нем сообщается: «И по сем прочтоша свидетельство о чюдотворце Пафнутие, яко многии святии чюдотворцы села имели у святых церквей и у монастырей, слуги и всякие люди работные и свободные и судили, и управляли, бесчинных же и непокоривых и в темницы затворяли исправления и спасения ради их» [там же, с. 120]. Действительно, созданные преподобными Сергием Радонежским и Кириллом Белозерским монастыри еще при жизни своих основателей являлись крупными землевладельцами.

Что же касается обвинений Пафнутия Боровского в ростовщичестве и избиении кнутом людей, то они не подтверждаются ни Житием, на которое ссылается преподобный Максим, ни другими источниками биографии преподобного. Таким образом, Собор подтвердил святость преподобного Пафнутия.

Федотов считает, что установление празднования памяти Пафнутия Боровского на Соборе можно рассматривать как своего рода противодействие той хуле, которую возводил на преподобного Максим Грек. Однако мы видим, что в ходе Собора у его членов не было сомнения в святости Пафнутия, фактическое почитание его как святого, как было показано выше, уже имелось на Руси. Из имеющихся сведений видно, что Со-

бор лишь дал благословение на церковное употребление Кано-на и Жития Преподобного.

По мнению того же историка, ряд литературных памятников, в которых Пафнутий прославляется как святой чудотворец, был создан в связи с установлением празднования Пафнутию Боровскому на Соборе 1531 г. Так, исследователь предполагает, что для чтения во время службы святому Пафнутию было составлено его Краткое житие [23]. В данной рукописи указано, что «чюдотворивое и целебное тело» преподобного Пафнутия «до сего часа исцеления неоскудно подавает приходящим с верою, наипаче же таинныя душевныя язвы исцеляет» [3, 76b]. Завершается Краткое житие Пафнутия Боровского следующим образом: «Мы же, отци и братиа, сынове и раби, великаго сего светилника... ликуим, убо братие, весело и празднуим торжество светло, хвалу въздающе въ Троици единому Богу: Отцу, и Сыну, и Святому Духу. Ныне, и присно, и в веки веком. Аминь» [там же]. Историк полагает, что скорее всего фраза «ликуим, убо братие, весело и празднуим торжество светло» связана с Соборным постановлением 1531 г. о праздновании памяти Пафнутия Боровского [23]. Таким образом, Федотов считает, что Краткое житие было составлено непосредственно после Собора 1531 г.

По нашему мнению, предположение о связи приведенных цитат с Собором выглядит не совсем убедительным. Данные выражения Краткого жития, скорее всего, являются не указанием на совершение канонизации святого Пафнутия на Соборе, а панегирическими оборотами речи, предназначенными для чтения на праздничной службе в день его памяти 1 мая.

Таким образом, Московский Собор 1531 г. стал как важным свидетельством уже существовавшего официального почитания святого Пафнутия, так и деянием, санкционировавшим литургический и агиографический памятники, посвященные преподобному.

О канонизации святых в досинодальный период

Когда же могла состояться официальная канонизация игуме-

на Пафнутия? Исследователь Федотов приводит слова церковного историка Е. Е. Голубинского, который считал, что канонизация святых на Руси требовала соблюдения ряда условий, среди которых особое значение имеют следующие: во-первых, проявление подвижником дара чудотворения как при жизни, так и после смерти; во-вторых, необходимо было знать дату преставления святого или открытия его мощей, чтобы установить день празднования его памяти; в-третьих, требовалось наличие службы святому и его Жития [6, с. 40–42]. На основании того, что по отношению к Пафнутию Боровскому все указанные условия были выполнены к началу XVI века, Федотов полагает, что на Соборе 1531 было установлено официальное празднование этому святому.

Однако современными историками аргументированно доказывается, что в синодальный период не существовало строго регламентированного «канонизационного процесса». «Если речь шла о причислении к лику святых недавно усопшего подвижника, праведная жизнь и чудотворения которого были известны местному епископу или всей Церкви, какое-либо расследование по делу не велось». «Само причисление к лику святых состояло в том, что в день кончины святого... совершалось торжественное богослужение и назначалось ежегодное церковное празднование памяти святого. Для этого составлялись служба святому и его житие» [22, с. 295].

По мнению А. Е. Мусина, следует признать, что «...историография XIX века... находилась под влиянием стереотипов синодальной эпохи, которые предусматривали властную санкцию во всех областях проявления духовной жизни» [15, с. 160]. Влияние данных стереотипов прослеживается и во мнениях всех вышеприведенных авторов, считающих, что Собором 1531 г. была совершена канонизация святого Пафнутия.

В данный период на причисление к лику святых не требовалась и санкция главы Русской Церкви, данное право принадлежало епархиальному архиерею [16, с. 74]. Из этого следует, что митрополит Московский, к юрисдикции которого относился Боровский монастырь, обладал правом канонизации лишь

на своей епархиальной территории [15, с. 147]. Однако это не обозначает, что почитание преподобного Пафнутия не распространялось и в другие русские епархии. По каналам общественных и культурных связей чествование местного подвижника становилось частью богослужебной жизни в других русских землях.

В рассматриваемый период различия между общецерковными и местночтимыми святыми представляются условными. «Общецерковное почитание» было связано не с санкцией главы митрополии, а с известностью конкретного святого [22, с. 296]. В то же время нельзя говорить о «всероссийской канонизации» святого в данный период. Как выше было показано, данный термин неприменим к рассматриваемой эпохе.

На основании имеющихся свидетельств можно сделать вывод, что благословение правящего архиерея на почитание преподобного Пафнутия было получено не позднее начала XVI века. Местным же архиереем для Боровского монастыря являлся Московский митрополит, которым и была дана соответствующая санкция по отношению к святому.

На наличие данной санкции митрополита указывает и факт возведения около 1511 г. храма в честь основателя обители. Освящение храма подразумевает присутствие архиерея или его благословение на совершение священнодействия. Можно предположить, что при освящении храма в честь преподобного Пафнутия было получено благословение Московского первосвятого на почитание боровского подвижника как святого.

Московский Собор 1547 г.

Существует распространенное мнение, что на Соборе 1547 г. была совершена канонизация Пафнутия Боровского как общерусского святого [12, с. 124]. При этом включение его в список святых объясняется личным усердием к нему митрополита Макария [10, с. 225].

В 1547 и 1549 г. по инициативе святого митрополита Макария в Москве созывались церковные Соборы. С начала XIX века деяния данных Соборов рассматривались историками как попытка упорядочения почитания уже известных святых, как

установление богослужебного празднования святым во все-российском масштабе [12, с. 119–120]. В. О. Ключевский впервые ввел понятие «канонизация святых» в отношении деяний данных Соборов [10, с. 206]. Его поддержали митрополит Макарий (Булгаков) и Е. Е. Голубинский, а впоследствии архимандрит Макарий (Веретенников). По мнению данных историков на Соборе 1547 г. общерусскую канонизацию получили прежде местночтимые русские святые (от 11 до 14), а 9 святым было установлено местное празднование.

В настоящее время, после введения в научный оборот ряда источников, более глубокого и объективного их анализа мнение, что основной целью Соборов 1547–1549 годов была канонизация святых, аргументированно оспаривается.

Соборы 1547 и 1549 гг. не занимались канонизацией святых в узком (современном) смысле этого слова. Святость подвижников в соборных деяниях не подвергается сомнению, они воспринимаются как уже прославленные Богом «многими и различными чудесы и знамениями» [22, с. 306]. Большинство из них, в том числе и преподобный Пафнутий, задолго до Собора 1547 г. почитались святыми. Единственным затруднением церковной жизни, которое стояло перед отцами Собора, было то, что «не бе им до днесь соборного пения» [15, с. 155]. Таким образом, основной целью Собора являлось установление повсеместной («соборной») литургической памяти святым угодникам. Несмотря на признание святости Пафнутия Боровского в Русской Церкви в конце XV — начале XVI в., не было ему посвященного всеобщего богослужебного празднования.

А. Е. Мусиным было замечено, что список святых 1547 г. почти полностью совпадает с маршрутом царских богомолий и походов 1542–1552 гг. Царский маршрут охватил практически всех святых, которым было установлено соборное пение [15, с. 156]. В Пафнутиевом монастыре Иоанн Васильевич был в 1542 г. Видимо, паломничество царя выявило тот факт, что богослужение почитаемым русским святым не было представлено «соборным пением», прежде всего в самой Москве. Исправлению противоречия между всероссийской значимостью этих святых

и отсутствием общецерковного богослужения и были посвящены соборные мероприятия митрополита Макария, инициатива которых могла принадлежать молодому царю Иоанну IV [22, с. 306].

Решение Собора 1547 г. было выражено в окружной грамоте митрополита Макария от 26 февраля 1547 г.: «Со всем священным собором Руския митрополия уставили есмя ныне праздновати новым Чудотворцом в Руской земли, что их Господь Бог прославил, своих угодников, многими и различными чудесы и знаменми и не бе им доднесь соборнаго пения; мы же... уставихом на том соборе... Пети и праздновати повсюду, Маия в 1 день, великому Чудотворцу игумену Пафнутию Боровскому» [17, с. 203].

Таким образом, в 1547 г. было установлено повсеместное литургическое празднование преподобному Пафнутию во всей Русской Церкви. Служба Боровскому чудотворцу с этого момента должна совершаться не только в его монастыре и местах его почитания, но всех русских епархиях.

Обращает на себя внимание, что преподобный Пафнутий именован на Соборе как «великий чудотворец», как и святые Иона Московский и Макарий Калязинский. Остальные же святые, прославленные на соборах 1547 и 1549 гг., называются «новыми чудотворцами». Вероятно, это можно объяснить более ранним временем почитания этих святых в отличие от «новых» святых.

Заключение

Таким образом, следует признать, что вопрос о времени прославления преподобного Пафнутия является некорректным по причине того, что термин «канонизация» неприложим к рассматриваемой эпохе. Официальное почитание боровского игумена как святого имело место уже в конце XV — начале XVI века. К этому же времени относятся агиографические и литургические памятники, посвященные преподобному. Московским Собором 1531 г. были утверждены и благословлены канон и житие святому для богослужебного использования.

Собор же 1547 г. постановил обязательное почитание памяти преподобного Пафнутия «по всем градом великого царства Российского» [17, с. 203].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. ГИМ. Епархиальное собрание. № 309 (417).
2. ГИМ. Собрание рукописей Е. В. Барсова. № 784.
3. РНБ. Софийское собрание. № 1321.
4. *Андроник (Трубачев), игумен*. Канонизация святых в Русской Православной Церкви // Православная энциклопедия. Т. РПЦ. М., 2000. С. 346–371.
5. *Васильев В. П.* История канонизации русских святых. М., 1893.
6. *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903.
7. *Гордеева Н. А.* Общественное восприятие русских святых монашеского чина во второй половине XIV — первой трети XVI века: диссерт. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. М., 2001.
8. Житие преподобного Иосифа Волоколамского, составленное Саввою, епископом Крутицким / Подгот. К. И. Невоструев // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1865.
9. *Иосиф Волоцкий, прп.* Отвещание любозагорным и сказание вкратце о святых отцах, бывших в монастырех, иже в Русстей земли сущих // Чтения в обществе истории и древностей российских. № 7. М., 1847.
10. *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.
11. *Лихачева Л. Д.* Покров Пафнутия Боровского из Государственного Русского музея // Памятники культуры. Новые открытия: Письменность, искусство, археология. Ежегодник 1977. М., 1977. С. 269–273.
12. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 1. М., 1996.
13. *Маясова Н. А.* Древнерусское лицевое шитье. М., 2004.
14. *Меркелова В. Н.* Пафнутьев-Боровский монастырь (крат-

кий обзор исследований и реставрации 1955–1975) // Реставрация и исследование памятников культуры. М., 1982. С. 185–199.

15. *Мусин А. Е.* Соборы митрополита Макария 1547–1549 гг. и проблема авторитета в культуре XVI века // Древнерусское искусство: Русское искусство Позднего Средневековья. XVI век. С. 146–165.

16. *Мусин А. Е.* Соборы св. митрополита Макария 1547–1549 гг.: Факт истории или факт историографии? // Сообщения Ростовского музея. Вып. XIII. 2003. С. 74–86.

17. Окружное послание митрополита Макария на Вологду и Белоозеро об установлении празднования новым русским святым // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией императорской Академии наук: в 4 т. СПб., 1836. Т. 1. С. 203–204.

18. Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря из Епархиального собрания ГИМ / сост.: Т. В. Дианова, Л. М. Костюхина, И. В. Поздеева // Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л. 1991. С. 122–414.

19. Послания Иосифа Волоцкого. М., Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1959.

20. Полное собрание русских летописей. Т. 25. М.; Л., 1949.

21. Судные списки Максима Грека и Исаака Собака. М., 1971.

22. *Ткачев Е. В.* Канонизация // Православная энциклопедия. Т. XXX. М., 2012. С. 269–359.

23. *Федотов С. В.* Канонизация Пафнутия Боровского на Церковном Соборе 1531 года (Из истории формирования агиографического цикла о Пафнутии Боровском). URL: <https://ist-konkurs.ru/raboty/2009/1168-kanonizatsiya-pafnutiya-borovskogo-na-tserkovnom-sobore-1531-goda-iz-istorii-formirovaniya-agiograficheskogo-tsikla-o-pafnutii-borovskom> (дата обращения 01.03.2021).

Баринаова С. Г.

кандидат философских наук, доцент кафедры философии
юридического института
Красноярского государственного аграрного университета
e-mail: svetabar2014@mail.ru

Barinova S. G.

Ph.D. in philosophical sciences
associate professor, department of philosophy
Krasnoyarsk state Agrarian University
e-mail: svetabar2014@mail.ru

РОССИЯ XVIII ВЕКА: АБСОЛЮТИЗМ И ФАВОРИТИЗМ

RUSSIA OF THE XVIII CENTURY: ABSOLUTISM AND FAVORITISM

Аннотация. В статье рассматривается роль Екатерины II как государственного деятеля, представляющей собой классический пример монарха периода просвещенного абсолютизма. Анализируется фаворитизм как типичное явление для самодержавного автократического правления. Уделено внимание проблемам внешней политики России второй половины XVIII в., а также явлению классовой борьбы в России XVIII века.

Abstract. The article examines the role of Catherine II as a statesman, which is a classic example of a monarch of the period of enlightened absolutism. Favoritism is analyzed as a typical phenomenon for autocratic autocratic rule. Attention is paid to the problems of Russian foreign policy in the second half of the 18th century, as well as to the phenomenon of class struggle in Russia in the 18th century.

Ключевые слова: абсолютизм, царизм, фаворитизм, внешняя политика, крепостное право.

Key words: absolutism, tsarism, favoritism, foreign policy, serfdom.

В XVIII веке в России, так же как и в некоторых других странах Европы, царил абсолютизм. При этой форме феодальной монархии государю принадлежит неограниченная верховная власть. Для абсолютизма характерно, кроме того, создание разветвленного бюрократического аппарата, сильной армии и полиции [2]. Екатерина II являет собой классический пример монарха периода просвещенного абсолютизма. Главная черта ее как государственного деятеля — полная и откровенная поддержка того класса, который поставил и утвердил ее на троне самодержавного монарха, — дворянства. Одновременно ей была присуща ничем не прикрытая социальная демагогия — рассуждения об «общем благе» и «всеобщем благоденствии». Екатерина II по меткому выражению А. С. Пушкина, это «Тартюф». Переворот 1762 г. и последующая политика императрицы — это очень умелое, подчас чрезвычайно тонкое лавирование между различными слоями дворянства и столичной бюрократии и вместе с тем постоянное и самое жестокое подавление народных масс. Достаточно вспомнить пугачевское восстание, передачу в руки частным владельцам большого числа «казенных», то есть государственных, крестьян, становившихся в результате крепостными. А последние годы правления императрицы характеризуются еще большим усилением крепостного гнета.

В то же время нельзя не отметить положительные стороны правления Екатерины II: создание более четкой структуры власти, проведение судебной и губернской реформ, значительное увеличение числа школ, больниц и т. д. В этот же период наблюдается общее развитие техники, культуры, искусства; русская промышленность (в первую очередь металлургия)

переживает крутой подъем и занимает ведущее место в мире [4]. Этим достижениям способствовала та активная внешняя политика, которую вело правительство Екатерины II.

Во всех своих начинаниях императрица неизменно и уверенно опиралась на собственный бюрократический аппарат. Несмотря на все его пороки (которые, кстати сказать, хорошо понимали прогрессивно мыслявшие современники Екатерины), он превосходно справлялся со своей основной задачей — защитой и поддержкой того класса, которому он служил. А каковы же личные качества Екатерины II? На основе исторических источников, воспоминаний современников, переписки их можно сформулировать следующим образом. Императрица обладала незаурядным умом государственного деятеля, огромной работоспособностью, сильной волей и немалой храбростью в сочетании с большой хитростью, лицемерием, неограниченным честолюбием и тщеславием. Вопреки распространенному мнению, это была натура скорее рационалистическая, нежели эмоциональная, умеющая подавлять в себе вспышки гнева, радости, печали. Пожалуй, жестокий самоконтроль и постоянное стремление ориентироваться на «общественное мнение» были одними из главных черт ее характера, впрочем, во многом потерянными в конце царствования. И наконец, вопрос о фаворитизме.

Фаворитизм — явление типичное для самодержавного авторитарного, деспотического, бесконтрольного правления [3]. Оно было характерно для монархий многих стран Европы, Азии, Америки, где при этом происходило неизбежное разбазаривание государственных средств и деформация централизованной власти. Фаворитизм времени правления Екатерины — явление и типичное, и особенное [5]. Екатерина II тоже практиковала раздачу денег, имений и крепостных своим фаворитам, однако в государственные дела они вмешивались редко, почти не влияя на развитие политики страны. Единственным фаворитом Екатерины, решительно вторгавшимся в государственные дела, был Потемкин. И многие его начинания принесли пользу России. Уничтожение ханства в Крыму (ра-

бовладельческого государства, существовавшего в конце XVIII в. в Европе!), освоение Причерноморья — будущей житницы и мастерской России, умелое сдерживание агрессивной военной политики Турции, освобождение народов Средиземноморья и Балкан, создание Черноморского флота — все эти и другие глобальные и дипломатические, политические и экономические проблемы были во многом решены или поставлены Потемкиным. Действительно, даже среди придворных европейских монархов существовала известная «легкость нравов», были распространены грубый аморализм и полная вседозволенность. Конечно, мораль коронованных особ была глубоко порочной. Достаточно вспомнить так называемый «олений парк» — гарем, который существовал у «христианнейшего» короля Франции Людовика XIV. Защитница католицизма, «верная жена», «образец добродетели», австрийская императрица Мария-Терезия, как известно, совсем не отличалась строгостью морали, хотя для Католической Церкви она всегда оставалась самой добродетельной матроной.

Из всего обилия исторических тем можно выделить две, которые являются кардинальными. Это, во-первых, внешняя политика России 70–90х гг. XVIII в. И, во-вторых, внутренняя политика екатерининского правительства в тот же период. Первая проблема включает историю международных отношений: русско-турецкие войны, войну России со Швецией, «польский вопрос», «Декларацию вооруженного нейтралитета». Вторая состоит из двух конкретных тем: освоения Причерноморья и Пугачевского восстания. Важнейшие исторические задачи, стоявшие перед Россией: закрепление на Балтике, освоение Северного Причерноморья, утверждение на побережье Черного и Азовского морей и, наконец, освобождение Украины и Белоруссии от польской шляхты и защита их от агрессии со стороны Пруссии. Указанные проблемы решались в сложнейшей международной обстановке, усугубленной откровенной антирусской политикой Англии, Франции, Австрии и Пруссии, оказывавших перманентное давление на Швецию с целью подтолкнуть ее на войну с Россией. Эта политика привела к

русско-шведской войне в конце 80-х годов XVIII века и, конечно, способствовала развязыванию русско-турецких войн на всем протяжении второй половины XVIII века. «Переход от старого к новому нередко сопровождается масштабными деструктивными процессами, самыми очевидными примерами которых являются усиливающиеся экономические кризисы, политическая нестабильность и разрушение традиционной статусно-ролевой структуры общества» [1, с. 294].

К числу важнейших проблем внешней политики России второй половины XVIII века надо отнести также проблему Польши. Положение, создавшееся в ту эпоху одной из крупнейших стран Центральной Европы — Речи Посполитой, можно полагать исключительным. Затянувшийся национальный кризис перерос в перманентный процесс политической анархии. Роль короля окончательно свелась к представительству при проведении важнейших государственных актов. Дестабилизации способствовали и церковники. Они активно выступали против любой религии, кроме государственной — католической, и это при том, что едва ли не половину населения страны составляли православные. Кризисные явления наблюдались и в экономике страны. Переживали застой и упадок многие отрасли сельского хозяйства, промышленности, внешней торговли. Польшу сотрясали постоянные антифеодалные восстания крестьян. Наконец, образование в 1768 г. в городе Баре (Подолля) конфедерации — сообщества крупной шляхты, выступившей с оружием в руках против ими же избранного короля, — окончательно внесло сумятицу в политическую структуру страны. Одновременно конфедераты направили свои войска против восставших украинских крестьян. Реакционные группы конфедератов пользовались полной материальной и политической поддержкой со стороны Франции, Австрии, Турции и Пруссии, рассчитывавших на ослабление страны и создание очага военной угрозы, направленной против России. Король Станислав Август Понятовский был вынужден обратиться за помощью к Екатерине II. Начались интенсивные переговоры между Австрией и Пруссией, направленные против России,

которая осталась в полной изоляции в период тяжелейшей войны с Турцией. Екатерина II, вопреки своему желанию сохранить суверенное польское государство как дружественного соседа России, была вынуждена пойти на принятие предложения короля Пруссии Фридриха II о разделе Польши. Он произошел в 1772 г. За ним последовали еще два — в 1793 и 1795 гг.

Надо отметить политическое значение этого раздела и для других наций. Вне всякого сомнения, объективно для белорусского, украинского, латышского и литовского народов присоединение к России было благом, так как означало освобождение от национального, культурного и даже религиозного гнета. В состав государственной территории России не вошло ни вершка собственно польской земли. Так было в 1772 г.; а затем и в 1793 г. и 1795 г. По первому разделу в состав русского государства вошла восточная часть Белоруссии по западной Двине и верхнему Днепру; по второму — центральная часть Белоруссии с Минском и Правобережная Украина; и наконец, по третьему — часть Литвы, Западная Белоруссия, Волынь, и было юридически оформлено присоединение Курляндии. Таким образом, западная граница России во многом совпала с этнографическим рубежом расселения белорусов, украинцев и балтоязычных народов.

Немалое внимание уделено последствиям русско-турецких войн. Это закономерно. Мир с Турцией, заключенный в Яссах в 1791 г., имел решающее значение для России, а также для народов Балкан и Кавказа. Огромную роль сыграло освоение Причерноморья. Обширный регион, получивший гордое название «Новороссия», вскоре стал одним из богатейших районов страны, хлебной житницей и крупнейшей мастерской государства. Край торговал со всеми странами Востока — от Индии до Турции, африканскими государствами — Египтом, Марокко, Тунисом, Алжиром, со странами европейского Средиземноморья — Грецией, Далмацией, Италией, Испанией и Францией. Трудовой народ не только освоил целину, но и основал города, поселки, порты. Строились и развивались крупнейшие центры России — Екатеринослав (Днепропетровск), Херсон, Никола-

ев, Ростов-на-Дону, Ставрополь, Одесса, Севастополь и другие. Страницы, посвященные пафосу освоения новых районов Причерноморья, Крыма, Приазовья, объективно освещают историю освоения Новороссии.

Важная страница классовой борьбы в России XVIII века — Крестьянская война 1773–1775 гг. под руководством Емельяна Пугачева. Грандиозная Крестьянская война 1773–1775 гг. была самым большим крестьянским восстанием за всю историю Европы. Территория восстания огромна: от западных границ Воронежской, Тамбовской губерний до восточных границ западной Сибири. Она включала такие районы, как Оренбургская губерния, Поволжье, часть Донской области, Урал, Предуралье. В нем принимали участие огромные массы трудового народа: крестьяне, казаки, работные люди с уральских заводов, ремесленники, солдаты... Основное ядро восставших составляли русские, но кроме них участвовали башкиры, татары, калмыки, казахи, народности Поволжья и даже немцы-колонисты. Там, где власть перешла в руки восставших, они стремились создать свои органы управления. Принцип этих органов заключался в выборности подобных учреждений. Избирали всем «миром», то есть всем взрослым мужским населением; волостные или станичные земские избы — так назывались эти органы. Избирались также атаманы и есаулы в крупных населенных пунктах, в деревнях — старосты. В основе важнейших решений также лежал принцип мирского схода.

Значение Крестьянской войны 1773–1775 гг. огромно. Объективно она расшатала государственный строй России. Ликвидация крепостного права в 1861 г. во многом была предопределена именно крестьянской войной: царизм просто вынужден был освободить крестьян «сверху», чтобы они не начали свое освобождение «снизу».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Барина С. Г. Власть и ответственность в условиях социального кризиса / С. Г. Барина / ВЕСТНИК КРАСГАУ, изд-во: Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск. № 6 (93), 2014. С. 294–298.

2. *Захарова В. В.* Специфика абсолютизма как особой формы правления / В. В. Захарова / Вестник академии права и управления, изд-во: Институт деловой карьеры, Москва. № 2 (55), 2019. С. 21–24.

3. *Савина А. О.* Фаворитизм и его влияние на российское государство и социум / А. О. Савина / Молодой ученый, ООО «Издательство Молодой ученый», Казань. 2020. № 1 (291). С. 209–212.

4. *Стародубцев М. П.* Екатерина II и образовательная политика России / М. П. Стародубцев / МИР ПОЛИТИКИ И СОЦИОЛОГИИ, изд-во: Фонд содействия науке и образованию в области правоохранительной деятельности «Университет», Санкт-Петербург. № 3–4, 2018. С. 11–27.

5. *Шабанов Л. В., Малинников М. В.* Фаворитизм как фактор формирования традиции российского государственного управления (на примере сановников XVIII — начала XIX в. / Л. В. Шабанов, М. В. Малинников / Вестник Томского государственного университета, изд-во: Национальный исследовательский Томский государственный университет, Томск. 2012. № 3 (19). С. 5–10.

УДК 248

Иерей Максим Горбунов

студент 2-го курса Сретенской духовной семинарии

e-mail: maxim.gorbunov93@gmail.com

Priest Maxim Gorbunov

Sretenskaya Orthodox Seminary,

Master degree student, 2nd year,

The Chair of Theology

e-mail: maxim.gorbunov93@gmail.com

**ЕПИТИМИЙНАЯ ПРАКТИКА СОГЛАСНО
ПАМЯТНИКАМ ЦЕРКОВНОЙ ПИСЬМЕННОСТИ
II–IV ВВ.**

**PENANCE PRACTICE ACCORDING TO THE MONUMENTS
OF CHURCH WRITING OF THE II–IV CENTURIES**

Аннотация. В данном исследовании сделан краткий обзор памятников церковной письменности II–IV вв., в которых говорится о формировании епитимийной практики, устанавливаются сроки ее несения в соответствии с теми или иными грехами, а также даются советы пастырям, которыми необходимо руководствоваться при наложении епитимии на кающегося человека.

Любые епитимийные нормы, которые приводятся в том или ином памятнике церковной письменности, принимались в определенное время и при определенных обстоятельствах, которые были актуальны прежде всего для данного времени и места.

Кроме того, в некоторых источниках со временем анализируется большее число грехов и говорится о пастырских обязанностях, которые необходимо соблюдать при наложении епитимии.

Abstract. This study provides a brief overview of the monuments of church writing of the 2nd — 4th centuries. Which talk about the formation of the practice of penance, establish the terms of its carrying

in accordance with certain sins, and also give advice to pastors who need to be guided when imposing penance on a repentant person.

Any penance norms that are given in one or another memorial of church writing were adopted at a certain time and under certain circumstances, which were relevant primarily for a given time and place.

In addition, in some sources, over time, a greater number of sins are analyzed and it is said about the pastoral duties that must be observed when imposing a penance.

Ключевые слова: епитимия, письменные памятники, церковная письменность, Вселенский Собор, Поместный Собор, святые отцы.

Key words: penance, written monuments, church writing, Ecumenical Sobor, Local Council, holy fathers.

Для начала необходимо дать определение слову епитимия. Согласно книге правил, епитимия есть наказание, определенное священными правилами, или духовное врачевство, приличное недугу [3, с. 68]. Врачевство недуга всегда занимает какое-либо время, и, согласно большинству памятников церковной письменности I–IV вв., это время отлучения от участия в таинстве Евхаристии, предусмотренное за совершенный грех.

Один из первых рассматриваемых памятников — Дидахе, которое многими современными учеными датируется примерно серединой I столетия [1, с. 13].

В главах указанной книги говорится о том, что всякий согрешающий отпадает от общества святых (πρόσωπα ἁγίων), которое желает исправить его в грехопадениях не в гневе, но в мире, а грешник свидетельствует о своем исправлении покаянием. Встречается и такое упоминание — за содеянный грех нужно сделать что-либо благое: «Если ты имеешь (что подать) от (труда) рук твоих, то дай выкуп за грехи твои» [1, с. 64].

Все спорящие не допускались к Евхаристии до тех пор, пока не примирятся с ближним. «Покаяние в грехах совершается в собра-

нии или в церкви, до совершения евхаристии в воскресный день или, может быть, до начала богослужения» [5, с. 72], чтобы к главному таинству Церкви приступить очищенным от греха.

«Дидакалию апостолов» в настоящее время принято датировать первой половиной III века. И если в начале данного произведения говорится о том, что если кто согрешил после Крещения — тот должен быть исключен из общины, но в последующих главах содержатся призывы к епископу быть милосердным к грешникам и принимать кающихся [6, с. 664]. Грешник наказывается отлучением, и ему назначается от двух до семи недель поста в зависимости от тяжести греха. Обвинения предусматривается принимать по понедельникам, чтобы можно было решить дело до воскресной Литургии. Разрешение от грехов и примирение с Церковью совершается в воскресенье через возложение руки епископа [6, с. 664].

Правила святых апостолов определяют церковные наказания (епитимию, отлучение) за различные преступления: общение с еретиками, осквернение богослужебных сосудов, блуд, воровство, убийство и др. [8, с. 120]. В них почти ничего не говорится о сроках покаяния, но они содержат примеры наказания, такие как извержение из священников клира или отлучение от причастия для мирян.

Из Поместных Соборов, которые происходили в данный период, стоит отдельно сказать об Анкирском Соборе. Он поднимает вопрос о возвращении в Церковь христиан, которые после отречения от Бога изъявили желание вернуться в общину верных, и обсуждались две точки зрения: 1. Принимать кающихся в Церковь через таинство Крещения, даже тех, кто отступил будучи крещеным; 2. Принимать в Церковь только по истечении продолжительного времени несения общепринятого наказания.

На Соборе также были введены разные степени покаяния, которые необходимо было проходить кающимся: плачущие, слушающие, припадающие, купно стоящие.

Согласно постановлениям Собора, можно выделить несколько правил возвращения в Церковь: если пресвитер раскаялся в отступничестве, которое было совершено из-за тяжести мучений,

он продолжал носить звание священника, но уже не мог совершать Евхаристию и осуществлять любое священническое служение [3, с. 138].

Незамедлительно принимались в общение клирики и миряне, которые насильно подверглись поклонению идоложертвенному, но по-прежнему продолжали исповедовать истину. Миряне же могли быть впоследствии приняты в клир. В некоторых других правилах говорится о шестилетней епитимии тем, кто приносил жертву «с веселым лицом», а которые с сожалением — отлучались от трех до пяти лет [3, с. 139].

Что касается правил I Вселенского Собора, то значительная их часть посвящена вопросам церковной дисциплины. В постановлениях уже встречаются епитимии сроком на 12 лет для тех, кто впал в «мучительство ликиниево» [3, с. 25], и десять лет тем, кто совершал идолопоклонство, но потом вновь желал вернуться в лоно Церкви.

Стоит отметить 13-е правило, в котором говорится, что разрешалось причащать людей, находящихся при смерти, даже если они находились под епитимией [3, с. 47].

Что касается Второго Вселенского Собора, было только одно епитимийное решение: «...предается анафеме всякая ересь, расходящаяся с этим Символом» [3, с. 41].

Особое внимание стоит уделить каноническим посланиям святых отцов.

Правила, написанные архиепископом Петром Александрийским в 304 году, излагают различную епитимийную практику для христиан, которые при разных обстоятельствах отреклись от Бога. Свт. Петр меньшей епитимии подвергает тех, кто отрекся от Христа после мучений, на три года, в отличие от тех, кто отрекся, не принимая мучений, на четыре года.

При этом архиепископ Петр в своих правилах говорит о рабах, которые были вовлекаемы в различные грехи. Например, для тех, кто по указанию своих господ вкусили или принесли жертву, налагает епитимию на один год, объясняя это так: «Они скорее рабы Христовы и должны более бояться Его» [2, с. 616]. Трехлетней же епитимии подвергаются те рабы, которые сами не принесли

жертвы, но подтолкнули на это других рабов [3, с. 285]. Священномученик Петр говорит о запрещении в служении тех клириков, которые пали во время гонения [3, с. 288], а те клирики, которые были физической силой подвергнуты к приношению жертвы, не только сохраняют право в священном служении, но и будут причислены к исповедникам истины [3, с. 291].

В своем каноническом послании свт. Григорий Неокесарийский пишет послание для тех, кто был причастен к идоложертвенному или совершал какие-либо другие грехи при нашествии варваров. Поднимая вопрос общения с варварами, святитель пишет: «Если христиане вкушали вместе с варварами только для утоления голода и не от идоложертвенных приношений, не считает таковых согрешившими и не налагает на них никакой епитимии» [4, с. 218].

Что касается жен, которые из-за нашествия варваров были осквернены блудодеяниями, нужно различать жен, которые прежде были чисты и впали в грех по вине варваров, от тех, у которых и до этого была блудная жизнь. На первых, как говорит свт. Григорий, нет необходимости налагать епитимии, а вторых необходимо подвергнуть самому тяжелому наказанию.

Свт. Григорий чрезвычайно строго относится к христианам, которые подверглись лихоиманию, и говорит: всех, кто согрешит этим преступлением, необходимо извергнуть из церковного общения через отлучение, а также подвергнуть тяжелейшему наказанию [4, с. 237].

Очевидно, греховная страсть, заключающаяся в приобретении выгоды за счет затруднительного положения ближнего, «страсть иметь все больше и больше, от которой умножение стяжаний без разбора средств, чрез обман в сделках и торговле, чрез неправый рост и воровство» [7, с. 163].

Тех людей, которые воровали имущество в чужих домах, святитель Григорий возводит в разряд плачущих, если они были обличены, и в третий разряд вводит тех, кто покаялся по собственному желанию и возвратил украденное [4, с. 241]. Что касается государственных изменников, святитель говорит, что они «должны находиться между плачущими, т. е. стоять вне храма» [4, с. 231].

Святой Григорий Нисский является автором послания к Литоию

Мелитинскому. Святитель рассуждает об отступниках от Христа, рассматривая причины их отступничества и варианты необходимого наказания. Так, он пишет: «Кто отрекся от Истины... того следует совершенно отлучить от Святых Таин» [3, с. 391]. Христиане, которые перенесли различные мучения и истязания, подвергаются епитимии на определенный срок, поскольку пали они от немощи телесной, а не по слабости души [3, с. 393].

Далее в его послании есть следующие примеры: впадших в грех блуда святитель отлучает на девять лет, а за прелюбодеяние удваивает епитимию, за вольное убийство он назначает епитимию сроком на 27 лет [3, с. 394].

Свт. Григорий Нисский один из первых пишет рассуждения о цели епитимии, а также дает руководство пастырям при наложении епитимии.

Сравнивая врачевание тела с врачеванием души, он говорит: «Так как цель врачебного искусства является возвращение здоровья больному, а методы лечения различны, потому что в зависимости от недуга применяется способ лечения, так же следует поступать и при лечении душевной болезни, ибо по множеству различных страстей есть и множество различных методов лечения души от этих страстей, от тяжести которых зависит время и тяжесть лечения» [3, с. 389]. Важным моментом является то, что пастырь прежде всего должен обращать внимание на образ покаяния, и при должном покаянии возможно уменьшение срока епитимии [3, с. 394].

В трудах свт. Василия Великого особое место занимают канонические послания к Амфилохию Иконийскому. В своем послании свт. Василий рассматривает разные грехи, в которые впадают христиане. Многие правила схожи с постановлениями других святых отцов, но впервые более подробно были затронуты вопросы, касающиеся абортов, многобрачия, жизнь военных в Церкви после войны, нарушения монашеского обета, чародейства и др.

Женщина, сделавшая аборт, подвергалась епитимии сроком на десять лет, и данное преступление считалось бракоразводным.

Поднимая вопрос многобрачия, то второбрачных свт. Василий

советует отлучать на год или два, троебрачных и более — на три или четыре года.

Рассуждая о военных, свт. Василий не отлучает их от Причастия, но советует три года воздержаться от Евхаристии, но не нести при этом какой-либо епитимии [3, с. 317].

Что касается вопросов, которые были затронуты впервые, то свт. Василий указывает следующие нормы, например, к девам, которые нарушили монашеские обеты, стоит применять годовичную епитимию [3, с. 320]; на чародеев следует налагать епитимию сроком на 20 лет [3, с. 324], а на тех, кто к ним обращается, — на шесть [3, с. 327].

Были смягчены правила о впадших в блуд, убивших осознанно и неосознанно, клятвопреступниках. Свт. Василий Великий, указывая на разные блудные падения, для каждого указывает разные сроки епитимии. Так, например, если клирик впал в сей смертный грех, он извергается из сана [3, с. 310], но не отлучается от Причастия. Для блудников предусмотрена епитимия до семи [3, с. 322] лет, а прелюбодеям — 15 лет [3, с. 322]. Вольно и невольно убившие подвергались епитимии от 10 [3, с. 317] до 20 лет [3, с. 322].

У свт. Василия также встречаются рассуждения о возможности послабления епитимии при ревностном покаянии [3, с. 325] или наоборот, ее усложнении [3, с. 328].

Рассмотрев епитимийную практику, согласно памятникам церковной письменности II–IV вв., можно сделать следующий вывод. На протяжении всего рассмотренного периода Церковь заботилась о спасении христиан, предусматривая различные виды и время врачевания грехов и страстей.

К сожалению, с каждым последующим периодом времени епитимийная практика рассматривала большее количество грехов и регулирует срок врачевания, что может свидетельствовать об ослаблении нравственной и духовной жизни христиан.

Что касается различия времени покаяния, то вполне возможно, это объясняется так: каждый из рассматриваемых памятников прежде всего создавался для определенного места и определенных условий.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Иннокентий (Павлов), игум.* Дидахе. Путь жизни. Золотые правила христианства. — М.: Эксмо, 2014.
2. Канонические правила Православной Церкви с толкованиями (Зонара, Аристен, Вальсамон, Кормчая, Книга правил). — М.: Сибирская Благовонница, 2011.
3. Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец. — М.: Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992.
4. *Никодим (Милаш), свмч.* Правила Святых Апостолов и Вселенских соборов с толкованиями. — М.: Сибирская Благовонница, 2011.
5. *Попов К. Д.* Учение двенадцати апостолов. — М.: Эксмо, 2014.
6. *Ткаченко А. А.* Дидаскалия апостолов. Василий Великий // Православная энциклопедия. Т. 14. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». 2012.
7. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Римлянам. — Изд-во «Правило веры», 2006.
8. *Цытин В., прот.* Апостольские правила // Православная энциклопедия. Т. 3. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008.

Дьяков С. Д.

студент 4-го курса бакалавриата
Калужской духовной семинарии
e-mail: dyackov.serghey@yandex.ru

Dyakov S. D.

4th year undergraduate student of
Kaluga Theological Seminary
e-mail: dyackov.serghey@yandex.ru

**ЖИЗНЬ И ПОДВИГ НОВОМУЧЕНИКОВ,
В ЗЕМЛЕ КАЛУЖСКОЙ ПРОСИЯВШИХ**

**THE LIFE AND FEAT OF THE NEW MARTYRS IN THE LAND
OF KALUGA WHO SHONE FORTH**

Аннотация. Статья представляет собой исследование жизни священнослужителей, пострадавших за православную веру в годину гонений на Русскую Церковь. В качестве примеров подвига веры служат описания арестов и допросов новомучеников и их непоколебимая позиция стоять за Христа даже до смерти. Подобное исследование важно для нас, так как святые новомученики являются практически нашими современниками, ведь времена гонений были сравнительно недавно и их застали наши прабабушки и прадедушки.

Abstract. The article is a study of the lives of the clergy who suffered for the Orthodox faith in the year of the persecution of the Russian Church. Examples of the feat of faith are the descriptions of the arrests and interrogations of the new martyrs and their unwavering position to stand for Christ even to death. Such a study is important for us, since the holy new martyrs are practically our contemporaries, because the times of persecution were relatively recent and they were found by our great-grandparents.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, гонения, вера, новомученики, аресты, храмы.

Key words: Russian Orthodox Church, persecution, faith, New Martyrs, arrests, churches.

Речь в статье пойдет о том подвиге веры, которые совершили своей жизнью новомученики Калужской земли.

В послании от 8 августа 1918 г. святитель Тихон, Патриарх Всероссийский, говорил: «Изнемогает наша Родина в тяжких муках и нет врача, исцеляющего ее. Грех помрачил наш народный разум, вызвал сатану из бездны, воздвигающего открытое гонение на Церковь. Русский народ, неужели ты не возродишься духовно!»

В 2000 г. в Москве состоялся юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. На заседании Собора с докладом выступил митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий. В частности, он сказал:

«...С любовью и благоговением обращаемся мы сегодня к подвигу новомучеников Российских. В их жизненном пути, исполненном страдания и скорби, православные христиане находят образ веры, пример жертвенной любви к Богу и ближним, опору в переживаемых испытаниях. Подобно святым апостолам они на своем исповедническом пути претерпели все скорби и мученическую за Христа смерть...» [1, с. 14].

Калужская духовная семинария за многие годы дала Русской Православной Церкви не только известных архипастырей, замечательных священников, которые служили не только в России, но и за границей. В сонме новомучеников и исповедников Церкви Русской навечно вписаны имена выпускников КДС — священномучеников Иоанна (Сперанского), Сергия (Покровского) и Владимира (Преображенского).

Священномученик Сергей родился 5 сентября 1880 г. в селе Буриново Тарусского уезда Калужской губернии в семье псаломщика Николая Покровского. В 1901 г. Сергей поступил в Калужскую духовную семинарию.

В этом же году ректором семинарии был назначен архимандрит Александр (Трапицын). Среди учащихся были весьма популярны кружки по большей части социалистической направленности. В одном из таких кружков состоял и Сергей Покровский. Студенты проводили тайные собрания в лесу и на частных квартирах. Эти кружки существовали во все время обучения Сергея в семинарии.

В 1904 г. Сергей Николаевич окончил Калужскую духовную семинарию и был назначен учителем в деревню Коренево Жиздринского уезда Калужской губернии.

В 1907 г. Сергей Николаевич был рукоположен во священника ко храму в селе Касьяново Козельского уезда Калужской губернии.

В 1908 г. он вышел из партии и всю дальнейшую жизнь посвятил служению Богу и пастве. Вскоре он был переведен в храм в село Никитское Медынского уезда Калужской губернии и возведен в сан протоиерея. Своим беззаветным служением он завоевал большой авторитет среди прихожан, к нему постоянно шли люди за помощью и советом. Он никогда никому не отказывал. В любую погоду и в любое время суток он по их просьбе шел исполнять требы. Он часто служил и всегда за службами проповедовал. Когда начались гонения от безбожной власти на Русскую Православную Церковь, отца Сергия стали принуждать, угрожая репрессиями, отказаться от сана, взамен обещая сохранить жизнь. Но ни угроз протоиерей Сергий не испугался, ни на увещевания не согласился.

15 августа 1937 г. протоиерей Сергий был арестован и заключен в тюрьму в городе Медынь. Уважение и любовь к священнику среди прихожан были настолько велики, что ни после ареста священника, ни после его мученической кончины они не оставили без помощи его детей-сирот. Они помогали им всем, чем могли, зачастую делились последним куском хлеба. Несмотря на опасность быть обвиненными в сочувствии к «врагу», они приносили продукты, чаще всего ночью, тайком.

Из материалов допроса:

«— Следствием установлено, что вы во время Медынского

контрреволюционного восстания в 1918 г. принимали активное в нем участие, провожая повстанцев в наступление с крестом, а в августе 1918 г. разрешили звонить в набат для созыва граждан. Признаете ли вы себя виновным в этом?

— Это я отрицаю. Никакого участия в Медынском контрреволюционном восстании я не принимал и повстанцев не провожал с крестом, хотя и проживал в это время дома в селе Никитское. В августе 1918 г. во время моего отсутствия, когда я был на покосе, действительно звонили в набат с колокольни церкви села Никитского, где я в то время служил, для созыва граждан, но я к этому никакого отношения не имел.

— Следствием также установлено, что вы, проводя систематически контрреволюционную агитацию, в беседах с гражданами восхваляли Гитлера и фашистскую Германию, проводили пораженческую агитацию. Признаете ли вы это?

— Этого я также не признаю. Никогда и нигде я ни с кем не разговаривал о Гитлере и о его учении, так как я его не знаю. Никакой пораженческой агитации я также не проводил».

На этом допросы были закончены. 20 октября тройка НКВД приговорила отца Сергея к расстрелу. Протоиерей Сергей Покровский был расстрелян 1 ноября 1937 г. и погребен в безвестной могиле [1, с.152–157].

Владимир Григорьевич Преображенский родился 3 октября 1873 г. в Смоленской губернии, село Троицкое. Проживал в городе Медыни.

Был сыном почетного гражданина из духовного звания.

Владимир Григорьевич получил среднее образование, а после окончания в 1895 г. Калужской духовной семинарии по II разряду причислен к Покровской церкви села Логино Калужского уезда — 13 июня 1895 г. Здесь он служил псаломщиком и в том же году одновременно проходил должность учителя церковно-приходской школы.

10 ноября 1896 г. переведен в домовую церковь села Бабаево Калужского уезда, прихода села Никола Долъ при Гурьевских благотворительных заведениях с рукоположением во священника. Здесь он работал законоучителем и одновременно учителем пе-

ния. В 1900 г. в той же школе преподавал курс пчеловодства. Получил награды за служение: скуфья в 1890 г., набедренник в 1897 г., 31 января 1900 г. — награжден скуфьей. В том же году 9 февраля получил благословение Преосвященнейшего Вениамина, епископа Калужского и Боровского. В 1911 г. за ревностное отношение к школьному делу получил благословение епископа Александра. В 1913 г. 6 мая за отличную ревностную службу Церкви Божией награжден камилавкою. В 1916 г. 6 мая награжден Наперстным крестом.

6 июня 1908 г. назначен настоятелем в храм в честь Святой Живоначальной Троицы с. Троицкое на Взыдни Медынского уезда Калужской губернии. Состоял законоучителем и заведующим Троицкой церковью Приходской школы.

С 8 сентября состоит председателем церковно-приходского Братства Святой Троицы.

В 1916 г. отец Владимир был награжден наперсным крестом.

Владимир Григорьевич был женат на Александре Васильевне Преображенской. У них было четверо детей: Мария, Павел, Николай, Анна.

После революционной смуты 1917 г. продолжал служить в том же храме.

В 1929 г. отец Владимир был арестован и осужден коллегией ОГПУ СССР по ст. 58–10 УК за контрреволюционную деятельность, приговорен к 3 годам Исправительно-трудовых лагерей и отправлен в Архангельскую область в Соловецкий лагерь особого назначения (СЛОН).

За свою веру отец Владимир пострадал еще не раз, так, 22 августа 1936 г. он вновь был арестован. 9 февраля 1937 г. особым Совещанием при НКВД СССР был осужден по ст. 58–10 УК РСФСР и приговорен к 5 годам ссылки в Казахстан. В месте ссылки он работал колхозником в селе Орловка Чаяновского района Южно-Казахтанской области с марта 1937 г. по 23 декабря 1937 г.

За свою активную религиозную деятельность, за веру Христову вместе со священником о. Иоанном Мироновским и монахом Виктором (Матвеевым) был арестован в ссылке 24 декабря 1937 г. Чаяновским РОВД за контрреволюционную деятельность и за

организацию тайного молитвенного дома. (Сохраненный Допрос в конце текста.) Во время обыска сотрудники НКВД нашли несколько написанных им стихов религиозного содержания. Все вместе они были приговорены 30 декабря 1937 г. к высшей мере наказания — расстрелу.

Из протокола допроса священника Владимира Преображенского от 25 декабря 1937 г.:

«Вопрос: Вы обвиняетесь в принадлежности к контрреволюционной группе церковников, принадлежа к которой, систематически проводили антисоветскую работу. Дайте ваши показания по этому вопросу.

Ответ: Ни к какой контрреволюционной группе церковников я не принадлежал и считаю, что такой группы, как мне известно, вообще не существует.

Вопрос: Дайте показания о вашей прошлой контрреволюционной деятельности.

Ответ: Я считаю себя виновным только в том, что я религиозный человек. <...> Никакой контрреволюционной работы я никогда не проводил и меня арестовывали и ссылали только за то, что я верю в Бога» [2].

31 декабря 1937 г. ровно в 00:00 приговор был приведен в исполнение. К великому сожалению, точное место его погребения неизвестно, был погребен в общей безвестной могиле по месту расстрела.

Священномученик Иоанн родился 1 января 1864 г. в селе Желовиж Калужского уезда Калужской губернии в семье священника Иоанна Сперанского. По окончании Калужской духовной семинарии он был рукоположен в сан священника.

Отец Иоанн Сперанский за все свое многолетнее священническое служение был настоятелем двух храмов Калужской епархии: Успенского в с. Озерном и Одигитриевского в Калуге.

15 лет жизни было отдано им первому, 36 лет — второму храму. О заслугах отца Иоанна много было и скорее всего еще больше будет написано, так как работа по изучению архивных материалов продолжается, открываются факты, позволяющие больше и

подробнее рассказать о земной жизни будущего святого. Пусть это не самые значимые добавления, но дающие возможность показать, как отец Иоанн служил людям, с какой любовью относился к Дому Божию, который нуждался в его заботе. В этом плане особенно интересны документы, в которых содержатся высказывания современников. Именно тех, кто близко знал отца Иоанна как настоятеля храма, как заботливого благоукрасителя святыни, кто был с ним рядом и мог оценить его многоплановую и полезную деятельность.

Прихожане храма подчеркивали нескончаемые труды и постоянную заботу настоятеля о храме. Таким своим благоговейным отношением к поддержанию Дома Божиего в исключительном во всех отношениях порядке, отец Иоанн и прихожан от мала до велика настраивал на желание участвовать в деле благоукрашения местной святыни.

Новый настоятель Одигитриевской церкви сумел доказать прихожанам необходимость перемен, чтобы убранство храма выдерживало самую строгую критику. Стремление отца Иоанна к тому, чтобы Дом Божий был еще лучше, чем прежде, нашло живой и сердечный отклик у прихожан.

За безупречное и ревностное служение отец Иоанн был возведен в сан протоиерея и награжден митрой. Был членом Союза русского народа. За самоотверженное служение Церкви и Отечеству был награжден орденами. Протоиерей Иоанн пользовался огромным авторитетом среди верующих Калуги, и когда к власти пришли безбожники и началась гражданская война, он был тут же арестован и заключен в тюрьму в качестве заложника. Во время изъятия властями церковных ценностей в 1922 г. протоиерей Иоанн был вновь арестован и приговорен к одному году заключения.

В 1937 г. власти снова арестовали священника.

Из материалов допроса:

«— Вы арестованы за контрреволюционную деятельность, которую проводили будучи настоятелем церкви Одигитрии... Дайте следствию показания по этому вопросу, — потребовал следователь.

— Контрреволюционной деятельности и агитации я не проводил.

— В каких взаимоотношениях вы находились с архиепископом Августином Беляевым?

— К архиепископу Августину я относился как к носителю высшего священного сана.

— Вам зачитываются выдержки из показаний обвиняемых, которые признали себя участниками существующей в городе Калуге контрреволюционной монархической организации и показали, что и вы являетесь ее участником; состоя в ней, вы занимались контрреволюционной деятельностью. Теперь вы признаете себя виновным?

— Вновь заявляю, что я в контрреволюционной церковно-монархической организации не состоял и контрреволюционной деятельностью не занимался. Если мне будут устроены очные ставки, я и на них буду отрицать свою виновность».

19 ноября 1937 г. Тройка НКВД приговорила архиепископа Августина (Беляева), архимандрита Иоанникия (Дмитриева), протоиерея Иоанна Сперанского, псаломщиков Алексея Горбачева, Аполлона Бабичева и члена церковного совета Михаила Арефьева к расстрелу.

Приговор был приведен в исполнение 23 ноября 1937 г. Новомученики были погребены в общей безвестной могиле [3].

В заключение нужно сделать вывод, что приведенные выше святые Калужской земли — священномученики Сергей Покровский, Владимир Преображенский и Иоанн Сперанский — были великими людьми и свято сохранили Христову веру, невзирая на аресты и допросы.

Канонизация святых новомучеников и исповедников Российских несомненно стала величайшим духовным событием в истории нашей Церкви, свидетельствующем о непрекращающемся действии Духа Святого в Церкви Христовой, о единстве во Христе ныне живущих православных христиан со своими святыми предшественниками.

Подобно святым апостолам, они на своем исповедническом пути претерпели все скорби и мученическую за Христа смерть,

явив себя «как служители Божии, в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнаниях, в трудах, в бдениях, в постах, в чистоте, в благоразумии, в великодушии, в благодати, в Духе Святом, в нелицемерной любви, в слове истины, в силе Божией, оружием правды в правой и левой руке» (2 Кор. 6:4–7). С любовью и благоговением обращаемся мы сегодня к подвигу новомучеников Российских. Не они нуждаются в нас, это мы нуждаемся в их повседневной помощи и поддержке. Они молитвенно предстательствуют за землю Русскую пред Богом.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Дамаскин (Орловский), игумен*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Книга 7. Тверь, 2002.
2. БД ПСТГУ. Новомученики и исповедники Русской Православной Церкви XX века.
3. Архив УФСБ по Калужской обл. Арх. № П–14013.

Раздел IV. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 37.017.93

Иерей Иоанн Майоров

магистрант 2 курса

Белгородской православной духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)

e-mail: maiorov.ioann@yandex.ru

Priest John Mayorov

2nd year Master's student

of the Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with a missionary orientation)

e-mail: maiorov.ioann@yandex.ru

ОРГАНИЗАЦИОННО-ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ РАБОТА ПРОТОИЕРЕЯ В. ЗЕНЬКОВСКОГО

ORGANIZATIONAL AND PEDAGOGICAL WORK OF ARCHPRIEST V. ZENKOVSKY

Аннотация. В статье рассмотрено педагогическое наследие русского зарубежья в лице протоиерея В. В. Зеньковского. Предложен обзор его богословских, философских и педагогических принципов, активной научной, организационно-педагогической и общественно-религиозной деятельности в условиях эмиграции. Главной задачей педагогического процесса Зеньковский считал духовно-нравственное воспитание и развитие ребенка, а главной целью религиозного процесса — приведение детей, молодежи ко Христу. Актуальность темы определена необходимостью изучения церковного опыта прошлых столетий в сфере работы с молодежью с целью формирования методов и форм работы в условиях современности, а также исправления ошибок и устранения проблем на пути привлечения молодых людей к церковной жизни.

Abstract. The article examines the pedagogical heritage of the Russian Diaspora in the person of Archpriest V. V. Zenkovsky. A review of his theological, philosophical and pedagogical principles, active scientific, organizational, pedagogical and socio-religious activities in the conditions of emigration is offered. Zenkovsky considered the main task of the pedagogical process to be the spiritual and moral education and development of the child, and the main goal of the religious process is to bring children and young people to Christ. The relevance of the topic is determined by the need to study the Church experience of the past centuries in the field of working with young people in order to form methods and forms of work in modern conditions, as well as to correct mistakes and eliminate problems in attracting young people to Church life.

Ключевые слова: духовно-нравственное воспитание молодежи; миссия РПЦ среди молодежи; работа Церкви с молодежью за рубежом; принципы и методы В. Зеньковского в сфере воспитания; РСХД и Зеньковский.

Key words: spiritual and moral education of youth; mission of the ROC among youth; work of the Church with youth abroad; principles and methods of V. Zenkovsky in the field of education; RSCM and Zenkovsky.

Василий Васильевич Зеньковский известен миру как русский религиозный деятель, богослов, философ, мыслитель, культуролог и педагог. До 1920 г. он жил в Украине, где родился, был председателем различных религиозных и философских обществ, руководителем Института дошкольного развития воспитания в Киеве, профессором Киевского университета, занимал должность министра исповеданий в правительстве украинского гетмана Скоропадского.

Однако в связи с и революционными событиями и переменной идеологии в стране, с приходом к власти богоборческих сил Зеньковский в 1920 г. уехал в Белград (Югославия). Там его пригласили в качестве профессора философского и богословского факультетов Белградского университета, также он стал членом кружка прп. Серафима Саровского. Зеньковский, как активный деятель, мыслитель, философ, выполнял обязанности председателя Педагогического Бюро по русским школьным делам в эмиграции и был председателем Русского Студенческого Христианского Движения (РСХД), а также членом Братства Св. Софии и профессором в пражском Высшем педагогическом институте. Жил он в Париже и по приглашению Парижского Свято-Сергиевского Богословского Института (ССПБИ) преподавал там и был деканом некоторое время, но иногда ездил в США ради получения опыта в сфере проблем религиозного воспитания [5, с. 114]. В Париже Зеньковский был озабочен положением русской молодежи в условиях эмиграции, ее духовным состоянием, отрывом от России, а потому он создал «Религиозно-педагогический кабинет по работе с православной молодежью». Был членом епархиального совета Западноевропейского экзархата русских приходов. В 1939 г. он был задержан французскими органами правопорядка с подачи властей и без предъявления обвинения заключен в тюрьму, а затем его отправили в лагерь, где он пробыл более года. Во время лагерного периода Василий Васильевич много размышлял над смыслом своей жизни, над своим предназначением, его тревожили вопросы экзистенциального плана. Переосмысление своей жизни способствовало принятию им решения принять духовный сан, рукополагаться во священники, и весной 1942 г., когда

он вернулся в Париж, он подал прошение и был рукоположен в Париже. В 1946 году встал вопрос выбора «промосковской» или «проконстантинопольской» юрисдикции. Отец Василий выбрал Константинопольский Патриархат. В 1953–1958 гг. был председателем Западноевропейского экзархата русских приходов, в 1955 г. возведен в сан протопресвитера [16].

Зеньковский оставил прекрасное литературное наследие, которое отражает его религиозный взгляд на мир, на развитие общества в рамках евангельского повествования, на воспитание и образование детей в контексте христианского учения. Он считал, что русская философия представляет собой уникальный национальный опыт создания христианской философии и раскрытия христианской истины [4, с. 5]. Как православный педагог и психолог, о. Василий много внимания уделял согласованности и соразмерности развития сил и всех способностей ребенка, он делал акцент на том, что необходимо правильное соотношение физических, интеллектуальных, эстетических возможностей ребенка, творческих талантов, волевых дарований и духовных и призваний личности.

Однажды, в 1921 г., студент Н. М. Терещенко пригласил В. В. Зеньковского (которому было на тот момент 40 лет) в русский религиозный студенческий кружок [2, с. 7], который собирался в доме семьи Зерновых. Среди посещавших были сам Н. Зернов, Н. Афанасьев, Г. Троянов и др. [12, с. 102]. Позже Василий Васильевич писал о том, что ему нравилось посещать собрания, которые, по его словам, способствовали тому, что он «на всю жизнь полюбил молодежь и религиозную работу с ней, — это было начало нового периода его жизни» [7, с. 12]. Кардинальное изменение условий жизни миллионов людей в связи с политическими переменами заставило пронизательного мыслителя осознать важность для новой реальности собраний молодежи на почве общей религии и духовной культуры, что и побудило его включиться в жизнь православного кружка.

В марте 1923 г. после активного посещения Белградского православного кружка и многочисленных бесед с его участниками, Василий Васильевич переезжает в Варшаву и начинает читать

лекции в Высшем педагогическом институте. В апреле этого же года в Праге состоялся Первый съезд видных и активных педагогов — профессоров, философов, мыслителей русской школы за границей (например, А. Л. Бем, А. Т. Павлов, Г. Я. Трошин и др.), на котором председательствовал Зеньковский и было принято решение о создании Педагогического бюро по делам средней и низшей русской школы [12, с. 102], которое координировало, направляло деятельность русских школ в эмиграции, выполняло работу по подготовке и созыву съездов педагогов, проводило культурно-просветительскую деятельность, также вело работу в направлении педагогического просвещения учителей. Со временем бюро стало в центре культурно-просветительной работы эмиграции. Оно курировало и контролировало издание и идеологическую направленность журнала «Русская школа за рубежом» [19, с. 196]. Также при активном участии Василия Васильевича несколько лет выходит в свет «Бюллетень педагогического бюро», который отражает деятельность Педагогического бюро, жизнь, задачи и проблемы русской школы за рубежом, особенности иностранной школы, итоги педагогических съездов и совещаний, уровень народного просвещения в России при советской власти, также на страницах Бюллетеня часто было представлено историческое описание важных событий культурной жизни в хронологическом порядке, и эти события были отражением культурно-просветительской жизни за границей.

В этих изданиях В. Зеньковский публикует свои работы, посвященные острым проблемам и аспектам педагогики: он размышляет о «педагогическом интеллектуализме», о том, может ли школа игнорировать духовность, идеальное, невидимое, основываясь лишь на материальном, земном, видимом; рассуждает о предпосылках и перспективах построения русской школы в эмиграции, размышляет о соотношении религиозной педагогики и психологии, об их взаимосвязях и общих задачах, раскрывает воспитательные проблемы в школе и пытается найти пути их преодоления [12, с. 102]. Мыслитель старается осветить самые острые проблемы профессиональной жизни русских педагогов-эмигрантов и найти пути преодоления этих проблем. Следует от-

метить, что в 1925 г., также благодаря Зеньковскому, выходит в свет сборник «Дети эмиграции» с воспоминаниями русских детей, подростков о революционных событиях в России. Сборник содержит и статью самого педагога на данную тему.

В 1923 г. В. Зеньковский собирает активистов религиозного студенческого кружка для поездки на съезд Православных объединений и организаций в г. Пшеров (Чехия), который состоялся 1–7 октября. На съезде было принято решение об объединении и вхождении православных кружков русского рассеяния в Европе в Русское студенческое христианское движение (РСХД). В Пшерове авторитет Зеньковского был признан и подтвержден его избранием на пост председателя съезда и РСХД в целом. РСХД определило своей основной целью «объединение молодежи, которая является верующей, для служения Православной Церкви и привлечения к вере во Христа неверующих. Движение нацелено на то, чтобы выработать христианское мировоззрение у своих членов и подготовить проповедников-миссионеров, апологетов Церкви и веры, способных вести борьбу» [13, с. 274] в условиях нарастающего атеизма и материалистической идеологии. На этом, как и последующих съездах, Зеньковский активно участвовал в деле организации и координации жизни Движения.

Василий Васильевич, заботясь о распространении православной веры в мире, внес проект воспитания детей в рамках православной культуры и ее развития в документ, отражающий идеологические тезисы и принципы РСХД. В этом проекте, а точнее сказать, программе Зеньковский предлагал пересмотр «всего содержания современной культуры и образования с точки зрения Православия» [10, с. 32] и построения методики образования с учетом православного богословия и догматики.

Здесь возникал вопрос: а как же быть тогда с инославными, как вести диалог? В отношении православных к протестантам он считал, что не стоит бояться совместной работы, т. к. они, протестанты, могут многому научить православных, однако здесь не стоит забывать, что мы должны не увлекаться внешним и сохранить свой духовный облик и преданность церковным традициям [2, с. 14]. Рассуждая о смысле РСХД, Василий Васильевич говорил,

что Движение тактично заняло позицию уважения к любому мировоззрению, принципы которого не соответствуют православным принципам и идеям [8, с. 23]. Зеньковский был «за» в плане взаимоотношений православного мира и инославного (поэтому его порой обвиняли в экуменизме и отступлении от традиционного Православия), он был убежден, что перед православным христианином стоит задача свидетельствования миру о полноте и красоте Православия, а потому необходимо предоставить возможность другим христианам, т. е. инославным, прикоснуться к Православию, его огромному наследию и «напитаться от его правды» [12, с. 102].

Другим направлением в сфере молодежной деятельности Зеньковского является то, что он, как профессор, педагог и мыслитель, предложил создать объединение профессоров, которые связаны с Церковью, для того, чтобы у молодежи был авторитетный наставник со стороны Церкви в лице этих профессоров, которые смогли бы консультировать молодых людей и, соответственно, определенным образом влиять на христианское студенческое движение в целом и направлять его в правильное русло. Первое такое собрание профессоров состоялось на том же съезде в Пшехове. В нем приняли участие о. Сергей Булгаков, Н. А. Бердяев, А. В. Карташев, В. В. Зеньковский и др. В соответствии с итоговым документом, собрание усвоило наименование «Отделение Всероссийского Братства во имя св. Софии». Отец Сергей Булгаков стал его председателем, секретарем — В. В. Зеньковский [2, с. 21]. Митрополит Евлогий (Георгиевский) благословил работу объединения, утвердил его устав. Братство действовало до Второй мировой войны, а затем постепенно трансформировалось в «Церковно-общественный центр» [2, с. 21].

В 1924 г. в Праге Зеньковский принял участие в педагогических совещаниях, на которых были рассмотрены определенные меры, методы и формы по внешкольной работе с детьми, которые находятся в эмиграции [18, с. 122]. Для того, чтобы привести намеченные меры в исполнение и решить поставленные задачи, необходима была определенная организационная структура, которая смогла бы реализовать на практике все эти меры в сфере воздей-

ствия на молодежь за границами учебных заведений и в рамках православной культуры. В качестве такой организации выступило РСХД.

В 1925 г. выходит первый номер журнала, отражающего идеи русской религиозной мысли, «Путь». С самого начала В. В. Зеньковский становится активным его автором и штатным коллегой, он публикует на его страницах множество рецензий и статей. Следует отметить, что сотрудниками журнала были также и другие представители Свято-Сергиевского православного богословского института: профессор С. С. Безобразов (будущий епископ Кассиан), протоиерей С. Булгаков, В. Н. Ильин, Н. О. Лосский, А. В. Ельчанинов, А. В. Карташев, Г. В. Флоровский и др.

В 1926 г. правительство Чехии перестает оказывать финансовую помощь и субсидировать Русский педагогический институт в Праге, ректором которого в то время был В. Зеньковский, это приводит к тому, что многие его педагогические и молодежные проекты находятся на грани закрытия и отмены. Однако вскоре Василий Васильевич получает грант Фонда Рокфеллеров, что предотвратило нежелательное развитие событий и позволило профессору отправиться в США для того, чтобы изучить методы религиозного воспитания.

Зеньковский осознавал необходимость духовного и нравственного воспитания подрастающего поколения, воспитания ребенка в рамках религиозного мировоззрения, с учетом его духовных, интеллектуальных и физических сил, подготовки ребенка к жизни временной с Богом и ко встрече его со Творцом в жизни вечной. При этом он говорил о важности социализации, о нахождении ребенка в кругу единомышленников, о единстве во множестве, подчеркивая важную роль «подлинно церковного преобразования плоти человеческой в кругу своих единомышленников, единоверцев» [6, с. 15], потому нельзя было оставить молодое поколение русских во Франции без формирующего определенного социокультурного и образовательного пространства. Ввиду этого в 1927 г. он создает в Париже при ССПБИ Религиозно-педагогический кабинет (РПК), перед которым он ставит задачу: разработать главные направления религиозного воспитания и

образования, то есть сформулировать основы современной ему религиозной педагогики [12, с. 105].

В. В. Зеньковский был убежден в том, что необходимо «оцерковить» образование, «охристианизировать» его и школьную систему, причем он отмечал, что «оцерковление» не является административным подчинением школы Церкви и преподаванием преимущественно религиозных предметов в учебном плане [14, с. 137]. Нет. Оцерковление есть привнесение духовного начала в материальное, земное, направленность воспитания, развития жизни в духе Христовой свободы. «Оцерковление личности, — как говорит богослов, — это и есть ее спасение, это основная педагогическая проблема и центральная основа воспитания» [9, с. 196, 197]. Зеньковский в отношении образования и воспитания человека основывался на христианской антропологии и считал, что основополагающим стержнем личности является духовность как основной стержень, центральная ось жизни, «поэтому начало духовности есть начало цельности и органической иерархичности в человеке» [9, с. 70]. В соответствии с христианской антропологией, человек есть образ и подобие Бога, и человек должен стремиться к Идеалу, к Богоподобию, к обожению путем духовного самосовершенствования. Детей нужно вести к Церкви, к церковному образу жизни с самого детства. По мнению мыслителя, Церковь являет нам пример соборности, только здесь, в ее границах, мы можем познать сотериологическую истину, т. е. истину о спасении. Только в лоне Матери Церкви хранятся основы для понимания воспитания ребенка, как «оцерковления» личности через восполнение человека посредством таинств, главным из которых является Евхаристия. «При этом аскетика с ее принципами являет собой путь к устроению, формированию цельной личности, а через нее и мира» [9, с. 237, 260]. Образование и воспитание молодежи, по мнению профессора и педагога, должно ориентироваться на обнаружение Христа и воплощение христианских принципов в жизни.

Зеньковский считал, что надежда на воскресение России кроется в воцерковлении молодежи, и именно в этом заключается цель и задача взрослого поколения в сфере служения на миссионер-

ском поприще [2, с. 6]. Смысл воспитания молодежи, по мнению мыслителя и педагога, раскрывается для нас в контексте христианской сотериологии через призму именно христианской идеи спасения, в контексте учения Христа [9, с. 54].

Ряд представителей-эмигрантов русской философской и религиозной мысли, в т. ч. и В. Зеньковский, были уверены и говорили о том, что удаленность молодого поколения от России, от русских корней, быта, культуры и традиций стала причиной возникших проблем в сфере образовательной системы русской школы в эмиграции в плане национального, духовно-нравственного и религиозного направления. В связи с этим Религиозно-педагогический кабинет Зеньковского участвовал в становлении и организации общества «Русский сокол», которое было нацелено на то, чтобы «уберечь русских детей и подростков в эмиграции от денационализации, сохранить все русское, честное и нужное для дела восстановления своей страны» [11, с. 21]. Эта организация являлась одним из наиболее многочисленных молодежных объединений за границей.

В уставе и программных документах этого общества акцентируется внимание на его образовательной направленности и воспитательной, педагогической деятельности. В «Наставлении русскому Соколу» прямо говорится, что «русское Соколье представляет собой воспитательную систему, стремящуюся к физическому и духовному оздоровлению русского народа» [15, с. 11], к сохранению традиций и целостности русской культуры. Руководители общества определяли три основных вектора в его развитии: физическая подготовка, духовно-нравственное воспитание, национальная целостность и просвещение, причем духовно-нравственное образование основывалось на христианских принципах и национальных началах. При этом основным стержнем в сфере духовности являлась Православная Церковь, на которую ориентировались при формировании методов работы с молодежью.

Также Василий Васильевич, будучи плодовитым автором, постоянно публиковал статьи, в которых описывал свои мысли о сути и принципах жизни РСХД и христианской молодежи в целом, тем

самым координируя организационные формы работы молодежи внутри РСХД и формируя взгляды на различные вопросы той части молодежи, которая не являлась частью РСХД, но периодически интересовалась религиозными вопросами и читала его работы. Про РСХД Зеньковский пишет, что задача Движения состоит в преобразении молодежи, как важного и значимого пласта социума, действием Святого Духа, а уже через молодежь — в преобразении культуры вокруг нее, а значит, и мира в целом. Вся идеология Движения озаменована понятием свободы, причем как сама свобода, так и границы ее находятся в Церкви [8, с. 21].

В 1933 г. в Бухаресте состоялся педагогический съезд, в ходе которого Зеньковский предложил основать Комитет православных стран по работе с молодежью. Он был озабочен необходимостью объединения русской молодежи за границей для того, чтобы ориентировать ее на сохранение национальных идей, традиций и культуры, направить к духовному развитию с учетом принадлежности к русской культуре. Его инициатива была поддержана, Комитет был сформирован посредством вхождения в его состав представителей разных стран (причем это было как духовенство, так и члены светского академического сообщества, а также представители международного комитета YMCA (Молодежная христианская ассоциация) и WSCF (Всемирной ассоциации христианских студентов)) [17, с. 161].

В качестве противодействия растворению русских в инославной и инокультурной среде Зеньковский все сильнее пытается продвигать идею оцерковления культуры. Василий Васильевич, активно публикуясь в журнале «Путь», «Вестнике РСХД», «Бюллетене РПК», пишет об оцерковлении культуры, вырастающей из позиции космизма Церкви, преобразующей не только личность человека, но и весь тварный мир [8, с. 24], он старается «выставить саму идею православной культуры и описать ее программу как оцерковление всей жизни в духе свободы Христа, Который есть „Истина, Путь и Живот“, и свет Христов должен просветить все и всех, должен осиять весь мир, весь космос, преобразая и одухотворяя его» [3, с. 46, 38].

С 1937 г. Зеньковский становится редактором Вестника РСХД,

усилив свое влияние на формирование повестки журнала.

В 1942 г., после 14-месячного пребывания в лагере Верна на юге Франции, Василий Васильевич Зеньковский был рукоположен в священнический сан, получив возможность помогать и утешать страдающий народ, в т. ч. и молодежь, не только как авторитетный мыслитель, замечательный педагог и психолог, но и как пастырь.

В 1944 г. после кончины о. Сергия Булгакова о. Василий становится деканом ССПБИ, которым в силу болезни ректора митр. Евлогия он управлял вплоть до 1947 года, пока в ректорскую должность не вступил еп. Кассиан (Безобразов).

В 1949 г., видя интерес девушек и женщин к изучению религиозных предметов, о. Василий Зеньковский основывает Высшие Женские Богословские курсы [12, с. 109]. К концу своей жизни он занялся порученными ему административными делами по организации жизни Западноевропейского экзархата, который после Второй мировой войны переживал тяжелые юрисдикционные противоречия между промосковской и проконстантинопольской партиями в иерархии и пастве.

С 1950 г. Зеньковский обобщает свои научные работы, в которых он описывает огромный жизненный, философский и педагогический опыт, готовя к выпуску основные фундаментальные труды по педагогике и истории философии. Все это забирает много сил и времени, что не позволяет ему уже так активно работать с детьми и молодежью, а именно работу с молодым поколением он воспринимал как свое подлинное христианское, а затем и пастырское служение.

Таким образом, священник Василий Васильевич Зеньковский, обладающий тонким педагогическим тактом, прекрасными организаторскими способностями, умением заечь своим примером, понимая важность работы с детьми, воспитания подрастающего поколения в христианском духе, в течение всей своей активной жизни занимался решением этой задачи. В эмиграции особо проявился талант Зеньковского как организатора. Он стремился к объединению разных направлений (научного, религиозного, образовательного) вокруг концепции духовного воспитания и об-

разования будущего поколения России [1, с. 31]. Во многом благодаря ему в русской эмиграции были разработаны методы, формы и способы национального воспитания молодежи. При этом он считал, что лишь из Церкви вырастают все истинные ценности человека, и в ней только они находят свой смысл, а потому он говорил об «оцерковлении жизни» и «оцерковлении культуры», т. е. преображении человека и мира вокруг него путем проникновения духа Церкви Христовой во все области человеческой жизни. По мнению отца Василия, система образования, воспитания ни в коем случае не должна игнорировать вопросы онтологической сущности человеческого бытия и его духовной природы. Педагогические воззрения Зеньковского формировались в тесной связи с образовательной, научной и культурной деятельностью эмиграции. Прекрасный педагог, глубокий мыслитель и богослов, он совмещал интеллектуальную публицистическую и научную работу для формирования христианского мировоззрения молодого поколения с активной административно-хозяйственной деятельностью по организации РСХД, РПК и ССПБИ.

Таким образом, о. Василий Зеньковский является активным и видным деятелем и организатором воспитания и образования русских детей и подростков в эмиграции, за рубежом, на основе русской национальной идеи и евангельских принципов, а потому его литературное наследие является в настоящее время актуальным и востребованным как в религиозном пространстве, так и в государственной сфере образования.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Зеньковский, В. В. прот.* Духовный облик современной молодежи / прот. В. В. Зеньковский // Вестник Педагогического Бюро. — Прага: А. Бем, 1929. — № 16–17. — С. 29–39.
2. *Зеньковский, В. В., прот.* Зарождение РСХД в эмиграции: из истории русских религиозных движений в эмиграции /

прот. В. В. Зеньковский // Вестник РСХД. — Париж — Нью-Йорк — Москва, 1993. — № 2-3 (168). — 265 с. — С. 5-40.

3. *Зеньковский, В. В., прот.* Идея православной культуры / прот. В. В. Зеньковский // Сборник религиозно-философских статей «Православие и культура». — Берлин: Русская книга, 1923. — 258 с. — С. 25-46.

4. *Зеньковский, В. В.* История русской философии / В. В. Зеньковский. — М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2001. — 894 с.

5. *Зеньковский, В. В., прот.* Мое участие в РСХД / прот. В. В. Зеньковский // Из книги «Из моей жизни: Воспоминания». — М.: ДРЗ им. А. Солженицына; Книжница, 2014. — 464 с.

6. *Зеньковский, В. В.* Новый этап в жизни Движения / В. В. Зеньковский // Вестник РСХД. — Париж: Изд-во РСХД, 1936. — № 2 (декабрь). — 36 с. — С. 10-16.

7. *Зеньковский, В. В., прот.* Очерк внутренней моей биографии / прот. В. В. Зеньковский // Вестник РСХД. — Париж — Нью-Йорк: Изд-во РСХД, 1962. — № 66-67. — 77 с. — С. 8-15.

8. *Зеньковский, В. В., прот.* Очерки идеологии РСХД / В. В. Зеньковский // Вестник РСХД. — Париж: Изд-во РСХД, 1929. — № 6. — 33 с. — С. 20-24.

9. *Зеньковский, В. В., прот.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии / В. В. Зеньковский. — Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. — 272 с.

10. *Зеньковский В. В., прот.* Русское Студенческое Христианское Движение: история, деятельность, задачи РСХД // Вестник РСХД. — Мюнхен: Изд-во РСХД, 1949. — № 9-10. — 32 с.

11. *Кадесников, Н.* Несколько слов о Русском Сокольстве / Н. Кадесников // Часовой. — Париж: Издатель В. В. Орехов, 1936. — № 177. — 28 с.

12. *Летцев, В. М.* Эмигрантский период творчества В. В. Зеньковского / В. М. Летцев // Сборник статей «Русское Зарубежье». — М.: ИНИОН РАН, 2011. — С. 91-118.

13. *Можаева, Л. А.* Русское студенческое христианское движение (РСХД) (1921-1930-е годы) / Л. А. Можаева // Новый исторический вестник. — М.: Издательство Ипполитова, 2001. — № 1 (3). — 330 с. — С. 322-326.

14. Мокшина, Н. Г. Философско-педагогическая система В. В. Зеньковского / Н. Г. Мокшина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — Тамбов: Грамота, 2013. — № 5-1 (31). — 218 с. — С. 135-138.

15. Полянский В. Н. Наставление Русскому Соколу / В. Н. Полянский // Сборник трудов «Русский сокол в Земуне». — Земун: Рус. сокол, 1937. — № 14. — 169 с.

16. Протоиерей Василий Зеньковский. Биография [Электронный ресурс] // Азбука веры. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/ (дата обращения: 20.10.2020).

17. Ребиндер, Ю. И. Профилактика денационализации русской молодежи в 20-е, 30-е годы XX века в работе религиозно-педагогического кабинета при богословском институте в Париже / Ю. И. Ребиндер // Сибирский педагогический журнал. — Новосибирск: НГПУ, 2014. — № 4. — 208 с. — С. 160-165.

18. Склярова Т. В. Православное воспитание в контексте социализации / Т. В. Склярова. — М.: ПСТГУ; Наука, 2006. — 149 с.

19. Склярова Т. В. Религиозный аспект педагогической деятельности в среде русской эмиграции в первой половине XX века / Т. В. Склярова // Вестник ПСТГУ. Серия 2. История. История Русской Православной Церкви. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2003. — С. 194-204.

УДК 248.12

Корень С. В.

к. м. н, студент 2 курса магистратуры
«Православное богословие
и философия в современном дискурсе»
Института дистанционного образования
Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
имени свт. Феофана Затворника
e-mail: sergeykoren@yandex.ru

Koren S.V.

Candidate of medicine
Student of Master degree, 2nd year, PSTGU
e-mail: sergeykoren@yandex.ru

НОЗОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ГОРДЫНИ КАК ДУШЕВНОЙ ПАТОЛОГИИ

NOZOLOGY CHARACTERISTIC OF ARROGANCE AS A DESEASE OF SOUL

Аннотация. Вопросы влияния греховных страстей на душевное состояние человека сохраняют свою актуальность в настоящее время. Попытки обращения к духовному измерению личности пациента в медицине сталкиваются с проблемой выявления соответствующих расстройств соответствующего уровня. В качестве наиболее разрушительного духовного состояния, сопутствующего психической патологии, рассматривается страсть гордыни. В статье поднимается вопрос о необходимости уточнения нозологической принадлежности и психопатологической структуры этого духовного феномена. Приводятся данные, указывающие на возможность рассмотрения проявлений гордыни как варианта поведенческой аддикции. Также отмечается тенденция к сбли-

жению фокуса интересов представителей современной медицинской науки и традиционных религий, в том числе в вопросах, касающихся оценки душевных заболеваний. Полученные результаты могут быть использованы для дальнейшей мобилизации медицинского сообщества на борьбу с гордыней как социально значимой духовной проблемой.

Abstract. Questions of the influence of sinful passions on the person`s mind remain relevant at the present time. Attempts to address the spiritual dimension of the patient's personality in medicine face the problem of identifying the corresponding mental disorders. The phenomenon of pride is considered as the most destructive spiritual state that accompanies mental pathology. The article raises the question of the need to clarify the nosological affiliation and psychopathological structure of this phenomenon. The data that give grounds for considering the main manifestations of pride as a variant of behavioral addiction are presented. There is a tendency to converge the focus of interests of representatives of modern medical science and traditional religions. The obtained results could be used for mobilization of the medical community to combat pride as a socially significant spiritual problem.

Ключевые слова: гордость, гордыня, духовность, духовный диагноз, аддикции.

Key words: pride, hubristic pride, spirituality, spiritual diagnosis, addiction.

По мнению православных исследователей, гордыня является одной из самых разрушительных духовных страстей [3, с. 206; 14, с. 108]. Актуальность рассматриваемой нами темы обуславливается значительным распространением и тяжестью влияния феномена гордыни на духовное состояние человека: «Погибели предшествует гордость, и падению — надменность» (Прит. 16:18). С общественной точки зрения феномен гордыни является важным фактором социальных и семейных проблем,

конфликтов, вражды, агрессии и иных деструктивных социальных явлений [8, с. 59].

В святоотеческом учении о греховных страстях подробно описано развитие греховных страстей, при котором происходит постепенное порабощение воли человека, снижающее и делающее невозможным сопротивление греху, что роднит подобные состояния с описанием патологических зависимостей в медицине. При этом в клинической практике в отношении болезненных страстей все еще остаются недостаточно изученными основные составляющие нозологического подхода к описанию психической патологии, включая причины, механизмы развития, течение и прогноз этих душевных расстройств [6, с. 8; 7, с.123; 12, с.12; 14, с.104].

Нозологическая характеристика гордыни как душевной патологии

Попытки соотнесения христианского учения о гордыне как духовной болезни, с имеющимися медицинскими классификациями, в основном сопровождались тенденцией наложения духовных феноменов на уже имеющиеся в современной психиатрии нозологические единицы преимущественно из разряда личностной патологии, включая группы нарциссических [15, с. 335; 17, с. 1398], истерических [8, с.38] и шизоидных личностей [1, с. 62]. Такой подход ограничен узостью представлений светской медицины о динамическом характере развития основных проявлений гордыни. Требуется поиск иных нозологических категорий, в рамках которых возможно более полное рассмотрение причин, механизмов развития и течения процессов, связанных с формированием этой болезненной страсти не только в статике, но и в динамике развития с опорой на святоотеческое учение [7, с. 131; 10, с. 57; 14, с.108].

Соотношение понятий греха и болезни в православном учении о гордыне отражено в работе иеромонаха Анатолия (Берестова) «Грех, болезнь, исцеление», в которой он отмечает, что гордость является грехом, приводящим к болезням — духовным, душевным (психическим) и к телесным. При этом происходит разрушение духа, души и тела, что дает основание

автору утверждать, «что гордость и вершина ее гордыня, по учению святых отцов, есть духовная болезнь», приводящая к тяжелым психическим заболеваниям, которые нуждаются и во врачебно-психиатрической помощи. С позиций православного священника и врача о. Анатолий указывает, что гордость «является грехом, но грех этот приводит к болезням — духовным, душевным (психическим) и к телесным и незаметно разрушает дух, душу и тело». В данном случае особенно подчеркивается «размытость» границ между грехом и болезнью — «грех незаметно переходит в болезни» [4, с. 22].

Проявления гордыни имеют важные признаки психического заболевания, включая снижение качества жизни больного, а также разного рода сопутствующие патологические душевные состояния и социально опасные поведенческие реакции, такие, как, например, агрессия и суицидальное поведение [15, с. 335]. Отмечается сходство проявлений гордыни с другими болезненными зависимостями, такими как алкоголизм, наркомания, пищевая зависимость и пр., включая проявления утраты контроля над своим поведением [11, с. 76] и динамику нарастания симптомов от менее к более тяжелым (например, тщеславие часто переходит в гордыню, отмечается закономерное появление уныния и отчаяния на отдаленных этапах болезни самолюбия) [11, с. 9]. Нарастающий характер течения данных расстройств также сопровождается ярко выраженной личностной деформацией («бесовский нрав») [11, с. 65] и сужением интересов [11, с. 12]. При этом страсть гордыни оказывает свое повреждающее действие на душевное состояние любого человека, вне зависимости от степени его воцерковленности.

С учетом имеющихся данных о клинической картине и динамике течения гордыни представляется возможным рассмотрение ее проявлений в рамках выделяемой современными авторами особой группы нехимических / поведенческих зависимостей [2, с. 9; 8, с. 62]. На это указывает формальное соответствие основных проявлений гордыни предложенным ранее И. Марксом критериям поведенческих зависимостей [2, с. 9],

включая следующие признаки аддиктивной патологии: наличие стремления к контрпродуктивной поведенческой деятельности [7, с. 227; 11, с. 75; 5, с. 31]; нарастающее напряжение [11, с. 11; Ларше 239], гедонистический оттенок в стремлении к самовозвышению [11, с. 11, 50; 18, с. 898], временное снижение напряженности при удовлетворении гордости / гордыни [7, с. 233], выраженные негативные реакции в случае неудовлетворения и повторный возврат тяги к деструктивной деятельности [7, с. 231, 239; 11, с. 12].

Несмотря на различия в понимании природы страстей и механизмов развития болезней зависимости у светских и религиозных исследователей, в последнее время наблюдается тенденция к сближению фокуса интересов представителей современной медицинской науки и традиционных религий [16, с. 1–5]. В этом случае христианское учение может дать медицинскому нозологическому подходу подробно разработанное понимание причин возникновения, механизмов и этапов развития гордыни как патологического духовного состояния.

Заключение

Согласно «Основам социальной концепции Русской Православной Церкви», необходимость попечения о душевном здоровье человека «искони является заботой Церкви» [9]. Рассмотрение проявлений гордыни как симптомов психической патологии не противоречит православному взгляду на душевные болезни, но открывает дополнительные возможности в миссионерской деятельности по вовлечению в борьбу с греховными страстями широкого круга невоцерковленных пациентов, пока неготовых принять Православие, но нуждающихся в духовной помощи и поддержке на пути к Богу. Возможности церковной помощи лицам, страдающим большим самолюбием, довольно часто ограничены свободой воли человека, отрицающего Бога и Церковь. В качестве начальной «точки доступа» к подобного рода закрытым для духовной помощи людям можно использовать духовно ориентированные учреждения, оказывающие психологическую и психиатрическую помощь,

к которой подобные пациенты в силу своего атеистического мировоззрения часто относятся с большим уважением и доверием, чем к Церкви.

Применение нозологического подхода к оценке духовного состояния пациента может помочь систематизировать имеющиеся в православной литературе и духовной практике обширные знания об основных проявлениях гордыни в их статике и в динамике развития. Это позволит сделать православное учение о гордыне более доступным к применению в медицинской и психологической практике при оказании помощи пациентам, страдающим проявлениями данной духовной патологии [13, с. 250].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Белорусов С. А.* Психопатии и страсти // Журнал практического психолога. — 1998. — № 6. С. 60–74.

2. *Егоров А. Ю.* Нехимические (поведенческие) аддикции: вопросы типологии, диагностики, классификации // Вопросы наркологии. — 2020. — № 4. С. 7–23.

3. *Зарин С. М.* Аскетическое учение о так называемых «духовных» страстях // Христианское чтение // Электронный ресурс. URL: <http://christian-reading.info/data/1904/08/1904-08-04.pdf> (дата обращения 04.02.2021).

4. *Иеромонах Анатолий (Берестов).* Грех, болезнь, исцеление // Электронный ресурс. URL: http://prihod.rugraz.net/assets/pdf/Anatolij_Berestov_-_Greh__bolezn__iscelenie.pdf (дата обращения 04.02.2020).

5. *Иоанн Кассиан.* Борьба с восьмью главными страстями // Добротолюбие. — Т. 2. — М., 1998. — С. 86–87.

6. *Каледа В. Г.* Основы пастырской психиатрии: Руководство для священнослужителей. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2021. — 232 с.

7. *Ларше Ж. К.* Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви // Сергиев Посад, 2018. — 763 с.

8. *Мухина В., Хвостов А.* Отчуждение от себя: тщеславие и гордость, порождающие ненависть к ближнему // Развитие личности. 2011. № 2. С. 28–62.

9. Основы концепции Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата // Электронный ресурс. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения 04.02.2021).

10. Полищук Ю. И., Летникова З. В. Фактор духовности в психиатрии и психотерапии // Психическое здоровье. 2010. № 3. С. 57–61.

11. Помогите, Господи, изжить гордыню: сборник / сост. Игумен Митрофан (Гудков). — М.: Сибирская Благовонница, 2016. — 206 с.

12. Руководство по психиатрии // под редакцией А. В. Снежного. — Т. 1. — М.: Медицина, 1983. — 480 с.

13. Тупикин Р. В., Осипова Н. Н. Православие и психиатрия: опыт и перспективы взаимодействия // Вестник Смоленской государственной медицинской академии. — 2019. — Т. 18. № 2. — С. 248–250.

14. Флоренская Т. А. Святоотеческое учение о страстях и психотерапия // Московский психотерапевтический журнал. — 2003. № 3 — С. 104–113.

15. Cheng JT, Tracy JL, Henrich J. Pride, personality, and the evolutionary foundations of human social status// *Evolution and Human Behavior*. — 2010. — Vol. 31. — № 5. — P. 334–347. — doi: 10.1016/j.evolhumbehav.2010.02.004

16. Moreira Almeida A., Sharma A., Janse van Rensburg B., Verhagen P., Cook C. WPA Position Statement on Spirituality and Religion in Psychiatry // Wiley Online Library // Электронный ресурс. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4780301>. (accessed: 04.02.2021).

17. Owen D., Davidson J. Hubris syndrome: An acquired personality disorder? A study of US Presidents and UK Prime Ministers over the last 100 years // *Brain*. — 2009. — Vol. 132. — P. 1396–1406.

18. Takahashi H, Matsuura M, Koeda M, Yahata N, Suhara T, Kato M, Okubo Y. Brain activations during judgements of positive self-conscious emotion and positive basic emotion: Pride and joy // *Cerebral Cortex*. — 2007. — Vol.18. — P. 898–903.

19. Tracy JL, Robins RW. The psychological structure of pride: A tale of two facets // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2007. — Vol. 92. P. 506–525.

УДК 159.99

Миронова М. Н.

кандидат психологических наук,
доцент кафедры исторических
и церковно-практических дисциплин
e-mail: mironov_a_d@mail.ru

Mironova M. N.

associate professor for the Chair
of Church and Historical Studies
e-mail: mironov_a_d@mail.ru

КАВЕРЗНЫЙ ВОПРОС

TRICKY QUESTION

Аннотация. В статье обсуждается проблема воздействия современной культуры на человека. Рассматриваются: идея преподобного Максима Исповедника о божественных логосах и известные в психологии теории, которые позволяют проанализировать данную проблему — о культуре как хранилище смыслов, трансляции смыслов, «смысловой вертикали» личности. Выстраивается классификация произведений культуры, основанная на том, какой смысл они транслируют в смысловую сферу личности человека.

Abstract. The article discusses the problem of the impact of modern culture on a person. The article deals with the idea of St. Maximus the Confessor about the divine logos and the theories known in psychology that allow us to analyze this problem: about culture as a repository of meanings, the translation of meanings, the «semantic vertical» of the individual. The author's classification of cultural works is built up, based on what meaning they translate into the semantic sphere of a person's personality.

Ключевые слова: Православие, культура, личность, прп. Максим Исповедник, учение о логосе.

Key words: Orthodoxy, culture, personality, etc. Maximus the Confessor, the doctrine of the Logos.

Однажды автору этих строк, преподавателю психологии духовной семинарии был задан вопрос приходским священником: «Можно ли посещать увеселительные мероприятия часто причащающимся прихожанам?» Вопрос, конечно же, «не по адресу», он должен бы быть задан преподавателю богословского цикла дисциплин или опытному пастырю. Кроме того, фактический ответ на него уже есть в правилах для новоначальных, где сказано, что готовиться к Причастию необходимо примерно за неделю до него: «Готовящийся к Святому Причастию должен... беречь себя от злобы, осуждения и непотребных мыслей и разговоров, отказаться от посещения увеселительных мест» [21, 31–32]. Кроме того, в любом молитвослове сказано: «После причащения да пребывает каждый в чистоте, воздержании и немногословии, чтобы достойно сохранить в себе Христа принятого». Исходя из приведенных цитат, можно ответить на заданный вопрос следующим образом. Часто причащающиеся прихожане — те, кто обычно причащаются один раз в неделю и у них, в соответствии с правилами, практически не остается времени для посещения увеселительных мероприятий. Но батюшка, задавший вопрос, объяснил, что некоторые христиане сегодня подвергают сомнениям традиционные правила, которые преподносятся без доказательств, — как якобы устаревшие, маргинальные; они не хотят быть отягощены, как они объясняют, «приземленным обрядоверием, мелочным законничеством, привязанностью к древним предрассудкам и зависимостью от сковывающих духовную свободу бессмысленных запретов». Поэтому он хотел бы услышать аргументированный научный ответ.

Особенность заданного вопроса в том, что он связан с типичной раздвоенностью сознания некоторых современных прихожан: с

одной стороны, они подвержены стремлению религиозно совершенствоваться наиболее интенсивным, ведущим к быстрейшему успеху способом (чуть ли не следовать примеру древних старцев). С другой — у них остается в силе привычка к динамичной, наполненной «движем» жизни, стремление не упускать никаких возможностей, следовать «модным трендам» и пр., а устав от суеты расслабиться, снять напряжение. Тут бы можно было вспомнить слова св. Амвросия Оптинского: «Спасти можно и в миру, но не на юру», а не делать сложных и скучных разборов, без которых не может обойтись наука. Однако запрос был и на него нужно ответить. Для этого полезно рассмотреть, как культура воздействует на человека, и с какой именно культурой связаны увеселительные мероприятия.

В психологии известно, что культура является коллективным полем ценностей и смыслов, хранилищем, из которого смыслы транслируются в сознание людей. А механизмами трансляции являются различные искусства [14, 413–414]. Конечно, культура выполняет и другие важные социальные функции, однако воздействие на сознание, личность человека является главной. Более того, существует и крайняя формулировка подобных представлений: «В культуре не содержится ничего, кроме смыслов и способов их передачи» [1, 117–118].

Следовательно, нам нужно разобраться и с тем, что понимается в науке под термином «смысл». В психологии этот термин имеет целую россыпь толкований, мы не имеем здесь возможности раскрывать их все, поэтому остановимся только на одном. В данном тексте используется понимание смысла как нахождение человеком ответа на вопрос «ради чего?»: ради чего в главном человек живет, делает что-то, общается, мыслит и пр. Этот ответ не предписывает конкретных вариантов поведения, но представляет собой некую общую интенцию, которая в разных ситуациях может быть выражена через различные внешние действия. За ответ на этот вопрос несет ответственность смысловая сфера личности [6, 289–297]. Смыслы воплощаются в реальность в любой деятельности, творчестве, осуществляют ее нравственную регуляцию, проектируют будущее — индивидуальное и общественное, определяют возможность реализовать дарованную Господом свободу.

Содержание психологического анализа взаимодействия человека с культурой обычно сводится к трем моментам: движение смыслов от личности творца к культуре, организация хранения в ней смыслов и движение смыслов из хранилища в субъективное сознание людей.

В культуру-хранилище смыслы передаются творцами: писателями, поэтами, художниками, композиторами, режиссерами, архитекторами, учеными и прочими деятелями культуры. А вот откуда творец берет смыслы, это тот вопрос, на который светская и христианская психологии имеют различные ответы. Светская психология уверена, что человек способен производить новые смыслы в процессе смыслопорождения «сам из себя». Христианская же психология, опираясь на православную антропологию, утверждает, что порождение новых смыслов — это результат сотрудничества Бога и человека.

И вот тут необходимо вспомнить, что слово «смысл» — один из переводов греческого слова «логос» (λόγος). Преподобный Максим Исповедник, живший в VI веке в Византии, творчески изложил и дополнил идеи древних отцов Церкви, касающиеся понятия «логос». Среди них большое место занимало учение Дионисия Ареопагита о Божественном Логосе [11, 66–78, 139, 140, 155].

В этом учении Единый Божественный Логос — это действующее начало Бога в мире. В Логосе все бытие причастно Богу, а более всего причастны Его существа разумные. Эти тесные отношения Логоса к миру выражаются при посредстве маленьких логосов (λόγοι), или идей (на другом языке — законов, внутренних структурообразующих смыслов всех вещей), на которые как бы расчленяется Единый Божественный Логос, образуя высшие (общие) и низшие (частные) идеи-логосы. Логос предвечно содержит в Себе все идеи-логосы, из Него они исходят и в Нем снова объединяются как своим Источнике. Божественные логосы противостоят хаосу и упорядочивают Вселенную, неся в себе благой смысловой след Творца. Другими словами: на этих логосах мир держится.

Человек является реальным отражением или символом Логоса в мире, он есть образ Бога Логоса. Наряду с божественными идеями-логосами существуют и человеческие логосы, они явля-

ются отражением божественных, но не совсем совпадают с ними: искажение происходит в силу дара свободы и творчества человека, который как неразумный ребенок далеко не всегда пользуется ими во благо себе и в русле божественных хотений. Предполагается, что человеческие логосы — это и есть известные в психологии смыслы личности, а творчество — результат созерцания божественных идей-логосов.

Созерцать божественные логосы могут люди с обостренной чувствительностью к ним, таковыми являются святые, но не только; еще и художники, писатели, поэты, композиторы, ученые — творцы, создающие культуру. «Культуру, в лучшем смысле этого слова... Бог создает «не Сам», а через человека и вместе с человеком» [17, 50]. Это научное утверждение вторит Писанию: ибо без меня не можете делать ничего (Ин 15:5).

Всегда хочется думать, что процесс восприятия и передачи божественных логосов-смыслов происходит идеально, что творцы концентрированно и профессионально оформляют их в своих произведениях и передают в культуру. Однако если богословие утверждает, что искажение происходит практически всегда, то речь может идти о его степени. Талант в таком понимании — это способность передать в культуру божественные логосы в как можно менее искаженном виде.

Современная психология исходит из того, что произведения культуры — это мир, преломленный через личность творца, следовательно, и смыслы, передаваемые в культуру, зависят от состояния его личности. «Чтобы красоту создавать, надо самому быть чистым душой» (М. И. Глинка).

Но творцы культуры — все-таки в чем-то обычные люди. Творцы, создавшие великие произведения — далеко не всегда являли собой пример высокой жизни, они даже чаще, чем обычные люди, имели нарушения личности, подвергались нападениям врагов рода человеческого. Поэтому в психологии существует и другая точка зрения: в процессе творчества происходит некое возвышение творца, он превосходит сам себя [16, 101–106]. То есть ориентироваться только на бытовые характеристики таких людей — неверно, всегда надо «брать выше».

Однако если творцы прошлого понимали, где есть божествен-

ное озарение, а где — грех, и все же стремились в произведениях превозмочь свои личные падения, то создатели произведений современной, «новой культуры» чаще всего наоборот — все делают для того, чтобы их было как можно больше. Они принимают наркотики, медитируют, занимаются йогой, «креативными психотехниками», «снимают рамки морали», проходят различные ритуалы посвящения (шаманские, трансперсональные, сатанинские и пр.) Следовательно, можно думать, что не божественные логосы, а демонические внушения для них являются основными предметами восприятия. В результате «креаторы» трансформируют культуру, превращая ее в антикультуру. Сегодня ее примеры явно показывают, что противные Богу силы уже многого достигли для того, чтобы культура насытилась деструктивными, грязными смыслами [29], [19].

Таким образом, с позиции участия культуры в становлении полноценного человека, творцу произведений культуры необходим не только талант, но и нравственные усилия: «Все псевдоноваторские попытки обойтись без этического напряжения, без понимания, где верх, где низ, где добро, где зло, обречены на провал и забвение, ибо дело художника вытягивать волей к добру из хаоса жизни ясный смысл, а не добавлять к хаосу жизни хаос своей собственной души» (Фазиль Искандер). Соответственно, столь велика ответственность тех, кому Господь дал талант, иначе творчество может стать ложным, принять искаженные формы.

Вышеперечисленные аспекты взаимодействия культуры и человека указывают на то, что без научного обращения к теории смысловой сферы личности предполагаемый анализ осуществить невозможно. Наиболее приемлемой в данном случае является разработанная Борисом Сергеевичем Братусем так называемая «Смысловая вертикаль личности» [3]. Коротко о ней: смысловая сфера личности человека имеет иерархическую организацию, в которой выделяется несколько уровней, автор теории описал пять из них. Все уровни существуют в потенции, в возможности, но в процессе жизнедеятельности они последовательно присваиваются в действительность. Автор теории смысловой вертикали имеет в виду, что уровневое строение смысловой сферы необхо-

димом рассматривать в контексте психического развития в онтогенезе (в течение полной жизни). Наиболее перспективной для этой цели оказалась так называемая «Интегральная периодизация общего психического развития в онтогенезе», разработанная Виктором Ивановичем Слободчиковым [24]: она близка «смысловой вертикали» и по духу, и по форме. Необходимо учесть, что возраст в этой теории рассматривается не как паспортный, а как форма развития. Каждый из смысловых уровней присваивается личностью на соответствующей ступени развития в онтогенезе. Рассмотрим уровни «смысловой вертикали»:

— Почти неличностный — здесь нет осознанного ответа на вопрос «ради чего?» (что не означает, что здесь нет смыслов), нет личного отношения к окружающим людям, к выполняемым действиям. Такое состояние нормально только для ребенка раннего возраста. Взрослый человек, не имеющий настоящего ответа, в полном смысле этого слова не является личностью.

— Эгоцентрический — смысловыми устремлениями являются личная выгода, удобство, успех, престиж, все остальные люди ставятся в зависимость от этих устремлений, используются как средство для их достижений, привычной является манипуляция; так называемые «каналы активности» личности работают исключительно в режиме потребления. Когда ребенок в дошкольном детстве является эгоцентристом, это нормально, есть даже термин «эгоцентрическое мышление ребенка», принадлежащий Жану Пиаже. Но для взрослого человека эгоцентризм — это критерий нарушенного развития личности.

— Группоцентрический — человек идентифицирует себя с малой или большой группой, ориентирован на ее моральные нормы, главным «ради чего?» становится успех, интересы, выгода группы, отношение к другому человеку зависит от них. В своей деятельности он ориентируется на смыслы и ценности общества, действует по определенному алгоритму, протоколу, но не способен создавать нечто новое. Группоцентрический уровень формируется в школьном детстве, однако именно он остается ведущим, доминирующим для большинства взрослых по паспорту людей.

— Просоциальный (гуманистический) — происходит иденти-

фикация с большим обществом, человечеством в целом; за каждым человеком подразумевается равенство прав, свобод и ответственности. Нравственность, в отличие от морали, начинается только с этого уровня [5]. «Каналы активности» работают в режиме отдачи. Человек способен к воспроизводству и творчеству ради блага других людей.

— Духовный — уровень, на котором определяются субъективные отношения человека с Богом, человек живет ради Него и другого человека, который воспринимается как носитель образа Божия.

Позже описание «смысловой вертикали» (с ведома ее автора) было дополнено [18], [20], поводом для изменений стал анализ, произведенный в контексте православной антропологии и библейской истории. Почти неличный уровень был разделен еще на три: симбиотический, биологический и сердечный (приведены по нисходящей):

— Симбиотический уровень формируется в раннем детстве, когда ребенок живет в эмоциональном симбиозе с близкими людьми. С возрастом смысловые структуры этого уровня должны подчиниться вышележащим и потерять самостоятельность, но в случае нарушений развития или регрессии он может остаться автономным, доминировать и у взрослого человека, что приводит к таким феноменам, как психическая власть, суггестия, насилие одних и слепая покорность других, различные формы человеческой деструктивности [27]. Он же причастен к некоторым негативным социальным явлениям.

— Биологический уровень; появляется во внутриутробном периоде, когда ребенок является единым организмом с матерью и формируются его телесные органы. Смыслами этой ступени являются биологические смыслы-инстинкты, отвечающие за регуляцию телесной жизни. У взрослого данный уровень должен быть подчинен высшими, потерять автономность, но может и доминировать в результате нарушений развития или регрессии. Тогда для человека характерны преимущественно биологические потребности, рефлексорное, инстинктивное поведение, что определялось св. отцами как «разгорячение крови» и «телесные страсти». Такие нарушения врачует пост.

Сердечный — все, что известно из православной антропологии о сердце относится к этому уровню «смысловой вертикали». По словам святого Макария Египетского: «Само сердце есть малый сосуд, но там есть змии, там есть львы, там есть ядоносные звери, там все сокровища порока, там пути негладкие и стропотные, там пропасти, но там так же и Бог, там ангелы, там жизнь и царство, там свет и апостолы, там сокровища благодати, там есть все» [15]. Из этой цитаты понятно, что сердечный уровень является хранилищем всех смыслов человечества. Он появляется первым в истории, прочитанной по Библии, и состоит из нескольких слоев.

Духовный слой сердечного уровня — духовное сердце — содержит смысловую память о рае и Боге, здесь совесть, дух, образ Божий, сюда Бог записал свои Законы, поэтому его часто называют скрижалями (Пс. 36:31). Личность первого человека — Адама, вместившая в себя все будущее человечество, со всеми его потенциальными возможностями и предрасположениями соответствует этому смысловому слою сердечного уровня.

Но Адам сделал неверный выбор, пал. Поэтому среди сердечных смыслов есть и те, которые сформировались непосредственно после падения Адама и впитали в себя все зло первородного греха, они образовали плотско-сердечный слой смыслов — плотское сердце.

В нем же хранятся смыслы древнейшей допотопной истории человечества. Смысловые нечистоты, оставшиеся от людей, которых Господь уничтожил из-за того, что все мысли и дела их «зло во все времена». Кроме того, именно в плотско-сердечном слое находится «окно», через которое духи злобы могут соприкасаться с человеком и навязывать ему так называемые «прилоги», так же имеющие смысловую природу — они «против Бога».

В православной антропологии известно, что сердце «помнит о прежнем зле», поэтому смыслы грехопадения и допотопной истории недоступны человеку, его сердце закрыто, защищено покрывалом, которое снимается только Христом (2 Кор. 3:14, 15). Но из-за такой защиты духовные смыслы-логосы, данные Господом в раю, тоже практически недоступны для обычного человека, не имеющего должной религиозной подготовки. Если плотско-

сердечный слой почему-либо раскроется («распечатается», актуализируется), то из него исходят смыслы злодеяния и непотребства, что не позволит человеку соединиться с Богом.

Кроме того, плотско-сердечный смысловой уровень каждого человека хранит и его индивидуальный смысловой опыт: абсолютно все когда-либо функционировавшие в течение жизни смыслы, которые участвовали в регуляции деятельности, затем опускаются в сердце (сердечный смысловой уровень личности) и хранятся там.

Плотско-сердечный смысловой слой в психологии Юнга известен как архетипическая сфера личного и коллективного бессознательного. Кроме того, ему соответствуют так называемые «измененные состояния сознания».

В результате правильного религиозного делания (исповеди и причастия), темные древние плотские слои сердца очищаются от негативных смыслов.

Итак, смысловая структура личности обычного человека в лучшем случае развития иерархична. Порядок развития (от низшего к высшему) таков: сердечный (духовно-сердечный, затем плотско-сердечный), биологический, симбиотический, эгоцентрический, группоцентрический, духовный. Сердечный (духовно-сердечный, затем плотско-сердечный) уровень, который появляется самым первым, до поры находится как бы в стороне от процесса развития.

Высшие уровни по мере развития подчиняют низшие, которые в результате уже перестают быть самостоятельными, этот процесс называется «снятием» нижележащих уровней вышележащими с одновременным включением их в работу. «Снятие» — это не уничтожение или нивелирование, а преобразование нижележащих ступеней вышележащими. Каждая ступень подъема и каждое увеличение степени освоенности не уничтожает вовсе предшествующие смыслы, но включает их в новые системные отношения, качественно меняя их смысл» [8]. Тем самым уменьшается состояние распада, каждый последующий уровень смысловой сферы позволяет личности все более мудро, полно и ответственно пользоваться своей свободой, все более точно понимать, что

именно есть истина, все менее искаженно любить другого человека. В пределе смысловая структура — уже не вертикаль, разделенная на части-уровни, а целостный орган — ум, каким он известен в православной антропологии.

Читатель может спросить — к чему же шагать по «вертикали», когда ребенок уже крещен в детстве, ведь у него сразу может развиваться духовный уровень? Фактически ответ на вопрос о крещеном младенце дал свт. Феофан Затворник: «...семя жизни о Христе и есть в нем; но оно еще как бы не его — действует, как образующая сила» [25]. То есть Крещение не отменяет последовательность развития, но делает его более правильным, стремящимся к идеалу.

Только после очищения плотского сердца духовное сердце совершенного подвижника становится управителем всей смысловой структуры (как это совершается — знают только совершенные подвижники). Именно такое развитие и можно назвать полноценным. Вначале это происходит на какие-то мгновения, а потом такое состояние становится все более и более устойчивым. Тогда человек уже способен воспринимать божественные логосы. Так бывает у тех, кого называют святыми. Но иногда сердечный смысловой уровень по каким-то причинам встает во главе смысловой иерархии еще до того момента, когда произошло очищение, так бывает у тех, кого называют гениями и творцами. С антропологической точки зрения это преждевременное состояние; вероятно, этим и объясняется усиленная брань бесовского мира против таких людей и обычно тяжелая их судьба. Но без божественной воли ничего не бывает...

Вновь возвратимся к обычному, не преобразованному еще человеку, с которым имеет дело психология. У него все смысловые уровни «...так или иначе, присутствуют, и в отдельные моменты, хотя бы ситуативно, побеждает один уровень, а в какие-то — другой. Однако вполне можно говорить и о некотором типичном для данного человека смысловом профиле. Так, для выраженного эгоцентриста вполне возможны и группоцентрические, и гуманистические, и даже духовные порывы, однако они, как правило, проигрывают в условиях выбора, отступают перед мотивами эго-

центрическими, успевшими приобрести статус личностных ценностей. И напротив, личности просоциального, духовного склада не просто пребывают в башне из слоновой кости, но обычно ведут тяжелую борьбу с нижележащими уровнями и порывами, поэтому и человек духовный (может) пасть, низвергнуться в одночасье в бездну» [6, 295]. То есть все смысловые уровни в конкретном человеке сосуществуют, и их сочетание дает новое качество, направленность деятельности. Но обычно можно выделить какой-либо доминирующий, который определяет мировоззрение.

Самые низшие смысловые уровни (кроме духовно-сердечной составляющей сердечного уровня, который является в данном случае исключением), если они значительно выражены, являются источником деструктивности, делают человека страстным, зависимым, лишают его свободы.

Еще одно научное понятие, которое необходимо разъяснить, прежде чем продвинуться ближе к ответу — это феномен трансляции смыслов. В психологии он известен, прежде всего, когда речь идет о взаимодействии людей. О нем рассуждали психологи А. Н. Леонтьев, Б. С. Братусь, В. И. Слободчиков, Д. А. Леонтьев. По поводу реальности передачи смыслов от одного человека другому Б. С. Братусь написал: «Смею утверждать, что мы транслируем смыслы ежедневно и без этой трансляции просто не можем существовать. В этом плане следует говорить как бы о смысловом силовом поле, возникающем вокруг каждого человека, его деятельности и миропонимания. Всякий случай нормального развития создает мощное силовое поле благотворного влияния на других людей, тогда как всякий случай извращенного, аномального развития создает свое силовое поле, на этот раз отрицательное. Разумеется, речь идет не просто о прямом и беспрепятственном транслировании смысловых влияний... всякое влияние, чтобы быть действенным, усвоенным, требует в качестве необходимого условия ответное усилие, ответную активность принятия и присвоения» [4, 105].

В Православии существует традиция духовного наставничества, которая в психологических понятиях обеспечивает не что иное, как передачу (трансляцию) смыслов от духовно совершен-

ного, «духоносного» человека к менее совершенному, которому требуется в качестве необходимого условия особая ответная активность принятия и усвоения, называемая «послушание». И традиция поклонения православным святым, которые не теряют молитвенной связи с нашим миром даже после смерти, следовательно, могут входить в событийную общность с ныне живущими людьми и осуществлять трансляцию смыслов. В идеале передача смыслов осуществляется в событийной общности всех христиан и Иисуса Христа (Бога Живого).

Напомним те идеи, с которых мы начали анализ: культура и человек обмениваются смыслами, при этом культура является хранилищем, из которого смыслы транслируются в сознание людей. То есть при взаимодействии человека с культурой и искусством присутствует тот же феномен трансляции смыслов, что и при взаимодействии человека с человеком.

Так, с явлением трансляции смыслов связано значение для духовного развития религиозного человека чтения Священного Писания и Предания святых отцов, которые необходимо изучать не по букве, а по смыслу.

Далее речь пойдет о том, как устроено хранилище смыслов. В психологии есть предположение о том, что культура не является некоей емкостью, где все смыслы перемешаны; она имеет иерархическое строение, представляет собой системную иерархию смыслов [23, 136]. То есть культура так же, как и смысловая сфера личности, многомерна, в ней образуются слои (пласты, этажи, уровни) различного смыслового содержания. Поэтому для религиозно-практических целей необходима своя собственная классификация произведений культуры, основанная на знании об иерархии смыслов.

Можно предположить, что иерархическая смысловая структура культуры аналогична иерархической смысловой структуре личности человека, между слоями культуры и уровнями личности существует сродство. Ведущий уровень личности творца в моменты творчества передает смыслы этого уровня в аналогичный ему по смыслам слой культуры. Некоторые предпосылки для такого понимания дал в одной из статей автор «смысловой вертикали» [7, 119–128].

При восприятии произведений культуры смыслы, хранящиеся в каждом из смысловых ее слоев, воспринимаются аналогичными уровнями смысловой сферы личности реципиента (воспринимающего человека). (Впрочем, в этом утверждении нет ничего нового: подобное притягивает подобное).

Причем наличие в культуре смыслов более высокого слоя при отсутствии сродного ему в смысловой сфере личности (не проявившегося еще из возможности в действительность) является причиной начала развития последнего (наряду с другими факторами). И наоборот, наличие в культуре смыслов низших слоев способствует актуализации соответствующих низших уровней личности.

Попробуем наметить основные контуры иерархического смыслового строения культуры для того, чтобы понять, что в ней отвечает термину «увеселительные мероприятия»? Из-за многообразия культурных форм эта задача слишком сложна, но ее сужение до рассмотрения в основном иерархической смысловой структуры искусства — как частного случая культуры — делает ее вполне выполнимой. И только иногда рассмотрение будет несколько расширено за счет других ее форм.

Прежде чем приступить к построению смысловой иерархии культуры, необходимо учесть следующее. Конечно же, почти каждое из произведений многослойно, в нем есть несколько смысловых рядов, однако почти всегда можно говорить о наиболее выраженном из них, всегда можно оценить содержание, рассмотренное с позиции доминирующей ценностно-смысловой высоты. Таким образом, главным в оценке качества произведения будет являться не наличие таланта в традиционном понимании, не его оригинальность, инновационность, популярность. Все это — зыбко и условно, потому что произведение искусства может мастерски, талантливо запечатлеть добро и так же мастерски и талантливо — зло, и транслировать его в сознание. И первое, и второе может быть высоко оценено критиками и рядом светских почитателей. То же — и с оригинальностью и новизной. Главное же — качество смыслов, которые транслируются реципиентам.

А для того, чтобы облегчить разработку подобной классифи-

кации, необходимо пользоваться некоторыми дополнительными параметрами.

Во-первых, это учет имеющихся в произведении выразительных средств, таких как ритм, цвет, свет, движение, символы, метафоры, способных серьезно воздействовать на сознание. Например, ритм «оказывается одним из наиболее тонких и точных двигателей смысловой энергии» [13, 57]. А также наличие методов, снижающих уровень сознания, таких как мантры, медитации, шоковые диссонансы, суггестия и пр.

Во-вторых, это форма, так как в науке известно, что художественная форма «коррелятивна» содержанию [2, 32], или: форма говорит то же самое, что и содержание [28, 243–274]. Художественная форма выполняет психологическую функцию настройки сознания реципиента на восприятие данного конкретного содержания.

В третьих, это психологический возраст реципиента, на которого ориентировано произведение.

В четвертых, это субкультура, в которой произведение создавалось.

Таким образом, контуры структуры хранилища смыслов культуры, которая приведена ниже, не ориентированы на официальные представления.

— Духовный пласт сакральных смыслов. Его творцы — совершенные подвижники, способные созерцать божественные логосы и передать их в произведениях почти без искажений. Подобная трансляция логосов Церкви Небесной происходит через Писание и Предание, а также иконопись, церковные архитектурные формы, пение, молитвенные тексты, написанные святыми, прочие артефакты духовной культуры.

Здесь же и слой смыслов произведений, которые формально не относятся к христианскому духовному наследию, но их создатели, также работая «ради Бога», сумели, превзойдя себя в моменты творчества, уловить и передать логосы Истины, Любви и Красоты в камне, картинах, музыке, литературе. Излучение гармонии как божественного явления стало основным содержанием, целью и смыслом высокого искусства творцов. Так, великий Иоганн Себа-

стыян Бах говорил, что цель музыки — служение славе Божией и освежение духа. А Федор Михайлович Достоевский, сам поднявшийся в творчестве на вершину вертикали личности, почувствовал сродные смыслы в картинах Архипа Ивановича Куинджи, назвав их в одном из выпусков «Дневника» «застывшей молитвой». Можно составить целый молитвослов из картин и других великих художников. Так, полотно Александра Андреевича Иванова «Явление Христа народу», созданию которого он посвятил всю свою сознательную жизнь — это ли не богословие на холсте?

Иногда считается, что сегодня такие произведения уже не создаются в силу исторического оскудения человека. А «Вечная Россия» Ильи Глазунова?

Дерзну назвать еще одно произведение — диораму «Великое стояние на Угре» Павла Рыженко, что в скиту монастыря «Калужская Тихонова пустынь» принадлежит тому же высокому слою. Можно возразить, что это только мое субъективное восприятие. Может быть и так. Но читатель наверняка знает и других современных авторов, которые поднялись столь высоко.

— Ниже «расположен» самый большой по значимости для культуры просоциальный пласт смыслов, который воспринимается аналогичным уровнем личности. Его создали те, кто смог сделать нечто новое, ранее никому неведомое и невиданное. Многие истинные творцы реально чувствовали, что в моменты вдохновения их «допустили» до прозрения неких истин, и потом свидетельствовали об этом, часто даже не зная о существовании Того, Кто допустил. Таковых обычно называют гениями. А работали они ради того, чтобы не растерять, не погубить открывшееся, все остальные «ради чего?» были вторичны.

Но не все гении получают огранку, подобно алмазу, который в природе очень невзрачен на вид. Тут важны преемственность, хороший учитель, удачные обстоятельства для учебы и творчества впоследствии. И если не было бы Третьякова, Рябушинского, Остроумова, Мамонтова и еще нескольких собирателей-меценатов, то и не было бы у нас Сурикова и Нестерова и многих других гениальных художников. Коллективные же виды искусства: кино, театр, симфоническая музыка, хоровое искусство и

прочие вообще невозможны без щедрого спонсирования. Для сохранения и развития этого слоя искусства крайне нужны современные меценаты и щедрое государственное финансирование.

Справедливости ради сюда же следует отнести и некоторые работы представителей так называемого наивного искусства, — способных воспринимать божественные логосы, но не имеющих профессионального умения, техники (речь не о примитивистах, которые специально упрощают их). То же относится и к некоторым редким произведениям народного творчества.

Если использовать традиционную архитектурную метафору, то термин «храм культуры» может быть в полной мере отнесен только к двум верхним смысловым слоям.

— Еще ниже «располагается» пласт, который создается и воспринимается группоцентрическим уровнем личности. В основном это произведения классических видов искусства, их авторов можно назвать «крепкими мастерами» или гениями иного рода. Потому что гением часто признается и тот, кто сам не выразил каких-то новых идей, а просто является выдающимся профессионалом, виртуозом, артистом, классиком жанра. К таковым художникам можно смело отнести Николу Пуссена, Жана Огюста Энгра, Василия Верещагина, Алексея Саврасова, Силвестра Шедрина, танцора Вацлава Нежинского, пианиста Святослава Рихтера (по отзывам близко его знавших, Рихтер играл по 7 часов каждый день). Незрячие духовным сердцем, но выдающиеся как специалисты и труженики классической культуры были во всех видах искусства и культуры. Они не созерцали божественных логосов, но черпали смыслы из «храма культуры» и от окружающих людей. И работали ради расцвета культуры как социального института, утверждения моральных ценностей и политических идеалов, гражданского долга, совершенства в своей работе на благо другим. Их произведения, независимо от формы и тематики, нельзя отнести к увеселительным, их восприятие требует определенного навыка, знания и работы, напряжения сознания.

К этому же слою следует отнести и массовые произведения для детей школьного возраста (но если это произведения соответствуют принципу: для детей, так же, как для взрослых, только еще

лучше, то их смыслы нужно искать гораздо выше). И народное творчество всех видов и жанров (за исключением тех, что значительно насыщены мистикой, те находятся ниже). И добротную эстраду, которая служит не для увеселения, а посвящает людей в глубину человеческих отношений, и истинный шансон — французской жанр, основателями которого можно считать Мориса Шевалье, Эдит Пиаф, Шарля Азнавура (а эстрада ради развлечения находится ниже). Этот смысловой слой, пользуясь уже упомянутой метафорой, назовем «дворцом культуры».

В советский период заботами государства был создан мощный слой в составе группоцентрического пласта смыслов, который получил общее название «соцреализм»: в литературе, живописи, музыкальных произведениях, фильмах и мультфильмах. Он стал школой жизни, послужил воспитанию гражданских качеств, сформировал любовь к Родине, родной природе, профессии, побуждал к дружбе и взаимопомощи, романтическим отношениям. Это был очень успешный проект идеологии социалистического гуманизма, который внес серьезный вклад в практику образования советского человека. Но для уточнения принципа, на котором строится данная смысловая классификация, следует уточнить, что среди произведений, формально относящихся к советскому искусству, есть немало таких, которые на самом деле оказались выше — вошли в состав «храма культуры». С этой точки зрения следует различать советское искусство и некоторые произведения искусства советского периода.

Сегодня, когда нет государственной идеологии, новые смыслы группоцентрического уровня практически не создаются (или их крайне мало), но они необходимы для того, чтобы удержат человека от падения вниз.

— Еще ниже — пласт эгоцентрических смыслов, созданных и воспринимаемых эгоцентрическим уровнем личности, он является сложным по своей структуре и состоит из нескольких разных по содержанию слоев.

Первый из них, тот, что выше — для детей младшего возраста (и вновь, некоторые произведения находятся значительно выше).

Следующий слой — для взрослых; здесь джаз и эстрада, не требующая серьезной работы восприятия, служащие для поддержа-

ния тонуса, настроения, здорового отдыха — ради того, чтобы восстановить силы для полезных дел. Назовем эти слои теплым и уютным «домом культуры».

А в середине эгоцентрического слоя — демаркационная линия, отделяющая доброкачественные смыслы от смыслов гедонизма, потребительства; здесь произведения с ориентацией на удовольствия и расслабленность, то есть то, что и называется произведениями для увеселения. Сегодня для насыщения этого слоя печатаются гляцевые журналы, пишутся литературные произведения, которые легко и удобно читать в метро, поезде и «на сон грядущий, как снотворное». Создана целая субкультура торговоразвлекательных центров, салонов, которые понуждают любить себя, роскошь, богатство, бесконечный отдых, гортанобесие. В этом же ряду — конкурсы красоты, различные шоу, мультфильмы и фильмы, в которых пропагандируется эгоцентризм, вычурность, материальный выигрыш, успех любой ценой. Здесь же — картинки и комиксы, где длинные тексты отсутствуют как требующие напряжения. И карнавальная культура, в которой разрешено то, что обычно в социуме не поощряется. Здесь же и поп-музыка, приземленный шансон с пустым, зачастую низменным содержанием, телевизионные ток-шоу с «перетрясанием грязного белья», большинство интернет-сетей, поощряющих пустое времяпровождение, тщеславие и сребролюбие. «Звезды» подобных шоу и интернет-сетей — лишь симулякры героев, фальшивые, пустые, не обеспеченные подобающими для настоящих героев ценностями.

Здесь же — новые виды искусств, такие как авангард, инсталляции, претендующие на некие изысканные, интеллектуальные смыслы (если они еще не содержат явных идей противодействия Богу, такие расположены ниже). На самом деле — ничего нового в таком искусстве нет, его произведения — лишь повторение уже пройденных этапов творчества и в истории (наскальные рисунки), и периодов художественной деятельности ребенка, результат регрессии личности «креаторов», в произведениях которых широко представлены абсурд и нелепость [19].

Поэтому то, что находится ниже демаркационной линии, можно назвать «подвалом культуры», без которого ни одно здание не

обходится, но длительное пребывание в подвале не способствует здоровью личности.

Создают такую культуру чаще всего те, кто тяготеет к «звону злата», или тщеславию, стремлению быть «на виду и на слуху». Показателен именно мотив, то, ради чего создается, а не то, что получает творец взамен, вспомним: «Нельзя продать нам вдохновенье, но можно рукопись продать». Можно возразить, что и гении иногда спускаются со своих высот и занимаются презренным развлечением широкой публики, потому что им тоже необходимы средства к существованию или быстрая мирская слава. Но известно, что такое снижение мало кто из них переносит без утраты способности воспринимать божественные логосы.

Еще ниже — два слоя смыслов культуры, которые условно можно определить как «затхлое подземелье», заваленное хламом, куда к тому же имеют выход и ядовитые газы.

— Первый из них — симбиотических смыслов — ориентирован на массу (толпу) и улицу, он производится и воспринимается симбиотическим уровнем личности. Сюда нужно отнести народное творчество, насыщенное ритмами, снижающими уровень сознания и такими же ритуальными танцами, магическими символами и артефактами. И современную психоделическую музыку и танцы. И субкультуру «ню-эйдж» с ее суггестивной музыкой, картинами в специфической цветовой гамме, космически-окультурными арт-формами и медитациями любого рода. Здесь же находит свое место и так называемый «аддиктивный дизайн», и быстрые процессы интернет-сетей, не предполагающие погружение в смыслы и вызывающие зависимость.

Здесь место перформансам и акционизму «новой культуры». Так, когда на улице среди обычных прохожих появляются люди, побуждающие их включиться в арт-акцию и повторять танцевальные движения (забыв о своих целях и правилах приличия) — это пример действия, целью которого является превращение взрослых во внушаемых психологических младенцев с еще несформировавшимся высшим торможением. Аналогичная трансформация происходит у человека, находящегося на дискотеках и протестных манифестациях. Людьюми в таком состоянии удобно

манипулировать, что сегодня используется в политических целях.

Симбиотический слой смыслов культуры пополняют любые произведения, «разогревающие» агрессию, насилие, сильные эмоции на уровне аффектов, развращающие молодежь, формирующие у них соответствующие модели поведения, предполагающие отсутствие достоинства и благородства личности. Здесь же и эротика, которую принято отличать от порнографии.

Симбиотические смыслы поставляет и так называемая хип-хоп-культура: рэп (речь пока только о том, который не содержит ненормативной лексики и сатанинских смыслов). Мне возразят, что славить Бога можно и с помощью рэпа, и такие примеры якобы есть. Однако его ритмы, если верить законам психофизиологии, влекут сознание и автора, и слушателя в область бессознательного, а там очень легко действуют демонические прилоги и страсти, такое славословие может иметь непредсказуемые последствия, ведь известно, что даже и молитва может быть искаженной, неправильной, неугодной Богу [12, 245–246].

Рассмотрим подробнее тему рэпа, которая является сейчас крайне актуальной. Изначально рэп — уличная субкультура черного населения Америки. С этой точки зрения это пример примитивной субкультуры, ориентированной на ритмы, изменяющие (снижающие) уровень сознания. В связи с чем рэп усвоил отсутствие моральных рамок поведения, традиционное употребление наркотиков и нравственные искажения в вопросах пола, семьи, человеческих отношений.

По содержанию текстов рэп соответствует подростковому психологическому возрасту, со всеми его издержками: конфликтностью, черно-белому восприятию жизни, неуправляемому полевому поведению, некритичному отношению к себе и крайне критическому отношению к старшим, родителям, семье, традиционным институтам, государству, склонностью к эмоциональным аффектам, немотивированной агрессии, легкой манипулируемости и другим подростковыми реакциям. Отсюда — незрелый протест против общества, который и поднят сейчас на щит, однако в нем исповедуются представления о слепом, тотальном насилии

как единственном методе изменения социальной несправедливости.

Но, по всей видимости, в рэпе главное влияющее начало — все же не подростковое содержание, а ритм, который значительно более чем последнее, снижает уровень сознания. Однако сейчас рэперов поддерживают на всех уровнях: в широкий прокат вышел фильм о них, их славят на главных каналах телевидения, их видеороликами заполнен интернет.

Таким образом, главное содержание симбиотического слоя культуры — регрессия, которая всегда деструктивна, создает тенденцию к дальнейшему снижению, хаосу, тотальной деградации.

Создатели произведений и проектов данного смыслового слоя иногда, в силу своих нарушений личности, бывают искренними бессребрениками. Но чаще — в угоду модным трендам или в надежде на обогащение и славу — опускаются в смысловые низины, но закономерно получают наказания: в виде аномалий личности, психозов, зависимостей, страстей.

— Еще более низкий пласт смыслов создается, а его смыслы воспринимаются биологическим уровнем личности. Прежде всего, он обеспечивается ритмами рока (речь идет только о таком, тексты которого не содержат откровенной сатанинской тематики). О чуждости рок-музыки православному сознанию убедительно писал и говорил Вячеслав Медушевский, профессор Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского: диссонирующие звуки рок-музыки низводят сознание человека к подсознанию, на дно души, где гнездятся животные инстинкты.

А сегодня здесь нашли свое место еще и смыслы видео с массой крови, боевиков, фильмов ужасов, фильмов и мультфильмов о героях, которые совершают гораздо больше убийств в единицу времени, чем отрицательные персонажи. Здесь же телепередачи о соревнованиях «кто быстрее съест» (фактически — о «чревобесии»). Здесь сюжеты разных жанров о видах спорта, обожествляющих тело (речь здесь идет не о физических занятиях ради здоровья и бодрости, а о практической религии плоти), немедицинских «оздоровительных» методиках (опять же, не ради излечения реальных болезней), то есть обо всем, не имеющим иного смысла, кроме как биологического.

Здесь же и все, что «ниже пояса», что поэтизирует похоть, слугит разжиганию инстинктов, «снятию» нравственных рамок: низкопробные комиксы, танцы у шеста, стриптиз, порнография, фото и видео с оголяющимися звездами, современные драматические постановки с раздеванием, постельными сценами, извращениями.

— И наконец — самый нижний пласт культуры и искусства создается и воспринимается плотским (не духовным!) слоем сердечного смыслового уровня — дном человеческим.

Здесь особые смыслы — бесовские внушения-прилоги, поэтому этот пласт вполне можно называть преддверием ада, с распахнутой в него настезь дверью. На нем смыслы произведений любого вида и рода культуры, в которых воплощена ненависть к Богу, к Его Законам, любовь к сатане. Обычно черные смыслы у человека запечатаны, упакованы в «архетипы». К таковым относятся те, что оставлены древними религиозно-мистическими культами. Однако есть такие произведения, которые их распечатывают, например — черный квадрат Малевича. Сегодня — это еще и танцы в храме Христа Спасителя, арт-акции с разрубанием икон, ненормативная лексика (мат), звучащая со сцены и нашедшая место на страницах литературных произведений, в стихах и прозе, в текстах рока и рэп-речитативов, воспринятых от врага рода человеческого. Наличие мата оправдывают современные филологи, как якобы прогрессивного явления в языке, вполне оправданного, т. к. «бывают ситуации, когда нет других слов, кроме мата, чтобы точно ее выразить». И количество этих «ситуаций» в произведениях культуры неимоверно растет, а любовь к мату — крепчает, вот уже и одна заслуженная артистка РФ говорит о том, что: «Мат — это так красиво, так вкусно!» А в общественный совет Комитета Госдумы по культуре вошел небезызвестный песенник-матерщинник!

Здесь мощная пропаганда авторами и популярными исполнителями гомосексуализма, инцеста, педофилии, садизма, изнасилований.

И здесь же новые формы постмодерна. В произведениях, созданных по его принципам, понятия добра и зла перемешаны и размыты. Насильники и убийцы проявляют благородство, а по-

ложительные герои совершают низкие и подлые поступки (как в сериале «Игра престолов» или в популярном «Последнем герое»). А то, что ранее принималось за безобразное, сегодня вследствие придания данному явлению противоположного смысла становится сначала нормой, а затем и эталоном, и наоборот — что было нормой, осмеивается. Этот принцип реализуется путем извращения на художественной сцене, холсте или экране смысла произведений классических авторов, таких как Шекспир или Грибоедов, через показ неблагоприятных поступков и извращений, которые приписываются святым людям и даже Иисусу Христу.

При ближайшем рассмотрении оказывается, что абсолютно все произведения постмодерна направлены против Божиих установлений. Даже попытка использовать форму постмодерна для благой цели — современным языком рассказать подросткам об основах православной религии (имеется в виду проект «Академии веры» с мультфильмами «Троица» и «Литургия», ныне изъятых), показала, что такая форма на самом деле работает против Бога, а не ради Него. Постмодерн транслирует идею об отсутствии иерархии в устройстве мира, хаос, ложь, нигилизм, насаждает псевдоценности, убеждает, что в жизни нет и не может быть ничего постоянного: ни низа, ни верха, ни безобразного, ни красивого; а то, что кажется таковым, в любой произвольный момент времени может изменить свою конфигурацию и смысл. Само понятие о смысле размывается и уничтожается, якобы смысл не существовал изначально, и что в жизни отдельного человека и всего человечества не было и не может быть никакого смысла.

Низменная культура позволяет мысленно участвовать в современных сатанинских шабашах: на праздновании Хэллоуина и везде, где есть монстры, черти, иная нечисть, магические символы на холстах и экранах, гороскопы. В этом же ряду и смертоносные интернет-сети, ведущие подростков прямо в ад, и взывание к князю мира сего в текстах поп, рок и рэп песен, одежда и макияж, татуировки с символами «нового мирового порядка», трансформация тела, делающие людей подобными адским персонажам. Все это не только демонстрируется со сцены поп и рэп «звездами», но и стало уже привычным среди обычных людей. Это и оккультная

литература, газеты и журналы, ток-шоу, в России пока еще скрывают пропагандирующие смену пола, педофилию, кровосмешение, раннее сексуальное просвещение и прочую нечистоту.

Выдающимся пополнением антикультуры стала инсталляция «Ветка», выставленная Третьяковской галереей как раз перед началом эпидемии коронавируса весной 2020 г. — сухая ветка дерева, прикрепленная скотчем к деревянному щиту, напоминающему пожарный. Как утверждают галеристы, приобретена она осознанно и неслучайно. Еще бы — здесь все глубоко символично, если вспомнить, что Христос засушил ветвь смоковницы, не дающую плода (Мф. 21:19). Но расположили инсталляцию так, чтобы она закрывала собой полотно «Явление Христа народу»!

Ожидаются и новейшие пополнения антикультуры — пока еще не обретшие конкретные формы идеи «цифры» и трансгуманизма.

Через канал плотско-сердечной трансляции демонические смыслы мощным потоком поступают в культуру из неочищенного сердца «свободных креаторов», широко распахнувших его прилогам бесовского мира. И грязные, искаженные смыслы «подземелья» сегодня уже все более и более явно и стремительно расчеловечивают человека.

Итак, общая тенденция такова: высокая культура с ее сакральными смыслами, вдохновенной красотой, способная привести человека к вершине созерцания, постепенно вытесняется, изгоняется. Повсеместно происходит поддержка массовой культуры потребления. И процесс этот не является случайным, им управляют «хозяева денег», строящие «новый мировой порядок». Через журналы, выставки, виртуальные источники информации вкладываются огромные средства в рекламу произведений искусства, транслирующих низшие смыслы. Критики получают соответствующие установки и весьма немалые деньги за их раскрутку, утверждая, что они усмотрели в них что-то изысканное. Хозяева телевизионных каналов создают многоступенчатые фильтры из смысловых редакторов, картинные галереи и музеи закупают только произведения определенного плана, немислимо взвинчиваются цены на произведения поп-арта и беспредмет-

ное искусство. Издательства охотно берут публиковать книги с обилием негативных смыслов (о педофилах, гомосексуалистах, бандитах — главных «положительных» героях). Но если писатель все же может найти благодетеля и издать свой труд, а художник иногда обретает редких ценителей его таланта, способных купить его произведение, то в кинематографе и театре еще сложнее пробиться всему здоровому. Чтобы фильм попал на современный экран, нужны миллионы, но дают их под условием скрытой или явной пропаганды определенных взглядов. Это — разрушение привычных понятий добра и зла, содомия, поэтизация тех или иных видов порока, позволяющих держать население в «узде» похотей. Все это крайне ослабляет волю и высшие смысловые уровни личности человека, делая его рабом и легко внушаемым объектом, требующим только «хлеба и зрелищ». Культура, насыщенная грязными, искаженными смыслами низших смысловых уровней транслирует их в сознание зрителей и слушателей и исподволь, незаметно готовит их для бунта против Бога. Подчеркнем еще раз — исподволь и незаметно, так как низшие пласты культуры окружают современного человека всюду, а не только на так называемых «увеселительных мероприятиях» и воспринимаются привычно, без какой-либо критики. Такова сатанинская борьба с культурой. И, похоже, что Бог уже не может больше терпеть поругание...

Для проверки верности выстроенной иерархии смыслов культуры приведем слова святителя Феофана Затворника: «По сему же судите и о произведениях литературы и искусств. Произведения, в коих все плотяно, из рук вон нехороши; но и те, в коих господствует душевность, не отвечают своему назначению, хотя они выше плотяных. Таков суд — только о тех произведениях, кои чужды духовных элементов; те же, кои прямо относятся враждебно обо всем духовном, то есть о Боге и вещах божественных, — прямо суть вражеские внушения и терпимы быть не должны» [26, 41–45]. А святитель Игнатий (Брянчанинов) в письме к художнику К. П. Брюллову так сказал об искусстве: «Всякая красота, и видимая и невидимая, должна быть помазана Духом, без этого помазания на ней печать тления; она, красота, помогает удовлет-

ворить человека, водимого истинным вдохновением. Ему надо, чтобы красота отзывалась жизнью, вечною жизнью. Когда же из красоты дышит смерть, он отвращает от такой красоты свой взор» [10, 221–222].

Приведенные выше слова великих святых показывают, что контуры смысловой структуры культуры намечены верно; даже если автор по своей неосведомленности или субъективным предпочтениям поставил отдельные произведения не на свое место, это существенно не повлияло на результат.

Обобщим все сведения, которые мы получили на предыдущих страницах и обозначим кратко путь смыслов-логосов — от Бога Творца — к творцу произведений культуры — в культуру как хранилищу смыслов — к личности зрителя, слушателя, читателя, ценителя. И уже после того, как эти смыслы участвуют в регуляции деятельности каждого человека, они поступают в личное хранилище смыслов — сердце, а сердце человеческое раскрыто для Господа Бога: (ибо все волосы на голове посчитаны). Таким образом, культура является важнейшим посредником между смыслами-логосами Божества и сердцем человеческим.

Остался необсужденным еще один чрезвычайно важный вопрос, касающийся обмена смыслами культуры и человека. Это то, как именно «перетекают» смыслы каждого слоя культуры к соответствующему уровню личности человека: происходит ли это автоматически, без всяких препятствий, или в этом случае есть некое регулирование? Однозначного ответа в науке нет.

Так, психология смысла говорит о том, что то, что извлекает (и что не извлекает) из произведения реципиент, прямо обусловлено контекстом его жизни, его мировоззрением [14, 430]. А мировоззрение, в свою очередь, определяется ведущим смысловым уровнем личности. Если ориентироваться на это утверждение, то духовный человек сможет извлечь смыслы только из произведений «храма культуры». И не будет тратить на другие драгоценное время ради того, чтобы «сообразоваться с веком сим».

Второй ответ: чтобы трансляция осуществилась, необходимо принять по отношению к автору понимающе-диалогическую позицию. Восприятие любых произведений искусства требует

принципиального проникновения воспринимающего человека в авторское видение мира, а условием приобщения к смысловой реальности произведения является временный отказ зрителя от собственной личностной позиции в мире, слияние с позицией автора, взгляд на мир его глазами. Художественное произведение — это взгляд с одной определенной точки: с точки зрения автора. Чтобы стать на эту точку зрения, необходимо отказаться от своей. «Парадокс художественного восприятия заключается в том, что только отказавшись от восприятия произведения через призму моих смыслов, я оказываюсь в состоянии обогатить мои смыслы теми, которые заложены в произведении автором» [14, 422–423]. Тогда смысловое содержание получает облегченный доступ в смысловую сферу личности зрителя, слушателя, читателя. То есть христианину придется хотя бы на некоторое время отказаться от своего мировоззрения и принять другое. Но не повредит ли это дальнейшей духовной жизни?

А третий ответ прямо противоположен первым двум: когда речь идет о трансляции смыслов художественного произведения, то здесь имеется некое состояние, сравнимое с наведенным трансом, или подобное гипнозу [14, 429]. В этом случае нельзя уже говорить об усилении, об активности присвоения, о диалоге, о позиции: усвоение смыслов происходит на бессознательном уровне, где просто нет всех этих сложных психических новообразований, что явно не способствует должному: трезвитесь, бодрствуйте!

Теперь вновь обратим свой взор к тем прихожанам, которые часто причащаясь, вместе с тем хотят посещать увеселительные мероприятия. Вот тут и нужно применить психологические знания о смысловой структуре произведений культуры и о возможных способах ее восприятия человеком.

Во-первых, вспомнить, что увеселение начинается с эгоцентрического пласта смыслов, который разделен демаркационной линией на два принципиально различных слоя и не только позволяет отдохнуть, но и снабжает личность смыслами гедонизма, нехристианской любви к себе. А так как эти слои находятся совсем рядом, отличить один от другого неспециалисту крайне сложно. Но куда больше увеселений можно найти ниже, в «подзе-

мелье культуры» — в тех низших пластах смыслов, которые усваиваются «как в гипнозе», без какой-либо критики. Усваиваются неодолимо и прочно.

Посещая увеселительные мероприятия в ближайшие дни до и после причащения, наш христианин имеет большую вероятность получить в свою смысловую сферу легко усваиваемые смыслы низших ступеней — искаженные, злые, грязные, больные. В результате в смысловой сфере усилится борьба смыслов между собой, и далеко не всегда будут побеждать добрые, высшие, духовные. О такой борьбе знает психология, знали и св. отцы: «...из помыслов одни секут, другие посекаемы бывают; и то злыми помыслами посекаются добрые, то опять добрыми посекаются злые» [9, 622]. Последнее приведет к тому, что полученные сакральные смыслы не успеют укорениться (в отличие от привычных для современной культуры увеселительных, которые подстерегают нас буквально на каждом углу, в кабине автомобиля, на экране телевизора и компьютера и поэтому уже крепко-накрепко укоренились в смысловой сфере) и бесполезно погибнут в борьбе.

Второй возможный эффект предсказал Иоанн Лествичник: осквернение может проистекать не только из какого-либо великого греха, но и от маленького словечка, исходящего из уст: подвижник: «Вкусивши молитвы, часто произношением одного слова оскверняет ум» [22, 241]. А произнести такое слово после прослушивания рок, рэп, поп-произведений очень просто.

Третий эффект: победившие низшие смыслы духовно неопытным человеком не распознаются и реализуются в какой-нибудь деятельности, которая внешне может выглядеть вполне пристойной, но на деле имеет злую подоплеку.

С одной стороны, христианин, посещая богослужения, исповедуясь и часто причащаясь, прилагает серьезные усилия для того, чтобы очистить, подготовить свое сердце, а с другой — сам же может создать условия для того, чтобы оно вновь заполнилось непотребными смыслами. Низкие смыслы современной культуры, возможно, еще более худшие, чем были первоначально, вновь засоряют сердце, что соответствует словам: Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит... ища покоя и не находит; Тогда го-

ворит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И пришед находит его незанятым, выметенным и убранным; Тогда идет и берет с собой семь других духов, злейших себя... и бывает для человека последнее хуже первого (Мф. 12:43–45; Лк. 11:25).

Получив, наконец, ответ на поставленный вопрос, можно его расширить и сказать о том, как нам всегда взаимодействовать с современной культурой. Очевидно, следует поставить процесс трансляции смыслов под самоконтроль и извлекать (или не извлекать) из произведений культуры только те смыслы, что соответствует православному мировоззрению. И обратиться к святоотеческой практике хранения органов чувств. А еще лучше — пребывать только в «храме культуры».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Баткин Л. М.* Культура всегда накануне себя // Красная книга культуры. М., 1989. С. 117–118.
2. *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М.: Худ. Лит., 1975, С. 32.
3. *Братусь Б. С.* Психология. Нравственность. Культура. М.: Менеджер; Роспедагенство, 1994.
4. *Братусь Б. С.* Деятельность и вершинные уровни опосредствования // Психологический журнал. 1999. Т. 20. № 4. С. 105.
5. *Братусь Б. С.* К проблеме нравственного сознания в культуре уходящего века // Вопросы психологии. 1993. № 1. С. 8.
6. *Братусь Б. С.* Личностные смыслы и вертикаль сознания // Традиции и перспективы деятельностного подхода в психологии. М.: Смысл, 1999. С. 289–297.

7. *Братусь Б. С.* Научная психология на фоне Льва Толстого // Психологический журнал. 1999. № 3. С. 119–128.

8. *Братусь Б. С.* Образ человека в психологии // Психология с человеческим лицом. М., 1997. С. 67–91.

9. Добротолубие. Т. 1. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

10. *Епископ Игнатий (Брянчанинов).* Письма о подвижнической жизни. Париж-Москва, 1995.

11. *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996.

12. *Игнатий (Брянчанинов), епископ.* Творения в 7-и томах. Т. 2. М.: Правило веры, 1993.

13. *Кулагина Н. В.* Символ как средство мировосприятия и миропонимания М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: НПО «МОДЭК», 1999.

14. *Леонтьев Д. А.* Психология смысла. М. Смысл, 2003.

15. *Макарий Египетский, преподобный.* Духовные беседы, послания и слова. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1998.

16. *Мелик-Пашаев А. А. А. С.* Пушкин и психология художественного творчества // Вопросы психологии. № 5. 1999. С. 101–106.

17. *Мелик-Пашаев А. А.* О духовном стержне творчества / Духовность — путь спасения. Тверь, 2004.

18. *Миронова М. Н.* К сближению психологии с христианской антропологией: трактат об умной силе души и доминанте. Калуга, 2013.

19. *Миронова М. Н.* Испытание «новой культурой». Взгляд православного психолога. М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2018.

20. *Миронова М. Н.* Построение лестницы развития / регрессии в христиански ориентированной психологии // МПЖ № 3, 2004. С. 36, 60–72.

21. Первые шаги в Православном храме. Данилов мужской монастырь. М., 2015.

22. Преподобного отца аввы Иоанна игумена Синайской горы Лествица. Православное братство святого апостола Иоанна Богослова. Слово 28, 50. М., 2001.

23. Рубцов Н. Н. Символ в искусстве и жизни. М.: Наука, 1991.

24. Слободчиков В. И., Исаев Е. И. Психология развития человека. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Университета, 2013.

25. Святитель Феофан Затворник. Путь к спасению. М.: Лепта — Пресс, 2005.

26. Святитель Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Ленинград, 1991.

27. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: Республика, 1994.

28. Эйзенштейн С. М. Чет-нечет. Раздвоение Единого // Восток-запад: Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988.

29. Яхнин Андрей. Антиискусство. Записки очевидца. М.: Книжница, 2011.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ

Общие требования к публикациям

В начале статьи с выравниванием по центру на *русском языке* указываются с красной строки:

- Номер по Универсальной десятичной классификации (УДК)
- Название статьи (строчными буквами)
- Инициалы и фамилия автора
- Название организации, в которой выполнялась работа (первого автора)
 - Краткая аннотация (300–500 печатных знаков)
 - Ключевые слова (3–5).

Далее через два пробела в той же последовательности информация приводится на английском языке.

Статья должна содержать:

- краткое введение
- цель исследования
- материалы и методы исследования
- результаты исследования и их обсуждение
- выводы
- заключение
- список литературы на русском языке, а также список литературы на латинице.

Сам текст должен начинаться с вводной части в проблему исследования, включающей в себя обзор существующих работ по этой теме. Затем определяются направления научных исследований, формулируются гипотезы, анализируются результаты, делаются практические выводы и их практическая применимость.

В процессе написания статьи следует внимательно относиться как к цитированию чужих работ, так и к библиографическому списку, помещенному в конце статьи. Этот список не должен быть очень большим (желательно не более 15 источников), и в нем должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

Дополнительные требования

Текстовый редактор	Microsoft Word
Поля	верхнее и нижнее – 2 см, левое – 2 см, правое – 2 см
Основной шрифт	Times New Roman
Размер шрифта основного текста	14 пунктов
Межстрочный интервал	полуторный
Выравнивание текста	по ширине
Абзацный отступ (красная строка)	1,25 см
Нумерация страниц	не ведется
Рисунки	внедрены в текст. Каждый рисунок должен иметь подпись (под рисунком)
Ссылки на литературу	в квадратных скобках и с указанием страницы (для печатных изданий) [1, с. 2] в соответствии с пристатейным списком литературы, который составляется в алфавитном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского

БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СБОРНИК

Компьютерная верстка Крупина М. В.
Корректор Шаибова Т. К.

Религиозная организация – духовная образовательная организация
высшего образования «Калужская духовная семинария
Калужской Епархии Русской Православной Церкви»

Подписано в печать 25.05.2021
Формат 60*90/16 Тираж 500 экз.

Адрес редакции:
248000
город Калуга, Набережная, дом 4
Калужская духовная семинария
Калужской Епархии РПЦ

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление